N12<519870781 021
ubTÜBINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
Januar 1983
19. Jahrgang
Hef

408

CONCILIUM

Die neuen religiösen Bewegungen

D. Anthony/ T. Robbins/ P. Schwartz	Zeitgenössische religiöse Bewegungen und Säkularisierung
J. Coleman	Die religiöse Bedeutung neuer religiöser Bewegungen
R. Ellwood	Asiatische Religionen in Nordamerika
R. Hummel/ B. Hardin	Asiatische Religionen in Europa
D. O'Hanlon	Amerikaner in Asien zu den Verhältnissen i den Vereinigten Staaten
C. O Donnell	Die neupfingstlerische Bewegung in Nord-amerika und in Europa
C. Lalive d'Epinay	Politisches Regime und Chiliasmus in einer Dependenzgesellschaft (Chile)
C. Dillon-Malone	Neue Religionen in Afrika
A. Camps	Neuer Dialog mit dem Hinduismus in Indie
J. van Bragt	Neuer Dialog mit dem Buddhismus in Japar
R. Bergeron	Zu einer theologischen Interpretation der neuen Religionen

04. FEB 1983

Benziger/Grünewald

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
19. Jahrgang · Heft 1 · Januar 1983

INHALT

VORWORT

John Coleman, Die neuen religiösen Bewegungen . . . . . .

BEITRÄGE

Dick Anthony/Thomas Robbins/Paul Schwartz, Zeitgenössische religiöse Bewegungen angesichts der herrschenden Säkularisierung . . . . . .
John Coleman, Die religiöse Bedeutung neuer religiöser Bewegungen 1
Robert Ellwood, Asiatische Religionen in Nordamerika 21
Reinhart Hummel/Bert Hardin, Asiatische Religionen in Europa 2
Daniel O'Hanlon, Amerikaner in Asien zu den Verhältnissen in den Vereinigten Staaten 3
Christopher O Donnell, Die neupfingstlerische Bewegung in Nordamerika und in Europa . . . 3
Christian Lalive d'Epinay, Politisches Regime und Chiliasmus in einer Dependenzgesellschaft. Überlegungen zur Pfingstbewegung in Chile 4
Clive Dillon-Malone, Neue Religionen in Afrika 5
Arnulf Camps, Neuer Dialog mit dem Hinduismus in Indien 6
Jan van Bragt, Neuer Dialog mit dem Buddhismus in Japan 7
Richard Bergeron, Zu einer theologischen Interpretation der neuen Religionen 7

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Religionssoziologie

Gregory Baum, Toronto. John Coleman, Berkeley.

Mitglieder der Sektion

S. Acquaviva, Padua. J. Barry, Buffalo. S. Burgalassi, Pisa. G. Defois, Paris. F. Dumont, Québe
R. Duocastella, Barcelona. J. Gellard, Paris. J. Gomez Caffarena, Madrid. J. Grand'Maiso
Montréal. A. Greeley, Chicago. J. Kotre, Dearborn. T. Luckmann, Konstanz. O. Massin
Hannover. W. McCready, Chicago. R. McNamara, Chicago. F. Menne, Münster. M. Neal, Bosto
A. Parisi, Bologna. R. Poblete, Santiago. J. Remy, Neulöwen. K. Ryan, Columbus. R. Schoenhe
Madison. R. Siebert, Kalamazoo. A. Tornos, Madrid. J. Vanecko, Providence. J. Verscheure, Par
C. Ward, Dublin.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

19. Jahrgang 1983

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, Innsbruck. 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.

REDAKTIONELLE VERANTWORTUNG
FÜR DIE DEUTSCHE FASSUNG

Ansgar Ahlbrecht, Saarbrücken

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»

N. Lash, Cambridge. 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: 20 Jahre CONCILIUM

Stiftung CONCILIUM

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

I. INHALTSVERZEICHNIS

1. Themen und Vorworte sowie Erklärungen der Herausgeber

Heft 1
Die neuen religiösen Bewegungen
Anthony Dick / Coleman John, Vorwort 1–4

Heft 2
Liturgie als schöpferische Tradition
Collins Mary / Power David, Vorwort 83–84

Heft 3
Martyrium heute
Metz Johannes Baptist / Schillebeeckx Edward, Vorwort 167–168

Heft 4
Kirche und Frieden
Elizondo Virgil / Greinacher Norbert, Du sollst nicht töten 247–248

Heft 5
Der religiöse Indifferentismus
Geffré Claude / Jossua Jean-Pierre, Vorwort 325–327

Heft 6/7
Theologie und Kosmologie
Tracy David / Lash Nicholas, Vorwort 407–408
Tracy David / Lash Nicholas, Theologische Reflexionen der Herausgeber 491–497

Heft 8/9
Das ökumenisc e Konzil: Seine Bedeutung für die Verfassung der Kirc e
Huizing Peter / Walf Knut, Vorwort 499–500
Sorge um das Konzil: Eine Erklärung der Stiftung CONCILIUM zum neuen Codex Iuris Canonici 585–586

Heft 10
Maria in den Kirchen
Küng Hans, Maria in den Kirchen 587–591
Moltmann Jürgen, Gibt es eine ökumenische Mariologie? 591–594

Heft 11
Ijob und das Schweigen Gottes
Moltmann Christian / Floristán Casiano, Vorwort 667–668

Heft 12
20 Jahre CONCILIUM – Rechenschaft und Ausblick
Brand Paul / Schillebeeckx Edward / Weiler Anton, Neunzehn Jahre CONCILIUM 739–541

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

2. Beiträge[1]

Alberigo Giuseppe, Die Rolle des Papstes auf den ökumenischen Konzilien (8/9) 551–557
Aldazábal José, Die Liturgie muß von den Jugendlichen lernen (2) 159–165
Alonso-Schökel Luis, Die Antwort Gottes (11) 703–708
Altner Günter, Der Umbruch im evolutionären Denken des 18. und 19. Jahrhunderts (6/7) 426–431
Anthony Dick / Robbins Thomas / Schwartz Paul, Zeitgenössische religiöse Bewegungen angesichts der herrschenden Säkularisierung (1) 5–12

Barth Maurice, Basisgemeinden im Zeichen des Martyriums. Stimmen aus mittelamerikanischen Kirchen (3) 204–208
Baumeister Theofried, Märtyrer und Verfolgte im frühen Christentum (3) 169–173
Ben-Chorin Schalom, Die Mutter Jesu in jüdischer Sicht (10) 604–607
Bergeron Richard, Zu einer theologischen Interpretation der neuen Religionen (1) 75–81
Berrigan Daniel, Widerstand und Erneuerung – die Kirche am Rande (3) 241–246
Bochet Marc, Das Buch Ijob und die Literatur (11) 727–731
Børresen Kari Elisabeth, Maria in der katholischen Theologie (10) 632–640
Boff Leonardo, Martyrium: Versuch einer systematischen Reflexion (3) 176–181
van Bragt Jan, Neuer Dialog mit dem Buddhismus in Japan (1) 70–75
Brück Hermann, Astrophysikalische Kosmologie (6/7) 446–449
Buchanan James, Schöpfung und Kosmos: Die Symbolik der Verkündigung und der Teilhabe (6/7) 439–445
Bühlmann Walbert, Die Kirche als Institution in Situationen der Christenverfolgung (3) 217–220

Camps Arnulf, Neuer Dialog mit dem Hinduismus in Indien (1) 63–69
Casaldáliga Pedro, Die «gekreuzigten» Indios – ein Fall des anonymen, kollektiven Martyriums (3) 208–212
Casalis Georges, Theologie unter dem Zeichen des Martyriums: Dietrich Bonhoeffer (3) 236–240
Chadwick Henry, Freiheit und Notwendigkeit im frühchristlichen Denken über Gott (6/7) 414–419
Chirpaz François, Ernst Bloch und die Rebellion Ijobs (11) 686–692
Claver Francisco, In Treue zum Evangelium. Quellen der Konflikte und Verfolgungen unter Christen (3) 188–193
Colaianni Nicola, Die Kritik am Zweiten Vatikanischen Konzil in der heutigen Literatur (8/9) 579–584
Coleman John, Die religiöse Bedeutung neuer religiöser Bewegungen (1) 13–20
Collet Jean, Angst und Herausforderung. Von Ijob zu Bergman (11) 723–726
Collins Mary, Hindernisse für die Kreativität in der Liturgie (2) 99–106
Collins John, Die Kosmologie des Neuen Testaments (6/7) 409–413
Comblin Joseph, Der Krieg und das Recht legitimer Verteidigung (4) 289–294
Cone James, Martin Luther King: die Quelle für den Mut, mit dem er seinem Tod begegnete (3) 230–236
Congar Yves, Konziliare Struktur oder konziliare Regierungsform der Kirche (8/9) 501–506

Denzler Georg, Autorität und Rezeption der Konzilsbeschlüsse in der Christenheit (8/9) 507–511
Dillon-Malone Clive, Neue Religionen in Afrika (1) 57–63

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

2
ZB 191

Duquoc Christian, Dämonie und Gottes Unberechenbarkeit (11) 732–737
Dussel, Enrique, Das Volk von El Salvador: ein kollektiver Ijob. Von persönlichen Zeugnissen ausgehende theologische Reflexion (11) 716–722

Elizondo Virgil, Maria und die Armen. Ein Modell eines evangelisierenden Ökumenismus (10) 641–646
Ellwood Robert, Asiatische Religionen in Nordamerika (1) 21–25
D'Escoto Miguel, Ekklesiologische Reflexion aus der Erfahrung Nikaraguas (4) 283–288

Farnés Scherer Pedro, Mündliche und schriftliche kreative Improvisation im Altertum (2) 107–116
Feliciani Giorgio, Der Prozeß der Kofizierung (8/9) 526–530

Geffré Claude, Das Schicksal des christlichen Glaubens in einer Welt des Indifferentismus (5) 377–387
Gelineau Joseph, Tradition, Kreation, Kultur (2) 91–98
Gilkey Langdon, Die Debatte über die Schöpfung. Die Sicht eines Theologen (6/7) 456–475

Halkes Catharina, Maria und die Frauen (10) 646–652
Hernández Pico Juan, Das Martyrium heute in Lateinamerika: Ärgernis, Wahnsinn und Kraft Gottes (3) 199–204
Hesse Mary, Kosmologie als Mythos (6/7) 450–455
Herzberg Abel, Martyrium und «Holocaust» (3) 227–230
Houtart François, Bewaffnete Konflikte und wirtschatliche Aggression: die Nord-Süd-Beziehungen als Kriegsform und Kriegsfaktor (4) 257–262
Hummel Reinhart / Hardin Bert, Asiatische Religionen in Europa (1) 26–30

Jegen Mary Evelyn, Eine völlig neue Haltung (4) 295–304

Kassel Maria, Maria und die menschliche Psyche. Tiefenpsychologische Überlegungen (10) 653–659
Kinet Dirk, Die Doppeldeutigkeit der Gottes- und Satansvorstellungen im Ijobbuch (11) 693–697
King Ursula, Moderne Kosmologie und östliches Denken, unter besonderer Berücksichtigung des Hinduismus. Einige bibliographische Überlegungen (6/7) 481–490
Komonchak Joseph, Das ökumenische Konzil im neuen Kirchenrechtskodex (8/9) 574–579
Kress Robert, Religiöse Indifferenz: Definition und Kriterien (5) 335–343
Kuschel Karl-Josef, Maria und die Literatur (10) 660–666

van Laarhoven Jan, Die ökumenischen Konzilien auf der Waagschale. Ein quantitativer Überblick (8/9) 535–544
Lalive D'Epinay Christian, Politisches Regime und Chiliasmus in einer Dependenzgesellschaft. Überlegungen zur Pfingstbewegung in Chile (1) 46–57
Lévéque Jean, Überlieferung und Untreue in den Reden der Freunde (11) 698–703
Linskens John, Ein pazifistisches Verständnis des Friedens und der Bergpredigt? (4) 263–272

Madey Johannes, Ökumenisches Konzil und panorthodoxe Synode. Ein Vergleich (8/9) 544–550
Mali Vàclav, Zur Situation der Kirche in der Tschechoslowakei (3) 213–217
Maron Gottfried, Maria in der protestantischen Theologie (10) 626–632
McDonagh Enda, Sterben um der Sache willen: eine irische Sicht des Martyriums (3) 194–198
McKenzie John, Die Mutter Jesu im Neuen Testament (10) 595–603
McKenzie Roderick, Der kulturelle und religiöse Hintergrund des Buches Ijob (11) 669–673
Mette Norbert, Zwischen «Sicherheitsgesellschaft» und Friedensbewegung. Zur aktuellen Auseinandersetzung unter katholischen Christen in der Bundesrepublik Deutschland (4) 311–315
Metz René, Der Einfluß des Ersten Vatikanischen Konzils auf die Rechtslage des Konzils im Codex Iuris Canonici von 1917 (8/9) 570–574
Missalla Heinrich, «Für Volk und Vaterland» (4) 278–283
Moltmann-Wendel Elisabeth, Mutterschaft oder Freundschaft? (10) 608–612

Nissiotis Nikos, Maria in der orthodoxen Theologie (10) 613–625

Obrist Willy, Der religiöse Indifferentismus: Symptom der Mutation des Bewußtseins (5) 362–369
O Donnell Christopher, Die neupfingstlerische Bewegung in Nordamerika und in Europa (1) 38–45
O'Hanlon Daniel, Amerikaner in Asien zu den Verhältnissen in den Vereinigten Staaten (1) 31–37

Peachey Paul, Anthropologische und soziologische Überlegungen über Aggression und Gesellschaftskonflikte (4) 249–256
Pedersen Olaf, Der Gott des Raumes und der Zeit (6/7) 420–426
Pérez Esquivel Adolfo, Auf das Schweigen Gottes hören (4) 305–310
Perrot Charles, Der Kult der Urkirche (2) 85–90
Pietri Charles, Liturgie, Kultur und Gesellschaft. Das Beispiel Roms in der ausgehenden Antike (4.–5. Jahrhundert) (2) 116–124
Puthanangady Paul, Die Inkulturation der Liturgie in Indien seit dem Zweiten Vatikanum (2) 146–151

Rahner Karl, Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs (3) 174–176
Ricca Paolo, Das ökumenische Konzil: Ausdruck der Kollegialität der Bischöfe oder der *communio ecclesiarum* oder gar der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen? (8/9) 563–569
Rouillard Philippe, Die Gestalt des Ijob in der Liturgie. Empörung, Resignation oder Schweigen? (11) 674–678

Sagne Jean-Claude, Der Schrei Jesu am Kreuz (11) 709–715
Sanon Titianma Anselme, Kulturelle Einwurzelung der Liturgie in Afrika seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (2) 137–145
Schillebeeckx Edward, Bereit zum Dienst für das Evangelium des Friedens (4) 316–324
Schlette Heinz Robert, Vom religiösen Indifferentismus zum Agnostizismus (5) 370–377
Sobrino Jon, Profil einer politischen Heiligkeit (3) 182–187

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 407

Sommet Jacques, Die religiöse Gleichgültigkeit der Gegenwart. Erster Entwurf einer Diagnose (5) 328–334
Spae Joseph, Religiöse Indifferenz – die japanische Art (5) 344–349
Sullivan Francis, Psalmenübersetzung als Schaffung eines neuen Gedichts (2) 152–158

Tavard Georges, Welche Elemente bestimmen die Ökumenizität eines Konzils? (8/9) 531–535
Tierney Brian, Die Idee der Repräsentation auf den mittelalterlichen Konzilien des Westens (8/9) 516–521
Tshibangu Tharcisse Tshishiku, Eschatologie und Kosmologie (6/7) 432–438
Tutu Desmond, Die Christenverfolgung unter der Apartheid (3) 221–227

Warthling William, Pierre Teilhard de Chardin: Der Fall wird wieder aufgenommen (6/7) 475–481
Wegman Herman, Bedeutende Wirkungen nach unbedeutenden Änderungen (2) 132–136
Weiler Anton, Über die Ursachen religiöser Indifferenz (5) 350–361
Westermann Claus, Das doppelte Gesicht Ijobs (11) 679–685
White James F., Kreativität: die freikirchliche Tradition (8/9) 124–131
Wohlmuth Josef, Konziliarismus und Verfassung der Kirche (8/9) 522–526
Wolfinger Franz, Ökumenisches Konzil und Rezeption seiner Beschlüsse (8/9) 559–563

Zahn Gordon, Totaler Krieg und absoluter Pazifismus (4) 273–277

3. Berichte

Berten Ignace, Männer und Frauen finden den Weg des Glaubens. Die Erfahrungen des «Séminaire Cardinal Cardijn» (5) 388–396
Collet Jean, Bilder der Gleichgültigkeit, Gleichgültigkeit gegenüber Bildern (5) 396–401
Gibellini Rosino, Jenseits des Atheismus. Ein Dossier des vatikanischen Sekretariats für die Nichtglaubenden über die religiöse Gleichgültigkeit (5) 401–405

4. Rückblicke und Ausblicke im Heft «20 Jahre CONCILIUM»

Alberigo Giuseppe, Geschichte und Theologie: Eine offene Herausforderung (12) 801–807
Baum Gregory, Religionssoziologie 1973–1983 (12) 742–747
Congar Yves, Wie steht es mit der Glaubensaussage? (12) 816–819
Elizondo Virgil / Greinacher Norbert, Stadien der Praktischen Theologie (12) 758–764
Floristán Casiano, Spiritualität: Ein Blick zurück und nach vorn (12) 789–796
Huizing Peter / Walf Knut, Das Programm der Sektion Kirchenordnung (12) 774–781
van Iersel Bas, Exegese vorgestern, gestern und morgen (12) 807–811
Küng Hans, Zwanzig Jahr ökumenische Theologie – wozu? (12) 782–788
Metz Johann Baptist, Im Angesicht einer zerrissenen Welt. Blick auf die Sektion Fundamentaltheologie (12) 764–766
Metzler Odilo, «Dritte-Welt»-Theologie in CONCILIUM (12) 812–816
Pohier Jacques, Pluralismus und Gemeinschaft? Überzeugung und Verantwortung? Zwanzig Jahre Moraltheologie in CONCILIUM (12) 797–800
Power David, Das Volk in der Liturgie (12) 748–753
Rahner Karl, «Gelegen und ungelegen» (12) 819–820
Schillebeeckx Edward, Aus dem Evangelium kann man nicht machen, was man will! Die Arbeit der Sektion Dogmatik (12) 754–757
Stiftung CONCILIUM, CONCILIUM in Treue zum Konzil: 1965 und danach (12) 821–822
Tracy David, Projekt «X»: Rückblick und Vorschau (12) 767–774

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Alberigo Guiseppe (8/9) 558
Aldazábal José (2) 165
Alonso-Schökel Luis (11) 708
Altner Günter (6/7) 431
Anthony Dick (1) 12

Barth Maurice (3) 208
Baumeister Theofried (3) 173
Ben-Chorin Schalom (10) 607
Bergeron Richard (1) 81
Berten Ignace (5) 396
Bochet Marc (11) 731
Børresen Kari Elisabeth (10) 640
Boff Leonardo (3) 181
van Bragt Jan (1) 75
Brück Hermann (6/7) 450
Buchanan James (6/7) 445
Bühlmann Walbert (3) 220

Camps Arnulf (1) 70
Casaldáliga Pedro (3) 213
Casalis Georges (3) 240
Chadwick Henry (6/7) 419
Chirpaz François (11) 692
Claver Francisco (3) 193
Colaianni Nicola (8/9) 584
Coleman John (1) 20
Collet Jean (5) 401, (11) 726
Collins John (6/7) 413
Collins Mary (2) 106
Comblin Joseph (4) 294
Cone James (3) 236
Congar Yves (8/9) 506

Denzler Georg (8/9) 511
Dillon-Malone Clive (1) 63
Duquoc Christian (11) 737
Dussel Enrique (11) 722

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 407

Elizondo Virgil (10) 646
Ellwood Robert (1) 25
D'Escoto Miguel (4) 288

Farnés Scherer Pedro (2) 116
Feliciani Giorgio (8/9) 530

Gibellini Rosino (5) 405
Geffré Claude (5) 387
Gelineau Joseph (2) 98
Gilkey Langdon (6/7) 475

Halkes Catharina (10) 653
Hardin Bert (1) 31
Hernández Pico Juan (3) 204
Hesse Mary (6/7) 455
Herzberg Abel (3) 230
Houtart François (4) 262
Hummel Reinhart (1) 30

Jegen Mary Evelyn (4) 304

Kassel Maria (10) 659
Kinet Dirk (11) 697
King Ursula (6/7) 490
Komonchak Joseph (8/9) 579
Kress Robert (5) 344
Kuschel Karl-Josef (10) 666

van Laarhoven Jan (8/9) 544
Lash Nicholas (6/7) 497
Lévéque Jean (11) 703
Linskens John (4) 272

Madey Johannes (8/9) 550
Maron Gottfried (10) 632
McDonagh Enda (3) 198
McKenzie John (10) 603
McKenzie Roderick (11) 673
Mette Norbert (4) 315
Metz René (8/9) 674
Missalla Heinrich (4) 283
Moltmann-Wendel Elisabeth (10) 612

Nissiotis Nikos (10) 625

Obrist Willy (5) 369
O Donnell Christopher (1) 46
O'Hanlon Daniel (1) 37

Peachey Paul (4) 256
Pedersen Olaf (6/7) 426
Pérez Esquivel Adolfo (4) 310
Perrot Charles (2) 90
Pietri Charles (2) 124
Puthanangady Paul (2) 151

Ricca Paolo (8/9) 569
Rouillard Philippe (11) 678
Robbins Thomas (1) 12

Sagne Jean-Claude (11) 715
Sanon Titianma Anselme (2) 145
Schillebeeckx Edward (4) 324
Schlette Heinz Robert (5) 377
Schwartz Paul Anthony (1) 13
Sobrino Jon (3) 187
Sommet Jacques (5) 335
Spae Joseph (5) 349
Sullivan Francis (2) 158

Tavard Georges (8/9) 535
Tierney Brian (8/9) 521
Tshibangu Tharcisse Tshishiku (6/7) 438
Tutu Desmond (3) 227

Warthling William (6/7) 481
Wegman Herman (2) 136
Weiler Anton (5) 361
Westermann Claus (11) 686
White James F. (2) 131
Wohlmuth Josef (8/9) 526
Wolfinger Franz (8/9) 563

Zahn Gordon (4) 277

III. SACHVERZEICHNIS[2]

«Abgetrennte Kirchen» in Afrika (1) 58
Abrüstung, atomare (4) 323
«American Frontier»
– und freikirchliche Liturgie (2) 124
Anklage Gottes bei Ijob (11) 682, 694, 705, 712
Apokalypsen, jüdische
– und neutestamentliche Eschatologie (6/7) 410
Archaisches Selbst- und Weltverständnis (5) 364
Ashrambewegung (1) 68
Atheismus im Christentum (11) 687
Atomrüstung (3) 241, (4) 249

Bhagwan-Bewegung (1) 26
Basisgemeinden
– als Glaubensschulen (5) 389
Befreiungstheologie (12) 812
– und Dietrich Bonhoeffer (3) 237
Bibel
– in der Liturgie seit dem II. Vatikanum (2) 132
Bischöfe, deutsche
– ihre Stellungnahmen zu Hitlers Krieg (4) 279
Black Church
– ihre Eschatologie (3) 233
– und Martin Luther King (3) 230
«Bluttaufe» (3) 174

Charismatische Bewegung (1) 39
Christenverfolgung
– in der ČSSR (3) 213
– in Lateinamerika (3) 219
– im Ostblock (3) 219
– in der Republik Südafrika (3) 221
«Civil Religion» in USA (5) 341
Codex Iuris Canonici, neuer
– und Rolle des Konzils (8/9) 574
Communio-Ekklesiologie
– und Konzil (8/9) 580

Darwins Evolutionstheorie (6/7) 426
«deprogramming» (1) 9

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

Esoterik (1) 15, 30, 76
Eschatologie
– bei Teilhard de Chardin (6/7) 435
«Est»-Bewegung (1) 3, 5
Ethik, japanische
– und religiöse Indifferenz (5) 346
Evolution
– im indischen Denken (6/7) 486
Evolutionstheorie
– und Atheismusvorwurf (6/7) 465
– bei Darwin (6/7) 426
– und «Schöpfungswissenschaft» in USA (6/7) 458

Falkland/Malvinen-Krieg
– eine Fallstudie (4) 254
Feindesliebe in der Bergpredigt (4) 265, 266, 267, 269
Feldseelsorge
– Mittel der Politik (4) 278
Feminismus
– und Maria (10) 637, 646, 650
Flexibilität, liturgische (2) 109
«Freeze»-Bewegung (4) 249
Friede
– F. Gottes und sozialer Friede (4) 321
– in der katholischen Soziallehre (4) 297
Friedensbewegung
– Christen in der F. (4) 300

«Gehirnwäsche» bei neuen Religionen (1) 10
Geistkirchen in Afrika (1) 60
Gewaltlosigkeit
– bei Gandhi (4) 295
– in der Urkirche (4) 295
Gewalttätigkeit (4) 251
Glaube
– gleichzeitig mit Unglaube (5) 381
– nachatheistischer (5) 379
Glaubenspädagogik (5) 391
Gleichgültigkeit, religiöse
– verschiedene Arten (5) 331
– und Atheismus (5) 401
Gnosis, neue (1) 76
Gott
– seine Abwesenheit (5) 382, 385
– als «der andere» (5) 384
– seine Gerechtigkeit (11) 706, 712
– räumlich verstanden (6/7) 423
Gottesvorstellungen, utilitäre (5) 383
Gradualismus
– Spielart der Friedensbewegung (4) 312
Grenzfragen, theologische (12) 765

«Handkommunion» (2) 134
Heiligkeit, politische (3) 179, 182, 188
Heilung
– in afrikanischen Geistkirchen (1) 60
Hermeneutik des Glaubens (5) 380
«Human-potential-Bewegung» (1) 3, 5, 7

Indifferentismus, religiöser
– und erkenntnistheoretische Revolution der Neuzeit (5) 362
Inkulturation (12) 752

Karma (6/7) 488
Katholische Soziallehre
– zu Krieg und Frieden (4) 297
Klage
– im Alten Testament (11) 681
Konflikt und Pluralismus (12) 743
Kontingenz des Universums (6/7) 449
Konzil
– seine fortdauernde Bedeutung (8/9) 580
– im neuen CIC (8/9) 574, 585
– und Communio-Ekklesiologie (8/9) 580
– Lebensäußerung der Kirche (8/9) 505
– und Papst (8/9) 555
Konzil und Synode
– nach reformatorischem Verständnis (8/9) 563
  – in lutherischen Kirchen (8/9) 566
  – in reformierten Kirchen (8/9) 566
Konziliarität
– und Repräsentativität (8/9) 522
Konziliartheorie
– der Konziliaristen (8/9) 519, 522
– des Nicolaus Cusanus (8/9) 520
Kosmogonie
– bei Augustinus (6/7) 415
– bei griechischen Philosophen (6/7) 414, 415, 417
– bei Origenes (6/7) 417
Kosmologie
– der jüdischen Apokalypsen (6/7) 410
– indische (6/7) 483
– der biblischen Weisheitsbücher (6/7) 409
Kreatianismus
– oder «Schöpfungswissenschaft» als religiöse Theorie (6/7) 463
Kreuzesspiritualität (11) 714
Kreuzestheologie (5) 385
Krieg
– und Christen (4) 306
– «gerechter» (4) 241, 306
– und Ideologien (4) 289
– und Menschennatur (4) 251
– in der katholischen Soziallehre (4) 297
Kriegslogik (4) 290

Latein –
als Volkssprache in römischer Liturgie (2) 120
Liturgie
– ihre anthropologischen Grundstrukturen (2) 91
– indische (1) 66, 146
– ihre Institutionalisierung (2) 85, 102
– ihre jüdischen Quellen (2) 112
– ihre konstitutiven Elemente (2) 93
– ihre operativen Modelle (2) 94
– und Pluralismus (2) 162
– und Spontaneität (2) 159
– mündlichen Stils in Afrika (2) 141
– und Zelebrationsstile (2) 97

Mahlfeier, liturgische der Urkirche (2) 88
Maria
– Archetyp des Weiblichen (10) 662
– in der protestant. Aufklärung (10) 628

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 407

– ihre leibl. Aufnahme in den Himmel (10) 630, 636
– bei Calvin (10) 627
– eschatologische Vision (10) 622
– Mutter Jesu (10) 600, 606
– Mutter der Kirche (10) 637
– in der protestant. Orthodoxie (10) 628
– im Pietismus (10) 628
– als Sündenlose (10) 601
– Urbild des Weiblichen (10) 653
– Vorbild der Frauenbewegung (10) 638
– weibliche Dimension Gottes (10) 638
– bei Zwingli (10) 627
Maria Magdalena
– Erstzeugin der Auferstehung (10) 608
– in der Tradition (10) 610
Marianische Traditionen
– und bibelwissenschaftliche Kritik (10) 595
Marienkritik (10) 660
Marienlehre, evangelische
– Kriterien für sie (10) 631
Mariensatire (10) 660
Mariologie
– ihre androzentrischen Voraussetzungen (10) 633
– und Christologie (10) 594, 614
– und Ekklesiologie (10) 616, 634
– politische (10) 593
– und Zölibat (10) 592
Martyrium
– und aktiver Kampf für Gerechtigkeit (3) 174, 179, 194, 200
Maßlosigkeit
– Ausdruck der Gottesliebe bei Ijob (11) 691
Meditation, Transzendentale (1) 23
Mehrheitsprinzip im Konziliarismus (8/9) 524
Methode, revidierte korrelationale (12) 768
Militärseelsorge
– Mittel der Politik (4) 278
Narzißmus (1) 7
Nato-Doppelbeschluß (4) 312
Neoorientalismus (1) 14, 21
Niederlande
– und Säkularisierung (5) 353

Ökumenizität von Konzilien
– östlich-orthodoxe Sicht (8/9) 546
– westliche Sicht (8/9) 531

Papst
– und Konzil (8/9) 555, 585
– im neuen CIC (8/9) 577
Pastoral
– unter religiös Gleichgültigen (5) 404
«Pastorales Gebet»
– in Freikirchen der USA (2) 128
Pax-Christi-Bewegung (4) 311
Pluralismus
– und Konflikt (12) 743
– religiöser (5) 342
Politik
– und Ordensleute (3) 188
– und Priester (3) 188
Priesterausbildung
– offene, im Rahmen von Glaubensseminaren im Volksmilieu (5) 394
Prozeßtheologie
– und Eschatologie (6/7) 435

Reichskonkordat 1933
– und vaterländisches Pflichtgefühl (4) 278
Religion
– anthropologische Definition (5) 336
– ihr Ende im Evangelium (nach Bonhoeffer) (3) 238
– ihre Irrelevanz (5) 357
– als Mythos (nach Durkheim) (6/7) 453
– phänomenologische Definition (5) 336
– unbefriedigende Definition (5) 335
– in den USA (5) 338
– Vorraussetzung für Freiheit (5) 341
Religionskritik
– bei Bonhoeffer (3) 238
Rezeption von Konzilsbeschlüssen
– in der Kirchengeschichte (8/9) 507
– im Kirchenrecht (8/9) 510
– in östlich-orthodoxer Sicht (8/9) 547
– in der Theologie (8/9) 509
– Theologien der R. (8/9) 561

Säkularisierung
– und religiöse Gleichgültigkeit (5) 402
Säkularisierungsthese
– als Erklärung der Unkirchlichkeit (5) 352
– in den Niederlanden (5) 353
«Schöpfungswissenschaft» in den USA (6/7) 456
Scientology (1) 5
Seelsorge an Indifferenten (5) 368
Sinnfrage
– und Glaube (5) 392
Snapping-Theorie (1) 10
Spiritualität, östliche
– und Jugendliturgie (2) 161
Sprache
– nichtreligiöse S. und Volksreligion (5) 393
Synkretismus
– in afrikanischen religiösen Bewegungen (1) 59

Taufliturgie der Urkirche (2) 87
«Tod Gottes» (5) 385
Totalitarismus
– in der chilenischen Pfingstbewegung (1) 50
Transzendentale Meditation (1) 23

Unbefleckte Empfängnis Mariens (10) 629, 635
Unglaube heute (5) 330
Universum, unendliches (6/7) 422
«Urknall-Kosmologie» (6/7) 446

Volksmilieu
– und Glaubensschule (5) 388

Wiedergeburt im Hinduismus (6/7) 488
Wirtschaftskrieg (4) 257

Zeichen der Zeit (12) 767
Zen-Buddhismus (1) 24
«Zwischenchristentum» (1) 15

© Copyright by Stichting CONCILIUM, Nijmegen

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 407

Vorwort

John Coleman

Die neuen religiösen Bewegungen

Weil die Herausgeber dieses Heftes in Toronto und in Berkeley/Kalifornien leben, hatten sie beträchtliche persönliche Kontakte mit Vertretern neuer religiöser Bewegungen in ihre Arbeit an diesem Heft mit einzubringen. Vertreter von Hare Krishna, der «Vereinigungskirche» des Reverend Moon oder von Sikh, Joga und Zen haben ihre Schwerpunkte im Umkreis unserer großen Universitäten. Wenn die neuen religiösen Bewegungen auch ihre Zentren in Universitätsstädten Nordamerikas und in den großen Metropolen Europas haben, so sind sie aber doch keineswegs auf diese Plätze beschränkt.

Verschiedene soziologische Untersuchungen haben geschätzt, daß zwischen vier und fünf Prozent der jungen Leute von 21 bis 35 Jahren in Nordamerika irgendwann einmal den neuen religiösen Bewegungen orientalischen Ursprungs ausgesetzt waren – mag es sich dabei auch nur um sporadische Kontakte gehandelt haben[1]. Noch bezeichnender sind Statistiken, welche schätzen, daß 30 bis 35 Prozent dieser Bevölkerungsgruppe eine entgegenkommende Haltung gegenüber den neuen Religionen, vor allem gegenüber Zen, tibetanischem Buddhismus und Joga, einnehmen[2]. Offensichtlich sind die neuen religiösen Bewegungen in Nordamerika weder vorübergehende noch bloße Randgruppen betreffende Erscheinungen. Überdies sind die neuen Religionen, wie die soeben veröffentlichte Erhebung über die Weltreligionen, *The World Christian Encyclopedia*, zeigt, in allen Ländern rund um den Erdball anzutreffen[3]. Derzeit zählen sie rund 96 Millionen Anhänger. Um das Jahr 2000 werden sie sich zahlenmäßig etwa der östlichen Orthodoxie angenähert haben. Ihre Zahlen allein rechtfertigen eine ernsthafte Untersuchung dieses Phänomens von wachsender Bedeutung.

Die Formulierung «neue religiöse Bewegungen» dient als ein weitgespannter Mantel für eine außerordentlich reiche Vielfalt verschiedenartiger Gruppen. Im allgemeinen fassen Soziologen, die sich mit dem Studium der neuen Religionen befassen, unter diesem Begriff die drei am schnellsten wachsenden Bereiche der Religion im Westen zusammen: neuorthodoxe oder neufundamentalistische Formen des Christentums und des Judentums (in einigen Fällen, wenn auch nicht in den meisten Fällen, sind diese an Gegenkulturen orientiert)[4]; neuorientalische Strömungen in Europa und den Vereinigten Staaten; verschiedene «*Human-potential*-Bewegungen», die von neuorientalischen Ideen beeinflußt sind, wie etwa Werner Erhards «*est*» und bestimmte Formen transpersonaler Psychologie.

In diesem Heft untersuchen wir alle drei Arten von Gruppen. Christopher O Donell und Christian Lalive d'Epinay behandeln neuorthodoxe christliche Gruppen, und zwar die neupfingstlerische Bewegung in Europa und Amerika und die Pfingstbewegung in Chile. Die Mehrheit der Aufsätze dieses Heftes handelt über neuorientalische Strömungen (so z. B. Daniel O'Hanlons Bericht über die Erfahrungen von Westlern, die in den Osten gingen, um in Ashrams und Klöster einzutreten; Robert Ellwoods historische Rechenschaft über neuorientalische Strömungen in Amerika; Bert Hardins und Reinhart Hummels Beschreibung des Wirkens asiatischer Religionen in Europa mit einem Schwerpunkt auf dem umstrittenen Bhagwan Shree Rajneesh). Diese Betonung auf neuorientalischen neuen Religionen entspringt einer sehr bewußten Überlegung und zielt darauf, die Art und Weise zu beleuchten, wie das Auftreten von neuorientalischen Gruppen im Westen aufs neue die Frage nach dem gebotenen Dialog des Christentums mit den Weltreligionen aufwirft.

Obwohl es bei den meisten Untersuchungen neuer religiöser Bewegungen nicht üblich ist, Berichte über den Dialog zwischen den Religionen in Asien mit einzubeziehen, enthält dieses Heft auch Berichte über den Dialog von Christen mit dem Hinduismus in Indien und dem Buddhismus in Japan (die Beiträge von Arnulf Camps und Jan van Bragt). Schließlich können diese Versuche eines ernsthaften Dialogs zwischen Christen und Buddhisten sowie zwischen Christen und Hindus in Asien uns die dringend nötigen Fingerzeige für die Richtung geben, die ein solcher Dialog zwischen dem Christentum und neuorientalischen Ablegern des Hinduismus und des Buddhismus im Westen nehmen sollte.

Es fehlt in diesem Heft eine kulturgeschichtliche Untersuchung, die aus asiatischem Blickwin-

kel dokumentieren würde, welche inneren Entwicklungen im Osten zum Entstehen missionarischer Bewegungen in den asiatischen Religionen führten. Ein gutes Beispiel könnte hier die Erfahrung von Swami Vivekenanda im späten neunzehnten Jahrhundert sein, der den Plan einer hinduistischen Mission im Westen entwarf, und zwar als eine Antwort auf die Herausforderung durch christliche Missionen in Indien. Wie dieses Beispiel uns in Erinnerung ruft, können wir das Auftreten neuorientalischer Strömungen im Westen nur dann ganz verstehen, wenn wir uns den Einfluß des missionarischen Ausgreifens des Westens nach Asien auf die Wiederbelebung traditioneller östlicher Formen von Religion bewußt machen. Selbst die Vision des Reverend Moon ist ein wenig auch eine Widerspiegelung des Antikommunismus und des Patriotismus presbyterianischer Missionare in Korea. Wie Jan van Bragt uns in Erinnerung ruft, bringen die neuorientalischen Missionen im Westen uns die Erfahrung transkultureller religiöser Transplantation, die man in Asien schon seit langem machen konnte, nun auch in unser eigenes Haus zurück.

Manche Religionssoziologen – wie etwa Bryan Wilson – unterscheiden scharf zwischen neuen religiösen Bewegungen in der Dritten Welt (wie den Geistkirchen in Afrika, dem Cargo-Kult in Melanesien und verschiedenen einheimischen millenaristischen Bewegungen) einerseits und den neuen Religionen in Europa und den nordamerikanischen Ländern andererseits[5]. Wilson vertritt die Meinung, daß die neuen Religionen in Afrika und Melanesien in gewissem Sinne Parallelen zur protestantischen Ethik sind, insofern sie nämlich religiöse Transformationen von Modernisierung und Veränderung darstellen. Die neuen Religionen in Europa und den Vereinigten Staaten andererseits bringt er in Verbindung zu epiphenomenalen Symptomen eines weiteren Stadiums der fortdauernden Säkularisierung und Privatisierung der Religion. Andere Religionssoziologen wie etwa Robert Bellah sehen in den neuen religiösen Bewegungen Symptome einer größeren kulturellen Wandlung westlicher Sensibilität und Spiritualität[6].

Wie Steven Tipton, ein sorgfältiger Beobachter der neuen Religionen, es dargestellt hat, geben diese neuen Religionen «der unmittelbaren Erfahrung den Vorzug vor dem abstrakten Vernunftdenken, dem einfachen ‹Jetzt-hier-Sein› den Vorzug vor der zukunftsorientierten Leistung, der Harmonie mit der Natur und mit anderen den Vorzug vor ihrer Nutzung». Mit Bellah sieht Tipton in den neuen religiösen Bewegungen eine Art von Laboratoriumsmodellen für die Ideale von Gegenkulturen. Den kulturellen Konflikt zwischen diesen neuen Religionen und der herrschenden westlichen Kultur beschreibt Tipton mit einer Zusammenfassung folgender Kontrastpaare:

1. ekstatische Erfahrung gegen technische Vernunft;
2. Holismus (= Ganzheitsdenken) gegen analytische Unterscheidung;
3. Einanderannehmen gegen problemlösenden Aktivismus;
4. intuitive Gewißheit gegen pluralistischen Relativismus[7].

Dick Anthony, Thomas Robbins und Paul Schwartz greifen im ersten Beitrag dieses Heftes die umstrittene Frage der kulturellen Bedeutung neuer religiöser Bewegungen auf. Aufs Ganze gesehen stimmen sie mehr mit den Ansichten von Bellah und Tipton überein als mit denen von Wilson. Daniel O'Hanlon für seinen Teil schließt seinen Beitrag in diesem Heft mit einem verhaltenen Hinweis auf das Problem des kulturellen Konflikts: «Meines Erachtens kann man sagen, daß das, was sie im Blick haben, nicht neue Religionen sind, sondern die Umgestaltung der Kultur der Vereinigten Staaten als eines Ganzen.»

Um Wilsons Behauptung eines erheblichen Unterschiedes zwischen neuen religiösen Bewegungen in der Dritten Welt einerseits und in Europa und den Vereinigten Staaten andererseits zu prüfen, haben wir in dieses Heft auch Beiträge von Clive Dillon-Malone über neue Religionen in Afrika und von Christian Lalive d'Epinay über neue Religionen in Lateinamerika aufgenommen. Weil CONCILIUM eine *theologische* Zeitschrift ist, haben wir außerdem zwei sehr unterschiedliche Abhandlungen über die theologische und religiöse Bedeutung der neuen Religionen aufgenommen. Richard Bergeron führt die neuen religiösen Bewegungen auf Formen eines mit dem Christentum unvereinbaren Neognostizismus zurück, wobei er sich einer typologischen Methode bedient. John Coleman seinerseits versucht eine völlig andere Sicht der neuen Religionen vorzulegen, die ihre Kriterien für eine angemessene Antwort der Kirche auf die Fragen der neuen religiösen Bewegungen im Westen dem frühen Dialog mit dem Buddhismus und dem Hinduismus in Asien entnimmt. Charakteri-

stisch für den hier dargelegten Ansatz ist die Verwendung der vergleichend-historischen Methode, das Suchen nach Tiefenschichten in der eigenen Religion, die Analogien zu Elementen asiatischer Religionen darstellen, und Dialog statt Anathematisierung. Während Bergeron seinen Blick vor allem auf die Ontologie, die Soteriologie und die Lehren der neuorientalischen Religionen im allgemeinen fixiert, sieht Coleman deren hauptsächliche Herausforderung für die christlichen Kirchen in ihrer auf persönliche Umgestaltung angelegten Meditationspraxis.

Eine Reihe von Religionssoziologen lehnt die Einbeziehung von «*Human-potential*-Bewegungen» in die Kategorie von «neuen Religionen» als eine unzulässige Vereinnahmung ab. Sie ziehen es vor, diese unterschiedlichen psychologischen Bewegungen eher als «weltliche» denn als religiöse Phänomene zu betrachten. Ungeachtet dessen hat es aber – wie der Beitrag von Bert Hardin und Reinhart Hummel in diesem Heft zeigt – zwischen östlichen Gurus und westlichen transpersonalen Psychologen in «*Human-potential*-Zentren» wie dem berühmten Esalen-Institut in Kalifornien eine Menge von Kontakten und Dialog zwischen östlichen Gurus und westlichen transpersonalen Psychologen gegeben. Bhagwan Shree Rajneesh ist ein gutes Beispiel für eine Form dieser exotischen Ehe zwischen östlichen Ideen und westlichen psychologischen Techniken. Werner Erharts «*est*», das sich in eklektischer Weise auf Zen stützt, ist ein weiteres Beispiel[8].

Robert Ellwood erinnert uns in seinem Beitrag zu diesem Heft daran, daß es seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts viele Wellen eines Neuorientalismus gegeben hat. Was aber ist dann *neu* am heutigen Neuorientalismus? Neu sind der Einzugsbereich, die vielfältige Verschiedenheit und die Zahlen seiner Anhänger und der verschiedenen Gruppen, die heute im Westen zu finden sind. Und an einem gewissen Punkt entsteht eine «kritische Masse», wo quantitative Verschiebungen qualitative Folgen für eine ganze Kultur zeitigen. Ebenfalls neu ist die Betonung der *unmittelbaren Erfahrung* durch meditative Techniken statt des bloß intellektuellen Aufsaugens von Ideen durch das Anhören von Vorlesungen und die Lektüre von Büchern. Schließlich scheint es angemessen, das Prädikat «neu» jeder Religion zuzuerkennen, deren Einbindung in die anerkannten und organisierten Religionen und Kulturformen ihrer Gesellschaft dadurch problematisch geworden ist, daß sie 1. sich auf Religionsformen aus einer anderen Kultur gründet; 2. eine radikale Verschiebung oder Umkehrung herrschender kultureller Trends darstellt; 3. daß sie eine einmalige Kombination von Elementen anbietet, die in sich selbst und isoliert gegeneinander durchaus vertraut sein mögen.

Es stimmt zwar, daß die orientalischen Religionen einer Veränderung unterliegen, wenn sie von Asien nach Nordamerika und nach Europa verpflanzt werden. Ungeachtet dessen aber weichen neuorientalische Religionen in Europa und Nordamerika stark ab von den Religionsformen der herrschenden Kultur. Als «fremde» Transplantate sind sie aber weder exotischer noch «unreiner» als die Transplantate des westlichen Christentums in Asien und Afrika vor achtzig Jahren. Gewiß passen sich die neuen Religionen ihren neuen Standorten an, aber auf eine Weise, die entschiedene Kontinuität zu den Ideen, den Techniken und der Weltanschauung der Ursprungsreligion erkennen läßt[9]. Wenn jedoch alle Wurzeln aus der asiatischen Tradition verlorengegangen sind, so besteht die Gefahr einer Art von unkontrolliertem Eklektizismus wie bei Bhagwan Shree Rajneesh und anderen «traditionslosen» Gurus.

Ist es angesichts der enormen Vielfalt der neuen religiösen Bewegungen möglich, einige allgemeingültige Aussagen über alle miteinander zu machen? Einige wenige soziologische Verallgemeinerungen können hier gewagt werden:

Zunächst – und das sollte nicht überraschen – rekrutieren sie sich überdurchschnittlich aus jungen Leuten im Alter von 20 bis zu 35 Jahren[10]. Unterschiedliche Gruppen sprechen unterschiedliche soziale Klassen an. So fand Tipton heraus, daß seine christliche gegenkulturelle Jesus-Gruppe sich vor allem aus den gesellschaftlich nach oben tendierenden Gruppen der Unterklasse und der unteren Mittelklasse zusammensetzte. «*Est*» rekrutierte sich aus den gesellschaftlich nach oben tendierenden Gruppen der akademisch gebildeten Mittelklasse, und Zen hatte Zulauf aus einer nach unten tendierenden Oberschicht der Mittelklasse, also aus einer Bevölkerungsschicht mit besonders hohem Bildungsniveau. Was die Geschlechtszugehörigkeit anbetrifft, so bieten die neuen Religionen ein getreues Spiegelbild anderer religiöser Gruppen im Westen, die in ihrer Mitgliederschaft einen unverhältnismäßig großen Anteil von Frauen aufweisen[11].

Der religiöse Hintergrund der Kandidaten ist unverhältnismäßig stark jüdisch, dann katholisch und schließlich aus Kreisen ohne jeden religiösen Hintergrund[12]. Zumindest in Nordamerika haben die neuen Religionen mehr Erfolg bei der Anwerbung von kirchlich Nichtgebundenen als von Angehörigen aller anderen Gruppen. Die wachsenden neuorthodoxen christlichen Gruppen tendieren dazu, eher – im Zuge einer Art von «recycling» – Angehörige anderer evangelikaler Gruppen als Menschen ohne jede Religion anzuwerben. Interessant ist, was Robert Wuthnow herausgefunden hat, daß nämlich – im Gegensatz zu allen Erwartungen – die Anhänger neuer Religionen nicht eine klassische weltverneinende und weltflüchtige Mystik vertreten. Vielmehr zeigen sie soziales Interesse und verkörpern das, was Wuthnow eine «innerweltliche Mystik» nennt. Dies kann vielleicht erklärt werden durch den Einfluß des westlichen kulturellen Milieus auf sie[13].

Es besteht eine frappierende Konvergenz unter vielen Studien über die neuen religiösen Bewegungen hinsichtlich der kennzeichnenden Motive, die von ihren Anhängern angegeben werden, wenn sie ihre Bekehrung zu den neuen Religionen erklären wollen. Im allgemeinen kann das, was von den jungen Anhängern der neuen Religionen offenbar gesucht wird, in folgenden drei Zielsetzungen zusammengefaßt werden:

1. Eine Suche nach intensiver *Erfahrung* ihrer selbst und der umgestaltenden Kraft des Heiligen. Fast alle Kommentatoren der neuen religiösen Bewegungen legen großen Nachdruck auf dieses Thema der Suche nach einer berührbaren, erfahrbaren Religion.

2. Die Suche nach einer tragenden Gemeinschaft.

3. Die Suche nach einer kraftvollen persönlichen religiösen Erfahrung, nach dem echten Charisma religiöser Führer und nach der Gemeinschaft mit anderen Gläubigen[14].

Es ist unwahrscheinlich, daß diese drei Formen von Suche beschränkt sind auf diejenigen, die sich tatsächlich in aller Form neuen religiösen Bewegungen anschließen. Insofern auch andere Mitglieder der gleichen Altersgruppe als nur diejenigen, die sich neuen religiösen Bewegungen anschließen, vermutlich ebenso auf der Suche sind nach diesen drei Werten, bilden die neuen religiösen Bewegungen eine offenkundige kulturelle Herausforderung an die Kirche, zu angemessenen christlichen Verleiblichungen erfahrbarer Religion, zu wahrer Gemeinschaft und echtem Charisma zu finden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

[1] Vgl. George Gallop, Religion in America 1979 – 1980 (Princeton Religion Research Center 1980) 36.

[2] Vgl. Robert Wuthnow, The Consciousness Reformation (University of California Press, Berkeley 1976) 33; für Daten aus Kanada vgl. Frederick Bird und Bill Reimer, Participation Rates in New Religious and Para-Religious Movements: Journal for the Scientific Study of Religion 21 (1982/1) 1 – 13.

[3] The World Christian Encyclopedia (Oxford University Press, New York 1982).

[4] Entnommen einer Studie über eine gegenkulturelle «Jesus-Sekte»: Steven Tipton, Getting Saved from the Sixties (University of California Press, Berkeley 1982) 31 – 94.

[5] Bryan Wilson, Contemporary Transformation of Religion (Oxford University Press, New York 1976).

[6] Vgl. Charles Glock und Robert Bellah (Hgg.), The New Religious Consciousness (University of California Press, Berkeley 1976).

[7] Tipton, aaO. 20.

[8] Zu einer Analyse von «*est*» vgl. Tipton, aaO. 176 – 231.

[9] Zur Adaptation von Zen an amerikanische Verhältnisse vgl. Tipton, aaO. 95 – 175.

[10] Vgl. Wuthnow, aaO. 154ff., und Bird und Reimer, aaO.

[11] Tipton, aaO.

[12] Diese Angabe beruht auf Daten, die das Center for the Study of New Religious Movements in Berkeley, Kalifornien geliefert hat.

[13] Robert Wuthnow, aaO. 123f.

[14] Zu diesen kennzeichnenden Bekehrungsmotiven vgl. Glock und Bellah aaO.; Tipton aaO.; Harvey Cox, Turning East (Simon and Shuster, New York 1977); Daniel O'Hanlons Beitrag zu diesem Heft.

Beiträge

Dick Anthony/Thomas Robbins/
Paul Schwartz

Zeitgenössische religiöse Bewegungen angesichts der herrschenden Säkularisierung

Die Vereinigten Staaten und Westeuropa erleben zur Zeit eine Periode auffallender geistiger Gärung und Erneuerung, die manche Beobachter zu einem Vergleich mit den «großen Erweckungen» des 18. und 19. Jahrhunderts in Amerika angeregt hat. Die Schlüsselelemente der gegenwärtigen «Erweckung» scheinen folgende zu sein: 1. ein schnelles Anwachsen radikal evangelikaler, fundamentalistischer und charismatischer Bewegungen (Pfingstbewegungen), sowohl innerhalb der Kirchen als auch in Gestalt neuer Sekten; 2. eine damit parallel laufende wachsende Popularität «östlicher» Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Sufismus); 3. eine ähnliche Verbreitung parareligiöser *«Human-potential»*-Bewegungen (z. B. *«est»*, Scientology, Arica), die eine Verbindung östlich-mystischer Anschauungen und moderner volkstümlicher Psychologie darstellen; 4. das Auftauchen verschiedener umstrittener autoritär verfaßter Sekten oder «Kulte», die offenbar vor allem junge Leute ansprechen. Verschiedene Aspekte dieser religiösen Gärung haben sich zum Gegenstand eines erheblichen sozialen Interesses entwickelt. Die meistdiskutierten von ihnen haben mit der komplexen Frage nach bürgerlicher Freiheit und Religionsfreiheit zu tun, im Zusammenhang mit Verfahren wie «Gehirnwäsche», die angeblich von einigen dieser Gruppen angewandt werden, um neue Anhänger zu gewinnen und an sich zu ketten; dazu kommt eine ähnliche umstrittene Praxis in Gestalt der sogenannten *«deprogramming»*-Techniken, wie sie von verschiedenen Anti-Sekten-Gruppen praktiziert werden, um diese ehemaligen Anhänger wieder «frei» zu machen. Eine weitere viel diskutierte Frage hängt mit sozialen Verhaltensweisen und Tätigkeiten der Mitglieder dieser neuen religiösen Bewegungen zusammen. Bringt die Mitgliedschaft bei diesen neuen Religionen notwendigerweise konservative politische Auffassungen hervor? Oder führt sie zu einer egoistischen Haltung, die eine Abwendung von jeglichem sozialen und politischen Anliegen bewirkt? Eine noch fundamentalere Frage ergibt sich, insofern diese Strömung, die offensichtlich eine Aufwallung religiöser Aktivität darstellt, die dramatische Umkehr eines seit langem vorhandenen Trends zur Verringerung der Bedeutung der Religionen, zumindest der theistischen und supranaturalistischen, in unserer Gesellschaft zu sein scheint. Seit mehr als einem Jahrhundert ist in den hauptsächlichen intellektuellen Strömungen unserer Gesellschaft angenommen worden, Religion werde als Ergebnis eines Modernisierungsprozesses (Thema: Säkularisierung) ständig und unvermeidlich an Einfluß verlieren. Wird die Erweckungsströmung dieser Annahme widersprechen?

Diese Themen sind oben in der umgekehrten Reihenfolge genannt, wie sie im folgenden behandelt werden sollen. Wir werden dartun, daß die Fragen, die in den Auseinandersetzungen über «Narzißmus», religiösen Autoritarismus und Gehirnwäsche zutage treten, zumindest teilweise von dem umfassenderen Problem der Säkularisierung und der Vereinbarkeit von Religion und moderner Lebensart herzuleiten sind.

Allgemein formuliert besagt die Prämisse der Säkularisierungsbewegung von jeher, daß Religion – zumindest ihre theistischen und supranaturalistischen Formen – unvermeidlich an Einfluß innerhalb der modernen Gesellschaft verlieren. Man hat zahlreiche Argumente ins Feld geführt, um Religion als veraltete Form einer Konzeptualisierung psychologischer, soziologischer und ökonomischer, den Menschen und die Gesellschaft betreffender Wahrheiten zu interpretieren. Psychoanalytische Betrachtungsweisen interpretieren Religion als ein System von Rationalisierungen und psychologischen Rechtfertigungen. Marx' Analysen betrachten Religion als eine Form von «falschem Bewußtsein», welches Klasseninteressen verdeckt und Entfremdungen widerspiegelt. Die jüngere Skinnersche Vorstellung erklärt Religion als eine Verewigung eines falschen Menschenbildes, das irrtümlicherweise den freien Willen betont und den deterministischen Charakter der tatsächlichen menschlichen Entscheidung verdunkelt. Vom

Standpunkt all dieser Betrachtungsweisen gesehen, muß *jede Wiedererweckung oder jedes Neuaufkommen von Religion supranaturalistischer Ausrichtung notwendig als regressiv angesehen werden*. Die genannten Perspektiven sind recht weit verbreitet, nicht nur unter den Vertretern der Sozialwissenschaften, sondern auch unter «Laien». Sie ergeben einen in seinem Wesen säkularen Ausblick, der Religion oder zumindest emotional bestimmte und das ganze Leben durchdringende Religionen als in sich pathologisch und repressiv im Kontext unserer heutigen Welt beurteilt.

Bis in die jüngste Zeit hinein schien es hinsichtlich der religiösen Verhaltensweisen und Einstellungen evident, daß sie für Westeuropa wie die Vereinigten Staaten die These der Säkularisierung bestätigen. In Westeuropa hat die Mitgliederzahl in den Kirchen das ganze zwanzigste Jahrhundert hindurch stetig abgenommen. In den Vereinigten Staaten ist die Mitgliederzahl bei den wichtigsten protestantischen Kirchen im letzten Jahrhundert relativ konstant geblieben, wenn man einmal von einem kurzen Anstieg in den fünfziger Jahren absieht, auf den dann in den sechzigern ein Rückgang folgte. Doch während dieser Periode hat sich innerhalb der hauptsächlichen protestantischen Denominationen eine Verschiebung in den Glaubensinhalten ergeben. Vor allem ist da eine Abnahme im Glauben an die übernatürlichen Motive der betreffenden Glaubensgemeinschaften zu verzeichnen; man begann, sie immer mehr als «Symbole» zu interpretieren. Andererseits war eine Steigerung der Bedeutung bei denjenigen Glaubensinhalten zu beobachten, die sich auf die sozialen und ethischen Dimensionen des Christentums beziehen. Eine derartige Entwicklung ist durchaus vereinbar mit den oben geschilderten Perspektiven der Säkularisierung, die einen rationalen Humanismus als die beste Hoffnung für einen Fortschritt der Menschheit ansehen.

Die jüngsten Trends dagegen stellen eine Herausforderung für die Perspektive der Säkularisierung dar. Die liberale Hauptströmung der Religion hat ihr Wachstum in den sechziger und siebziger Jahren nicht fortsetzen können. Andererseits kam es zu einem raschen Anwachsen in den konservativen und fundamentalistischen protestantischen Kirchen, während die liberalen entweder abnahmen oder auf ihrem Stand verharrten[1]. Auch in den liberalen Kirchen und innerhalb des Katholizismus finden sich ausgeprägte evangelikale Tendenzen und «charismatische» Bewegungen. Den dynamischsten Teil im Judentum scheinen gegenwärtig die Gläubigen der neuorthodoxen Erneuerung zu bilden; dazu kommen sektenähnliche Gruppierungen wie die Chassidim.

Unter den neuen religiösen Bewegungen ist eine beträchtliche Heterogenität zu registrieren. Gemeinsam haben alle diese Bewegungen eine Betonung der Emotionalität und beziehungsweise oder der inneren geistigen «Erfahrung». Das aber bedeutet, daß sie alle von der Voraussetzung ausgehen, *daß man zu authentischen Werten besser vermittels intensiver Erfahrungen gelangt als mit Hilfe rationaler Denkbemühungen und Analysen*. So scheint es, als stehe hinter den auffallenden gegenwärtigen religiösen Trends in Amerika, dem evangelikalen Erwachen, der Neigung zu orientalischen Formen und dem Wuchern religionsähnlicher therapeutischer Gruppen, eine Zurückweisung jenes rationalen Humanismus, in Richtung auf den die liberale Religiosität sich offenbar entwickelt hatte[2].

Wir haben es mit einem Phänomen von ziemlicher Reichweite und einigem Bestand zu tun. Es steht gegen die Thesen der Säkularisierung, speziell gegen die verbreitete Annahme, Supranaturalismus sei unmodern und liege im Sterben. Das relative Anwachsen der evangelikalen Kirchen scheint auf einen zunehmenden Einfluß konservativer religiöser Haltung hinzudeuten. Ebenso unvereinbar mit dem Standpunkt der Perspektive der Säkularisierung ist das Aufkommen außerrationaler mystischer Tendenzen, die ihre Verkörperung in Guru- und *Human-potential*-Gruppen finden. Diese Bewegungen rekrutieren sich vornehmlich aus wohlhabenden, kultivierten und höher gebildeten Kreisen der Bevölkerung[3]. Es sind dieselben Schichten, die früher zur Avantgarde des rationalen säkularen Humanismus gehört haben.

Der Haupteinwand der Anhänger der Säkularisierung gegen die derzeitige Gärung indessen bestand bisher in der Behauptung, das Wuchern religiöser Sekten, religionsähnlicher Weltanschauungsgruppen und therapeutischer Kreise stelle vielmehr ein *unbedeutendes oder pathologisches* Phänomen dar, dem es an kreativer, gemeinschaftsbildender und kulturell-gestalterischer Kraft gebreche, wie sie mit den Religionen der früheren historischen Epochen verknüpft war. Dabei lassen sich drei verschiedene Argumente unterscheiden: 1. die «Trivialitätsthese»,

wie sie jüngst von Bryan Wilson formuliert wurde; 2. die «Narzißmusthese», die am häufigsten den Guru-, Meditations- und Therapiebewegungen gegenüber Anwendung findet; 3. der Vorwurf, daß skrupellose Sektenführer Anhänger durch «Gehirnwäsche» gewinnen.

Bryan Wilson, ein hervorragender Religionssoziologe, erblickt in der derzeitigen Vermehrung exotischer Formen der Spiritualität «eine Bestätigung für den Säkularisierungsprozeß». Die neuen Bewegungen «lassen den Grad erkennen, in dem Religion für die moderne Gesellschaft belanglos und unerheblich geworden ist»[4]. Die heutigen Sekten reduzieren Religion auf einen exotischen Konsumartikel: eine Abteilung für Identitätssucher mit exotisch und provokativ verpackter spiritueller Mystik in einem «Supermarkt für Spiritualität». Doch die Auswahl, die die Konsumenten treffen, hat «keine realen Auswirkungen für andere soziale Institutionen, für politische Machtstrukturen, für technologische Zwänge und Kontrollen»[5].

Wilson stellt das Überangebot an Sekten früheren Perioden geistig-religiöser Gärung und Erweckung gegenüber, wie beispielsweise der methodistischen Erweckungsbewegung im England des frühen 19. Jahrhunderts. Bei den früheren Erweckungen gründete die soziale Kontrolle noch auf Beziehungen der Einzelpersonen und Gruppen, so daß es für die Verbreitung neuer spiritueller Richtungen möglich war, die soziale Struktur, die Wirtschaft und die Kultur umzugestalten. In unserer modernen Gesellschaft dagegen hat die «Privatisierung» der Religion bereits religiöse Werte von anderen Aspekten des Lebens isoliert. Die vorherrschenden bürokratischen Strukturen sind religiösen Richtungen gegenüber indifferent. Ob jemand ein «wiedergeborener Christ» ist oder am Feierabend Transzendentale Meditation betreibt, hat keinerlei signifikante Auswirkung auf sein Rollenverhalten innerhalb eines bürokratischen Systems. So *bringen* die heutigen Sekten und Religiotherapien *die moderne Reduzierung von Religion auf einen exotischen Konsumartikel und eine farbige Verzierung eines persönlichen Stils zum Ausdruck.*

Tatsächlich behauptet Wilson, daß die heutigen Sekten nicht wirklich «Religionen» im soziologischen Sinne sind, in dem die frühen modernen Religionen – z. B. der Methodismus des 18. Jahrhunderts – es noch waren. Sie sind keine *prophetischen* Religionen mit einem Potential für kreative Umgestaltung der soziokulturellen Ordnung. Sie sind marginale Phänomene, ungeachtet ihrer scheinbaren Vitalität.

Wilsons Auffassung liegt in der Nähe der Meinung von Christopher Lasch, der seinerseits sagt, die zeitgenössischen *Human-potential-* und Meditationsgruppen seien *keine wahren Religionen*, weil ihnen das utopische Element fehle, das er für authentische Religionen wesentlich ansieht[6]. Heutige religiotherapeutische Mystiken orientieren ihre Klienten nach dem Status quo, bieten aber dabei keine Vision einer alternativen «besseren Welt» an, weder hier noch für die Zukunft, für das Jenseits. In Laschs Augen sind die derzeit wuchernden mystischen und therapeutischen Bewegungen Spiegelungen eines «Narzißmus», der im Amerika unserer Tage weit verbreitet ist.

«Narzißmus» ist zu einem verschwommenen, überstrapazierten Begriff geworden. Lasch und andere charakterisieren damit die gegenwärtige Popularisierung östlicher Mystik und die schnelle Zunahme pseudo-mystischer psychotherapeutischer Bewegungen. Andere Autoren verwenden den Begriff «Narzißmus» in einem weiteren Sinne und meinen damit die gesamte Bandbreite zeitgenössischer spiritueller Tendenzen, einschließlich der evangelikalen Blüte und des Anwachsens von Gruppen wie der Vereinigungskirche, die alle angeblich eine intensive Selbstfixierung widerspiegeln[7]. Letzten Endes lassen sich drei Sinndeutungen des Narzißmusbegriffes unterscheiden:

1. Narzißmus als eine Kraft, die zu sozialer Apathie und Passivität führt. Das Buch über die *Human-potential*-Bewegung des Soziologen Edwin Schur trägt den Titel «The Awareness Trap: Self-Absorption Instead of Social Change»[8] (Die Bewußtseinsfalle: Selbstabsorption statt sozialen Wandels). Er argumentiert, die modernen angeblichen «Selbstverwirklicher» seien so vollkommen beschäftigt mit Problemen ihres inneren «Bewußtseins», daß kein Raum mehr bleibe für Gedanken an das Wohl des Mitmenschen und sozialen Wandel. Ein weiterer Autor erblickt in der zunehmenden mystischen Passivität eine Bedrohung für die Demokratie und entwirft die Zukunftsvision, in der «irgendein IBM-Modell eine ökonomische und politische Kontrolle über eine irregeführte Bevölkerung ausübt, die sich in den Okkultismus flüchtet»[9].

2. Narzißmus als Kraft, die zugunsten eines soziopolitischen Konservatismus wirkt. Peter

Marin[10] und andere sind der Meinung, manche Elemente der modernen pseudomystischen therapeutischen Perspektiven wirkten sich aus im Sinne einer konservativen Einstellung. Man hat beobachtet, daß gegenwärtig manche Leute glauben, die Bengalen hungerten, weil ihr Bewußtsein sich nicht genügend entwickelt habe oder weil es ihr *Karma* sei zu hungern. Bestimmte pseudomystische Richtungen sprechen oft von einer «Harmonie» und betonen die natürliche Harmonie oder den Rhythmus des Universums. Man muß sich auf diesen natürlichen Rhythmus abstimmen und darf nicht vergeblich versuchen, den spontanen Lebensprozeß unter menschliche Kontrolle zu bringen. Dieses «Dogma» kann einschlußweise besagen, zielgerichtete menschliche Eingriffe in den «natürlichen Rhythmus» des sozioökonomischen Prozesses seien sinn- und zwecklos. Diese geistige Haltung «paßt» zu der angeblichen Rechtsdrift im politischen Verhalten Amerikas, wie sie in der wachsenden Ablehnung von staatlichen Ausgaben und Besteuerung Ausdruck findet. Eine solche Argumentation entspricht auch den Ergebnissen von mehreren in den siebziger Jahren unternommenen Umfragen über Wertvorstellungen, die einen Rückgang sozialen Einfühlungsvermögens verraten und zu der Erwartung neigen, soziale Probleme könnten durch eine kollektive Aktion gelöst werden[11].

3. Narzißmus als psychopathologischer Zustand. Lasch und andere erklären, religiös-mystische Neigungen seien Rationalisierungen für *zwanghafte Selbstfixierung*, die ihrerseits auf eine Unfähigkeit hindeute, langfristige Bindungen und Beziehungen jeglicher Art aufrecht zu erhalten. Es ist geltend gemacht worden, daß dieses Verhaltensmuster «permissive» Methoden der Erziehung im Kindesalter erkennen lasse, die die Entwicklung starker elterlicher Identifikationen behindern. Pathologischer «Narzißmus» ist kulturell legitimiert durch ideologische Zelebration des «Ich».

Lasch, Schur und andere haben die Zunahme neuer Religionen und Therapien als Ausdruck einer *Verbreitung* narzißtischer Motive interpretiert, die in der amerikanischen Kultur bereits allenthalben vorhanden sind. Eine alternative Analyse könnte diese Bewegungen aber auch als *Reaktion gegen* narzißtische und zum Rückzug ins Privatleben führende Trends betrachten. Dieser Gedanke findet sich implizit in einer jüngst erschienenen Veröffentlichung von Benton Johnson. Hier heißt es, der Niedergang der amerikanischen «bürgerlichen Religion» schließe eine Erosion weit verbreiteter religiöser und ideologischer Glaubensinhalte ein, die «den privaten und den öffentlichen Bereich aneinander gekettet haben»[12]. Das Ergebnis bestand in einer Intensivierung der traditionellen «protestantischen» Trennung zwischen Seelsorge und dem Anliegen einer Verbesserung der Gesellschaft. Die explosionsartige Verbreitung im rein Privaten bleibender mystischer und therapeutischer Bewegungen spiegelt diese Trennung wider. Nach Johnsons Auffassung ist das Etikett «Narzißmus» mehr auf die neuen Therapien wie *«est»* oder Scientology anwendbar als auf die *neuen Religionsgemeinschaften* wie die Vereinigungskirche, Hare Krishna oder Meher Baba, die die Folgen des Narzißmus eher mildern, indem sie zu moralischer Verbindlichkeit, zu Selbstdisziplin und zu sozialem Altruismus auffordern. Doch besitzen diese Gruppe ein zu kleines Potential für eine entscheidende Überbrückung der Kluft zwischen ich-orientierten und sozial orientierten Wertvorstellungen.

Wenige der Kritiker am «Narzißmus» in den neuen Religionen und Therapien haben wirkliche Forschungen über die neuen Bewegungen durchgeführt noch sind sie offenbar vertraut mit den Untersuchungen anderer zu diesem Thema. Ihre Schlußfolgerungen scheinen weithin von der Annahme bestimmt zu sein, mystische Religionen seien ihrem innersten Wesen nach in der modernen Gesellschaft nicht zu verantworten. Das Wenige an Forschung über diese Fragen, das tatsächlich durchgeführt worden ist, legt verschiedene Schlußfolgerungen nahe. Nordquist entdeckte ein hohes Niveau «sozialen Sinnes» unter den Mitgliedern der Ananda-Joga-Gemeinde in Kalifornien[13]. Die San Francisco Bay Area Survey entdeckte positive Korrelationen zwischen mystischen Neigungen und politischem Aktivismus, liberaler Gesinnung und Anerkennung für soziales Experimentieren zugunsten der andern[14]. Robert Wuthnow hat kürzlich einige der fundamentalen Voraussetzungen angegriffen, die der angenommenen negativen Beziehung zwischen mystischer «Passivität» und politischem Aktivismus zugrundeliegen[15]. Wuthnow erklärt, daß die Erkenntnislehre der Mystik, die eine direkte intuitive Wahrheitserkenntnis einschließt, die Mystiker abhebt von den beherrschenden institutionalisierten Auffassungen und zu einem kritischen reformbereiten Antinomismus führt.

Im großen und ganzen aber liegen zu wenige Ergebnisse systematischer Forschungsarbeit über die neuen Religionen und Therapien vor, als daß man die in der Narzißmus-Literatur vorgebrachten Argumente sachlich bewerten könnte. So wissen wir gegenwärtig recht wenig über die sozialen Auswirkungen der jüngsten geistig-religiösen Trends. Möglicherweise haben *verschiedene Gruppen und Bewegungen ganz verschiedene soziale Auswirkungen*[16]. Diese Auffassung entspricht Johnsons Stellungnahme sowie einigen kürzlich vorgenommenen Typisierungen neuer religiöser Gruppen.

Die Mehrzahl der «neuen Religionen» paßt sich derzeit relativ gut den herrschenden sozialen Einrichtungen und Gewohnheiten an. Die Anhänger üben oft die Woche über ihren Beruf aus und gehen erst am Wochenende oder den Sommer über in ihren Ashram, ihr Kloster, ihren Zufluchtsort. Doch ist ein Element autoritärer Gruppengemeinschaften aufgekommen, die eine heftige Feindschaft geweckt haben. Solchen «extremen Sektengruppen» wirft man vor, daß sie ihre Anhänger mit Methoden wie «Gehirnwäsche» behandeln und sie aus ihren Familien herausbrechen. Eine Anti-Sekten-Bewegung hat sich gebildet, die Sektenführer wie Sun Myung Moon als dämonische Gestalten ansieht, die bestrebt sind, junge Menschen durch Techniken von «Gedankenkontrolle», die eine Art dämonischer Besessenheit erzeugen, versklaven zu wollen.

Die Anti-Sekten-Bewegung hat Verfahren des *«deprogramming»* entwickelt, die eine intensive Kontraindoktrinierung einschließen, für gewöhnlich begleitet von einer physischen Freiheitsbeschränkung. Die Leute des «deprogramming» behaupten, Gruppen wie die Vereinigungskirche oder Hare Krishna seien in Wirklichkeit Pseudoreligionen, deren Mitglieder durch die Sektenführer zu einer Pseudobekehrung manipuliert worden sind. Ihr Verfahren wird daher angeboten als eine Befreiungstechnik, die die einzelnen von der geistigen Versklavung befreit und sie zur geistigen Selbständigkeit und Eigenentscheidung zurückführt.

Implizit in der Perspektive der Vertreter des «deprogramming» ist die Anwendung einer *ärztlichen Methode* zur Heilung von religiöser Bindung und religiösem Engagement enthalten. Einer extremen Form dieser Anwendung begegnen wir in der Behauptung von Dr. Eli Shapiro, junge Menschen, die sich religiösen Sekten anschließen, entwickelten eine Art echter Krankheit, ein «destruktives Sektierertum», das sich wissenschaftlich diagnostizieren läßt und eine innovative Behandlung, eben das «deprogramming» erfordere[17]. Eine Anzahl Psychologen und *«mental-health»*-Fachleute haben sich die Idee zueigen gemacht, daß die Indoktrinierung bei einer Sekte eine Art regressiver Psychopathologie hervorruft und darüber hinaus die Erfahrung eines psychischen Zwanges darstellt, die den freien Willen zerstört.

Offenbar herrscht weithin die Annahme, daß *niemals jemand freiwillig seine intellektuelle Freiheit und Beweglichkeit aufgibt*; folglich müssen diejenigen, die sich einer Sektendisziplin unterwerfen, die den Menschen bevormundet, unter seelischem Zwang dazu gebracht worden sein. Doch haben sich jahrhundertelang viele Menschen totalitären Bewegungen angeschlossen, und manches literarische Zeugnis aus den ersten Jahrhunderten des Christentums schildert dieses ganz nach Art eines totalitären und autoritären Regimes[18]. Das ganze Leben erfassende religiöse Bindungen sind im modernen Amerika nicht die Regel; daher hält man sie für pathologisch und charakterisiert sie als inauthentische unmotivierte Teilnahme.

Eine kürzlich durchgeführte Untersuchung über zeitgenössische religiöse Bewegungen ergibt, daß die Anwendung seelischen Zwanges bei der Werbung und Indoktrination doch ziemlich begrenzt ist. Nur sehr wenige Personen, die von Sektenwerbern angesprochen werden oder an einer einführenden Indoktrinationsversammlung teilnehmen, machen in der Folgezeit weiter mit. Die in diesem Sinne stark gebrandmarkte Vereinigungskirche von Sun Myung Moon weist derzeit eine *sehr wesentliche Austrittsrate* auf; es handelt sich um unzufriedene Mitglieder, die ständig austreten, ungeachtet des «seelischen Zwanges» und der «Gesinnungskontrolle»[19].

In jüngster Zeit hat ein in Amerika weit verbreitetes Buch, *Snapping: America's Epidemic of Sudden Personality Change*[20], anscheinend eine Synthese von Elementen der Gehirnwäschepraxis und von Themen des Narzißmusproblems hergestellt. Die Ausführungen arbeiten mit einem Modell des eigentümlichen Funktionierens des Verstandes, dem zufolge Gedanken und Informationen in einer Weise behandelt werden müssen, die derjenigen analog ist, in der die Wissenschaftler Daten auswerten. Die Verfasser scheinen jede intensive Beteiligung an stark ver-

allgemeinerten symbolischen Realitäten, die sich nicht durch rational-empirische Kriterien verifizieren lassen, jedoch empirische Auswirkungen auf die Verhaltenskontrolle haben, als Evidenzbeweis für das pathologische Syndrom des «snapping» zu interpretieren.

Ein Mensch, bei dem dieses Syndrom eingetreten ist, ist zurückgefallen in einen mechanischen untermenschlichen Zustand; er führt etwas aus – ein wenig wie ein Automat, ohne die Umwelt kritisch zu bewerten. Dieses Phänomen des «snapping» ist nach Aussage der Autoren eng verbunden mit mystischen Sekten, *Human-potential*-Gruppen und evangelikal-charismatischen Bewegungen. Menschen, die stark in diesen Gruppen verwurzelt sind, sollen angeblich Opfer einer krankhaften Blockierung der Informationsübertragung *(«information disease»)* sein. Autoritäre und puritanische Sekten, die oberflächlich betrachtet den Eindruck erwecken, als hätten sie einen universellen Hedonismus und Narzißmus verworfen, haben tatsächlich einen geistlosen Hedonismus extrapoliert durch Schaffung homogener Enklaven, in denen die unkritische Anerkennung einer autoritären Führerschaft ausgewechselt ist gegen eine unmittelbare Befriedigung sinnlicher oder emotionaler Art. Doch erblicken die Autoren einen ähnlichen, wenn auch weniger extremen Vorgang in der herrschenden Kultur, wo Opfer der Manipulation durch die Medien und einer pathologischen Konsumverfallenheit ihre Kritikfähigkeit parasitischen Managern irgendwelcher Gesellschaften ausliefern, deren Produkte ihnen unmittelbare emotionale Befriedigung bescheren.

Die *Snapping*-Theorie läßt sich tatsächlich nicht nachprüfen. Der Gedanke der Autoren über die Auswirkung von Sektenriten in Gestalt einer Blockierung der Informationsübermittlung im Nervensystem ist spekulativer Natur. Obwohl die Autoren von dem «snapping moment» sprechen und generell den Anfall der «information disease» als ein plötzliches, diskontinuierliches Ereignis schildern, sprechen sie auf der anderen Seite auch von einem «snapping in slow motion (snapping in langsamem Verlauf)» und beteuern, daß ein Prozeß evolutiv verlaufender Wandlung ihre Theorie nicht beeinträchtigen könne. So scheint es bewiesen, daß man die Theorie als von der Prämisse abgeleitet betrachten kann, daß starke und weitreichende Einlassungen mit verallgemeinerten symbolischen Realitäten pathologisch und regressiv sind.

Die gegenwärtige religiöse Gärung in Amerika ist stark und beständig. Die kritische Kommentierung reichte von der Behandlung der betreffenden Bewegungen als Trivialisierung der Religion im modernen Amerika bis zu Bedenken wegen der angeblich unerwünschten Auswirkung solcher Religionsformen auf soziale Verhaltensweisen, ja bis zu ihrer Charakterisierung als psychopathologische Phänomene. Ein großer Teil dieser negativen Beurteilungen hat seinen Ursprung in der zugrundeliegenden Prämisse von der unvermeidlichen Säkularisierung der modernen Gesellschaft. Ein Jahrhundert ständig zunehmender Säkularisierung hat zur Entwicklung einer weit verbreiteten Norm geführt, die besagt, eine realistische oder legitime oder «gesunde» Religion sollte die rationalen, humanistischen, sozialen Anliegen betonen und intuitive, emotionale oder supranaturale Motive so weit wie möglich in den Hintergrund stellen. Die neuen Religionen fügen sich nicht in dieses Bild ein. Daher werden sie entweder als nicht wirkliche Religionen angesehen oder bzw. und als ungesunde Lebensbedingungen für ihre Anhänger, die Gesellschaft oder beides.

So bringen Kontroversen über heutige alternative Religionen Konflikte zwischen *widerstreitenden Menschenbildern* mit sich. Wir haben dargelegt, daß die oben besprochenen Kritiken der neuen Religionen als sozial regressiv oder psychopathologisch von dieser oder jener Form der Säkularisierungshypothese als unausgesprochener Voraussetzung abhängen. Nach unserer Meinung kann eine Interpretation persönlicher Einlassung auf diese Gruppen als Wirkung einer «Gehirnwäsche» oder irgendeines pathologischen Syndroms nur dann als vernünftigerweise vertretbar angesehen werden, wenn man einer der Säkularisierungshypothesen zugrundeliegenden Annahme unbeschränkte Gültigkeit einräumt, nämlich daß die weitverbreitete Anerkennung des Weltbildes des wissenschaftlichen Humanismus eine historische Notwendigkeit sei.

Abschließend möchten wir eine alternative Betrachtungsweise der zeitgenössischen neuen religiösen Bewegungen vorschlagen. Unsere Auffassung gründet sich auf die Webersche Analyse des Prozesses der *Rationalisierung* in der sozialen Welt und der verschiedenen Typen des Rationalismus in der westlichen Kultur. Wir bestreiten die Annahme, die Herrschaft des «wissenschaftlichen» Weltbildes und die damit zusammenhängenden Menschenbilder seien al-

lein und einzig legitim und darüber hinaus eine historische Notwendigkeit.

Wir finden Max Webers Analyse hervorragend für die Fragenkomplexe, die hier zur Debatte stehen, weil er sein Hauptaugenmerk auf den Vorgang der Rationalisierung richtet. Er begrenzt die Entwicklung auf den modernen Rationalismus, anerkennt ihn aber *nur als eine von mehreren möglichen Formen des Rationalismus*, die allesamt in der sozialen Welt wirksam sind. In seinen Ausführungen über die protestantische Ethik macht Weber das Vorhandensein zweier weiterer Sphären deutlich, die zu Beginn des modernen Zeitalters für die Wirkungen einer Durchdringung durch den Rationalismus offen waren. Wolfgang Schluchter[21] charakterisiert diese möglichen Typen von Rationalismus als «ethisch-metaphysischen» und als «praktischen» Rationalismus. Beide stehen neben dem vertrauteren naturwissenschaftlich-technischen Rationalismus.

Tatsächlich kam es Weber in seiner Arbeit über die *Protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus* ganz besonders darauf an, aufzuzeigen, wie die Spaltung zwischen dem *wissenschaftlich-technischen* und dem *ethisch-metaphysischen* Rationalismus im Westen die Bildung jenes eigenen Typs des westlichen *praktischen* Rationalismus ermöglichte. Die besagte Trennung führte folgerichtig zur Schaffung sozialer Formen und individueller Verhaltensweisen, die ihrerseits verantwortlich sind für Entwicklung und Verbreitung des unternehmerischen Kapitalismus in Nordeuropa und in den Vereinigten Staaten.

Weber hat nicht allein auf die Bedeutung dieser entscheidenden Trennung ursprünglich eine Einheit bildender Formen des Rationalismus aufmerksam gemacht; er hat auch dargelegt, wie dieser besondere und eigene Ausdruck des technischen Rationalismus dahin tendiert hat, die Bedeutung eines nun transzendenten ethisch-metaphysischen Rationalismus in der modernen Gesellschaft abzubauen. Die drei Typen von Rationalismus, die von Weber umrissen wurden, erwiesen sich nicht allein als verschieden; sie tendierten vielmehr, als sie einmal verschieden waren, dahin, sich voneinander unabhängig zu entwickeln, wobei jeder seiner eigenen inneren Logik und Gesetzlichkeit folgte.

Diese Darstellung von Webers Analyse tritt in einen Zusammenhang mit der zeitgenössischen Problematik, die durch die Verfechter der Säkularisierungshypothese aufgebrochen ist. Die Analyse religiöser Phänomene gemäß den Grundsätzen und Regeln der positiven Wissenschaft auf den Grundlagen eines modernen wissenschaftlichen Rationalismus hat eine derart beherrschende Stellung im modernen Denken errungen, daß es die Ansprüche und Behauptungen *jedes* ethischen Rationalismus in den Bereich des Trivialen und des Fanatismus verweist, wobei er auf immer in den belanglosen Raum des Außerweltlichen verbannt wird.

Wir möchten eine alternative Deutung der derzeitigen religiösen Phänomene nahelegen. Das Auftauchen neuer Religionen läßt sich ohne weiteres als Auswirkung einer verbreiteten Erkenntnis der Inadäquatheit des wissenschaftlich-technischen Rationalismus als einzigen Orientierungsmittels für das moderne soziale Leben, wie sie in manchen Gesellschaften des Westens aufgebrochen ist, deuten und erklären. Diese Erkenntnis – so kann man argumentieren – liegt hinter dem, was in den fünfziger Jahren als politischer Radikalismus auf den Plan trat und nun weitergeht in einigen der neuen Bewegungen, die damit als Überbleibsel der Subkulturen der sechziger Jahre in unseren heutigen Gesellschaften betrachtet werden können.

Die Annahme, die der normativen Säkularisierungstheorie zugrunde liegt, nämlich daß die ausschließliche Vorherrschaft des wissenschaftlichen Rationalismus für die moderne Kultur sowohl notwendig als auch unvermeidlich sei, ist anfechtbar. Alle die oben untersuchten Stellungnahmen setzen ganz offenbar voraus, daß die Anhängerschaft in neuen religiösen Bewegungen ihren Gläubigen notwendig eine ungesunde Perspektive die Rolle der Vernunft im persönlichen wie im Gemeinschaftsleben betreffend vermittelt. Doch angesichts der offenbaren Herrschaft der technischen Rationalität in der westlichen Kultur – mit ihrer Eingrenzung der Ratio selbst – und der Entfremdungseffekte dieser Herrschaft für den einzelnen und die Gesellschaft, kann der Aufruf der neuen religiösen Gruppen zu etwas «anderem» durchaus als etwas Gesundes und Prophetisches betrachtet werden. Eine Auswirkung der Reduzierung der «Ratio» auf die «wissenschaftlich-technische» Vernunft ist die Verdunkelung der Rolle der Werte im sozialen Leben. Dadurch verbleibt der gesamte Bereich des Ausdrucksverhaltens faktisch *ohne jede Strukturierung durch Werte*. Dieser Bereich ist durch geistlose Konsumverfallenheit einer irrationalen

Determinierung überlassen. Die neuen Religionen öffnen in ihrem Aufruf zu einer *transrationalen Vorstellungs- und Symbolwelt* zumindest die Möglichkeit einer Reintegration von Werten und praktischen rationalen Orientierungen[22]. Ob besondere Gruppen dieses Ziel erreichen oder nicht, ist natürlich die Frage.

Nach unserer Meinung genügt die bisher geleistete Forschungsarbeit nicht, um Unterschiede zu machen zwischen Bewegungen auf der Grundlage der ethischen Möglichkeiten, die in ihren Ritualen, Glaubensinhalten und Menschenbildern gegeben sind. Nicht alle «neuen Religionen» bieten gültige Alternativen zur technokratischen Gesellschaft. Doch das leistet die humanistische Religion der kulturellen Hauptströmung auch nicht. Forschungen sollten ihr Hauptaugenmerk auf die Elemente in den genannten Religionssystemen richten, die eine Wiederbelebung von Religion fördern. Eine allzu allgemeine Orientierung – gleich der der oben zitierten Kritiken, die im Grunde auf einer normativen Option zugunsten der Säkularisierungsthese verharren – wird die gegenwärtigen Alternativen eher verdunkeln als erhellen.

[1] Siehe D. Kelley, Why the Conservative Churches are Growing (New York 1972).

[2] Ein Überblick über die letzten zehn Jahre ergibt in evidenter Weise, daß sowohl mystische als auch evangelikale Bewegungen weder kurzlebige noch marginale Phänomene sind. Siehe z. B. W. Roof und C. Hadaway, Shifts in Religious Preference in the Mid-seventies: Journal for the Scientific Study of Religion 16 (1977) 317–321; Andrew Greeley, Sociology of the Paranormal. A Reconnaissance (Sage, Beverly Hills).

[3] R. Wuthnow, Experimentation in American Religion (University of California, Berkeley).

[4] B. Wilson, Contemporary Transformations of Religion (Oxford 1976) 96.

[5] AaO. 96.

[6] C. Lasch, The Culture of Narcissism (New York 1979); deutsch: Das Zeitalter des Narzißmus (Verlag Steinhausen, München 1980).

[7] Siehe z. B. J. Fichter, The Trend to Spiritual Narcissism: Commonweal 105 (1978) 169–172.

[8] E. Schur, The Awareness Trap (New York 1976).

[9] H. Drietzel, On the Political Meaning of Culture: Birnbaum (Hg.), Beyond the Crisis (New York/Oxford 1977) 83–132.

[10] P. Martin, The New Narcissism: The Trouble with the Human Potential Movement: Harpers 251, 45–46.

[11] D. Yankelovich, New Rules in American Life: Psychology Today (April 1981) 76–78.

[12] B. Johnson, A Sociological Perspective on the New Religions: T. Robbins und D. Anthony (Hg.), In Gods We Trust (New Brunswick 1981) 51–66.

[13] T. Nordquist, Ananda Cooperative Village (Uppsala 1978).

[14] Wuthnow, aaO.

[15] R. Wuthnow, Political Aspects of the Quietistic Revival: T. Robbins und D. Anthony, aaO. 229–242.

[16] Siehe T. Robbins, D. Anthony und J. Richardson, Theory and Research on Today's ‹New Religions›: Sociological Analysis 39, 95–122.

[17] E. Shapiro, Destructive Cultism: American Family Physician 15, 80–83.

[18] Ein Autor hat die frühe Christenheit mit dem Kommunismus verglichen: E. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety (New York 1963) 133–134.

[19] Siehe T. Robbins und D. Anthony, Deprogramming Brainwashes and the Medicalization of Deviant Religious Groups: Social Problems 29, Februar 1982; D. Anthony, J. Needleman und T. Robbins, Conversion, Coercion and Commitment in New Religious Movements (im Druck bei Crossroad, New York).

[20] F. Conway and J. Siegelman, Snapping (New York 1978).

[21] W. Schluchter, The Paradox of Rationalization: G. Roth und W. Schluchter, Max Weber's Vision of History (University of California, Berkeley 1979).

[22] Mit Recht werden transrationale oder transpersonale Phänomene häufig als prärational oder präpersonal gedeutet; siehe z. B. K. Wilber, The Pre/Trans Fallacy: Re-Vision 3 (1980) 51–72.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

DICK ANTHONY

Psychologe und «Research Associate» am Center for the Study of New Religious Movements der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien. Außerdem betreibt er eine Privatpraxis für transpersonale körperorientierte Psychotherapie. Leiter verschiedener Forschungsprojekte über die Auswirkungen neuer religiöser Bewegungen auf die geistige Gesundheit. Umfangreiche Veröffentlichungen zu diesen Themen, u.a.: (als Hg. zusammen mit Thomas Robbins) In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America (Transaction 1981); (als Hg. zus. m. Thomas Robbins und Jacob Needleman:) Conversion, Coercion, and Commitment in New Religious Movements (erscheint demnächst bei Crossroads); (als Autor zus. m. Thomas Robbins und Robert Bellah:) Between Religion and the Human Sciences (in Vorbereitung; erscheint bei University of California Press).

THOMAS ROBBINS

Religionssoziologe am Sociology Department der Central Michigan University in Mount Pleasant, Michigan. Als Mitherausgeber und Mitautor zusammen mit Dick Anthony

(siehe die obigen bibliographischen Angaben!), Jacob Needleman und Robert Bellah tätig. Außerdem Autor zahlreicher Zeitschriftenartikel, u.a.: Church, State and Cult: Sociological Analyst, Fall, 1981; Deprogramming, Brainwashing and the Medicalization of Deviant Religious Groups: Social Problems, February, 1982.

PAUL ANTHONY SCHWARTZ

Project Director des Center for the Study of New Religious Movements an der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien. Doktorand dieses Instituts für das Gebiet «Religion und Gesellschaft». Er erforschte die Gepflogenheit religiösen «Zeugnisablegens» in verschiedenen neuen religiösen Gruppierungen in Québec und arbeitet derzeit (zus. m. James McBride) an einem Buch über die «Moralische Mehrheit in den Vereinigten Staaten». Anschrift von Prof. Dick Anthony, Prof. Thomas Robbins und Prof. Paul Anthony Schwartz: The Graduate Theological Union, Center for the Study of New Religious Movements, 2465 LeConte Avenue, Berkeley, Cal. 90007, USA.

John Coleman

Die religiöse Bedeutung neuer religiöser Bewegungen

Es hätte etwas Künstliches und Willkürliches an sich, wollte man die beiden Kategorien der kulturellen und der religiösen Bedeutung neuer religiöser Bewegungen voneinander trennen. Wie Paul Tillich uns in seinem vielberedeten Dictum sagt, ist «die Religion die Substanz der Kultur und die Kultur die Form der Religion». Deshalb sind die Fragen, die Anthony, Robbins und Schwartz in ihrem Aufsatz in diesem Heft aufwerfen, wichtig, um über die religiöse Bedeutung der neuen religiösen Bewegungen sich ein sachkundiges Urteil bilden zu können. Sind sie Vorläufer einer neuen Reformation des religiösen Bewußtseins in Parallele zum Aufkommen der protestantischen Ethik im 16. Jahrhundert? Sind sie im Grunde Begleiterscheinungen einer weiteren Säkularisierung und Privatisierung der Religion in Entsprechung zu einem Marktmodell alternativer Konsumreligionen?[1]

Die neuen religiösen Bewegungen als Herausforderung für das Christentum

Die neuen religiösen Bewegungen stellen für die christlichen Hauptkonfessionen eine weltweite Herausforderung dar. Sie sind in rascher Zunahme begriffen. Gegenwärtig umfassen sie 2,2% der Weltbevölkerung, ca. 96 Millionen. Die Zahl ihrer Anhänger übertrifft schon jetzt die des Judentums und wird um das Jahr 2000 annähernd ebenso groß sein wie die der östlichen Orthodoxie[2]. Aus verschiedenen soziologischen Studien geht hervor, daß sie bei der Rekrutierung junger Mitglieder und insbesondere bei der Gewinnung von Anhängern unter unkirchlich Gesinnten erfolgreicher sind als die Großkirchen[3].

Wie die Herausgeber dieses Heftes im Vorwort hervorheben, muß man zwischen verschiedenen Typen und Formen neuer religiöser Bewegungen unterscheiden. Eklektische Gurus wie James Jones und Bhagwan Shree Rajneesh sollten nicht westlichen Importen echter östlicher Religionsformen wie Zen, Buddhismus, Sufismus und Joga gleichgestellt werden. Dem vorliegenden Aufsatz geht es vor allem um die religiöse Herausforderung der christlichen Hauptbekenntnisse durch authentische Formen von Neoorientalismus. Er wird auch eine geeignete Antwort von seiten der Kirchen vorgeschlagen. Wenn ich von der Herausforderung der Hauptmasse des Christentums durch das explosionsartige Aufkommen neuer Religionen spreche, nehme ich nicht naiverweise an, daß das Christentum, falls es eigene Formen des Ashram, des Zen-Zentrums oder des Guru übernähme, sich mit Erfolg um die Gewinnung solcher Menschen des Westens bemühen könnte, die sich jetzt neuorientalischen Religionen anschließen. Es besteht absolut kein soziologischer Beweisgrund, um dies als eine treffsichere Möglichkeit anzura-

ten. Die grundlegende religiöse Forderung an das Christentum ist die, Elemente seiner eigenen Tradition – falls sie verlorengegangen sind – zurückzugewinnen, ob nun diese Zurückgewinnung bei der Rekrutierung neuer junger Anhänger größeren Erfolg mit sich bringt oder nicht.

Meines Erachtens stellt der Neoorientalismus an das offizielle Christentum eine doppelte Forderung. Erstens einmal konfrontiert ein blühender Neoorientalismus im Westen (auch wenn er bloß eine kleine Minderheit von ungefähr ein bis zwei Prozent der Bevölkerung ausmacht) Europa und Nordamerika direkt mit dem sich gebieterisch aufzwingenden Dialog zwischen dem Christentum und den Weltreligionen. Dieser darf nicht mehr lediglich Sache der christlichen Minderheiten in Japan, Sri Lanka und Indien bleiben. In seinem Aufsatz über den Dialog zwischen dem Buddhismus und dem Christentum in Japan faßt Jan van Bragt diese erste Forderung in das Urteil zusammen: «Insoweit sie wirklich zu diesem Bewußtsein im Christentum beitragen und damit zur Einbeziehung der Gesamtkirche in das Gespräch mit anderen Religionen, sind diese Bewegungen als ein Segen anzusehen.» Viele Religionswissenschaftler betrachten diesen Dialog zwischen den Weltreligionen als den nächsten entscheidenden Schritt im menschlichen Bewußtsein, der nach der Schaffung dessen ruft, was Wilfred Cantwell Smith als «eine Welttheologie» bezeichnet hat[4]. Leider hat bis jetzt keines der christlichen Hauptbekenntnisse im Westen eine umfassende, bündige Antwort auf die Betätigungen der neuen Kulte und religiösen Bewegungen ausgearbeitet[5].

Die zweite religiöse Forderung kommt mehr von den neuorientalischen Religionen mit monastischen, Guru- oder esoterischen Traditionen als von «bhakti»-Religionen wie z. B. Meher Baba, die von hauptsächlich devotionaler Form sind. Einer der scharfsinnigsten und fachkundigsten Erforscher der neuen religiösen Bewegungen in Nordamerika und Europa, Jacob Needleman, legt in einem kürzlich erschienenen Buch «Lost Christianity» («Verlorengegangenes Christentum»)[6] diese zweite Forderung nachdrücklich dar. Der Titel, den Needleman seinem Buch gegeben hat, weist auf seine These hin, daß Elemente des echten Christentums abhanden gekommen sind. Needleman unterscheidet zu diesem seinem Zweck zwischen dem Christentum als einer Weltorganisation und dem Christentum als einem inneren geistlichen Pfad. Indem er sich auf das zweite konzentriert, stellt er die Frage nach der Kraft des Christentums als eines «Weges» mit Umgestaltungsfähigkeiten, arteigenen Praktiken und einer entwickelten subtilen und geschmeidigen esoterischen Tradition, welche diejenigen, die in sie eingeweiht werden, befähigt, ein ganz tiefes Wissen um das eigene Ich, um die Welt, den Mitmenschen und um Gott zu entdecken. Als ein innerer Pfad mit Umgestaltungskraft sollte das Christentum umfassen: 1) eine spezifische Reihe von Praktiken; 2) Formen inneren Erkennens; 3) Initiationsstufen und 4) eine esoterische Tradition.

Needleman folgt dem Beispiel des Apostels Paulus, des Klemens von Alexandrien und des Origenes und schlägt eine Form christlicher Gnosis vor, die er vom klassischen heidnischen Gnostizismus streng unterscheidet. Insbesondere würde eine christliche Gnosis nicht um das Selbstbewußtsein in Isolierung kreisen, sondern um das Selbst in der neuen Perspektive des umgestaltenden Lebens in Christus. Christliche Gnosis würde zudem das Heil nicht in die Erkenntnis, sondern in die Glaubensantwort auf die zuvorkommende Gnade Gottes in Christus verlegen. Christliche Gnosis würde überdies jede Auffassung zurückweisen, wonach das Heil auf eine schmale Elite einer kognitiven Minderheit beschränkt bliebe. Sie wiese auch den absoluten ontologischen Dualismus zurück, der den heidnischen gnostischen Systemen innewohnt. Der christliche Glaube erhebt jedoch den Anspruch, eine umgestaltende Praxis und Gnosis zu sein.

Needleman macht sich auf die Suche nach «dem Christentum, das wirkt, das in der menschlichen Natur eine wirkliche Veränderung, eine wirkliche Umgestaltung hervorbringt»[7]. Er beklagt sich über die überall vorhandenen Kulturformen des westlichen Christentums. «Die Religion bestand mehr in Worten, Ermahnungen und Philosophie statt in einer praktischen Anleitung, um die Wahrheit der Lehren unmittelbar zu erfahren.»[8] Zu letzterem bedarf es einer Praxis, die zu einer spezifischen Erfahrung und tiefer Erkenntnis seiner selbst, der Beziehung zwischen sich und Gott sowie zwischen sich und der Welt unter Gott und schließlich Gottes selbst führt.

Zu einer authentischen Praxis des Christentums als einer umgestaltenden Religion gehören vielfältige praktische Techniken, um das Gespür für Selbsttäuschung und egoistische Triebe zu stärken und Wege zu finden, um die Hindernis-

se, welche das Ego der Vereinigung mit Gott entgegensetzt, zu beseitigen. Positiver gesehen, gehören dazu Methoden, um die Achtsamkeit und Aufmerksamkeit zu fördern, so daß wir «in allen Verhältnissen und in jedem Moment in uns sowohl die ewige Gegenwart als auch das gefallene Ego erfahren»[9]. Wie aus diesem letzten Zitat erhellt, verschreibt sich Needleman nicht einem Monismus.

Needleman macht der christlichen Praxis den Vorwurf, diese Ziele nicht zu erreichen. Das Christentum spreche wohl die erhabenste Sprache der Vereinigung mit Gott, sehe aber nicht die nötigen Mittel vor, um auf sie zu disponieren. Es bediene sich einer Terminologie, die wohl an die herkömmliche Dreiheit des Läuterungs-, Erleuchtungs- und Vereinigungsweges gemahne. Doch wo sind diese Wege geschmeidig in kraftvolle Schulen der Gebetspraxis eingebettet? Sind sie nicht zu Elementen des Redens aus der Vergangenheit geworden, dem es an Fachleuten fehlt, welche die Anfänger den Weg geleiten könnten, der ihrem einzigartigen Temperament und Entwicklungsstadium entspräche?

Um an dieses Problem heranzugehen, führt Needleman den Begriff «Zwischenchristentum» *(intermediate Christianity)* ein. Es gibt Stufen der christlichen Erfahrung und Praxis und muß sie geben (diese Stadien brauchen nicht unbedingt Stufen des Begnadetseins zu sein). Eine erste Stufe bildet die anfängliche Anstrengung «zu erwachen», und eine zweite Stufe besteht in der Bewegung, die Vereinigung mit Gott zu erlangen oder darauf zu disponieren. Um zu einem umgestaltenden Wissen um Gott zu gelangen, ist es nach Ansicht Needlemans zuvor notwendig, ein «in sich geeintes Selbst», eine «in sich geeinte Seele» als Zwischenstufe zwischen dem Ego und Gott zu erreichen. Nach dem Ringen (ist es je wirklich zu Ende?), die Selbsttäuschungen und Triebe des Ego zu überwinden, lernt man, konzentrierter, aufmerksamer, kontemplativer zu sein. Wenn die mystische Vereinigung mit Gott Frucht tragen soll, muß das Selbst, die «Seele» in sich geeint sein. Obwohl er sich wiederholt mit christlichen Spiritualen besprach und öfters Klöster besuchte, fand Needleman nicht die Verkörperungen der abgestuften Ebenen der christlichen Praxis, nach denen er suchte als nach einem Gegenstück zu den ausgeklügelten spirituellen Psychologien und Meditationsmethoden, die er in mehreren neoorientalischen Gruppen, die er studierte, antraf.

«Man wird von Dingen wie Wahlfreiheit, klarer Intelligenz und Willensgüte nicht als von vorgegebenen Grundzügen unseres Wesens, sondern als von Ergebnissen innerer Zucht sprechen müssen.»[10] Ein richtiges Menschsein, das fähig ist, den Ruf Gottes zur Vereinigung mit ihm wahrzunehmen und auf ihn anzusprechen, geht nicht aus der bloßen Natur, dem Gegebensein unserer Existenz hervor, sondern ist das Ergebnis einer Praxis der Aufmerksamkeit. Und diese Praxis ist nach Meinung Needlemans dem Christentum abhanden gekommen.

Der Nutzen esoterischer Traditionen liegt darin, daß sie geschmeidige und subtile Weisen darstellen, sich auf die Energie im eigenen Innern zu konzentrieren, indem sie Energien der Zersplitterung und Zerstreuung in Ego, Energien der Aufmerksamkeit und Bewußtheit in das konzentrierte, in sich einige Selbst und die umgestaltenden Energien des Sich-der-Einwirkung-Gottes-Unterziehens verwandeln. «Nicht einmal Gott kann jemand helfen, der keine Aufmerksamkeit aufbringt.»[11] Dieser Satz, der einer esoterischen Tradition entspricht, beschwört für viele Menschen des Westens die Gefahren des Elitentums und der Gnostik herauf. Doch nur eine gnostische Tradition ist geschmeidig genug, um Ideen und Methoden auf die entsprechende Entwicklungsstufe jedes Anfängers und Eingeweihten abzustimmen und Praktiken auszuarbeiten, die auf die charakteristischen Tugenden und Fehler des jeweiligen Anfängers zugeschnitten sind.

Esoterische Traditionen wollen nicht das Mißverständnis aufkommen lassen, daß das Bewußtsein und die Erfahrung der Vereinigung mit Gott ganz die gleichen seien, ob nun jemand den Pfad des Kampfes gegen die Selbsttäuschungen und Triebe des Ego überhaupt noch nicht betreten hat oder ob jemand sich bemüht, ein konzentriertes Selbst zu erreichen, oder ob jemand die Vereinigung mit Gott schon erfährt. Needleman behauptet: «Das dem Christentum abhanden gekommene Element sind die spezifischen Methoden und Ideen, die uns erstens das untermenschliche Niveau vor Augen führen können, auf dem wir gegenwärtig existieren, und uns zweitens der Ebene entgegenführen können, auf der die Lehren Christi in der Tat statt in der Einbildung befolgt werden können.»[12]

Needleman ist sich bewußt, daß die Forderung, welche die neuen Religionen an das Christentum stellen, nicht einfach in der Aufforde-

rung besteht, die mystischen Texte der geistlichen Tradition des Westens wiederaufleben zu lassen. Mehr als Texte sind lebendige geistliche Führer und eine konkrete Praxis notwendig, die auf die Stufen der christlichen Initiation in das Leben Gottes achten. Zudem unterscheidet Needleman sorgfältig zwischen den Methoden und der Praxis des Neoorientalismus als geistlichen Pfaden auf der einen und den ausdrücklichen (oft gnostischen) Ontologien ihrer Lehren auf der anderen Seite. Diese Behauptungen laufen jedoch einer weitverbreiteten Abneigung des Westens gegen jede Idee von Hierarchie, Bewußtseinsstadien oder esoterischen Traditionen direkt zuwider[13]. Das Streben nach Öffentlichkeit, Universalisierbarkeit und Gleichschaltung machen das westliche Denken blind für jede Gültigkeit esoterischer Traditionen.

In einem noch unveröffentlichten Werk «Intimacy as Heuristic Theme in Understanding Japanese Religion» zeigt ein Philosoph, Thomas Kasulis, den engen Zusammenhang zwischen «innerer Erkenntnis» und Esoterik. Auf japanische buddhistische Texte gestützt entwickelt Kasulis seinen Kernbegriff «innere Erkenntnis» im Gegensatz zum gewöhnlichen diskursiv erklärenden Erkennen (unmittelbare Assimilation statt Erklärung). Kasulis kontrastiert diese beiden Erkenntnisweisen wie folgt:

1. Inneres Erkennen ist eher personal als öffentlich. Diskursives Erkennen hingegen ist eher öffentlich und universalisierbar als personal.

2. Inneres Erkennen enthält eine andere Weise der Selbstreflexion als das diskursive Erkennen. Im innern Erkennen wird das Ich mehr unter der Rubrik der partizipierenden Zugehörigkeit – in Relation – wahrgenommen als im gewöhnlichen distanzierenden Modus Ich einerseits gegenüber dem Objekt des diskursiven Erkennens andererseits. Inneres Erkennen ist tief partizipatives Erkennen.

3. Im innern Erkennen werden Erkennen und Fühlen miteinander verbunden, um einen einheitlichen Modus zu schaffen. Das Verstehen kommt mehr vermittels einer Erfahrung des partizipativen Modus zustande als durch experimentierendes «Kontrollieren» des Objekts oder der Gegebenheiten zum Verständnis.

4. Tief inneres Erkennen schließt eine Dimension des Leibhaften in sich. Es ist ebenso praktisch und leibhaftig wie das theoretische Wissen. So wie bei anderen verleiblichten praktischen Erkenntnissen, bei Fähigkeiten wie z. B. Skifahren oder Schachspielen, können nur Eingeweihte die feineren Punkte der Praxis völlig verstehen. Nichteingeweihte und Nichtfachkundige in diesen Fertigkeiten werden das Gespräch der Fachleute nicht verstehen oder, noch schlimmer, mißverstehen.

Kasulis bemerkt, daß das japanische Schriftzeichen für Innerlichkeit in seiner Wurzel *mitsu* verschiedene Bedeutungen miteinander verbindet. Diese linguistische Wurzel beschwört die Ideen der Intimität und Abgeschlossenheit und zugleich die des Geheimen, Privaten, Nichtöffentlichen herauf. Kasulis bezieht die beiden Begriffe Intimität und Esoterik in der japanischen Tradition aufeinander. Zwei Zitate aus seinem Werk können dies veranschaulichen. «Inneres Erkennen geht nicht diskursiv schrittweise vor. Aus diesem Grund läßt es sich nicht so denken und nachzeichnen, wie das bei den meisten anderen Erkenntnisformen möglich ist. Man erwirbt sich ein inneres Wissen dadurch, daß man bei einem Meister diszipliniert in die Lehre geht. Zudem erlernt man es durch praktische sowie intellektuelle Tätigkeit.»[14] Und: «Inneres Wissen ist nicht diskursiv, läßt sich nicht intellektuell beibringen und ist das Ergebnis einer disziplinierten psychophysischen Trainingsmethode.»[15]

Ich möchte behaupten: Die Grundforderung der neuen religiösen Bewegungen, zumal der neuorientalischen esoterischen Traditionen, an das Christentum wurzelt in dieser Beziehung zwischen einer eigentlich «inneren» Erfahrung und Erkenntnis seiner selbst, der Ich-Gott-Beziehung und Gottes einerseits und den unerläßlichen esoterischen Traditionen der Initiation und Praxis, welche die Erfahrung echter Umgestaltung des Menschen verschaffen, andererseits. Alle jungen Menschen des Westens, die Daniel O'Hanlon bei der in diesem Heft dargestellten Forschungsarbeit interviewte, vermißten in ihrem Kontakt mit dem westlichen Christentum eine echt experimentelle praktische Kenntnis eines Weges zur Umgestaltung. Das westliche Christentum war, vielleicht mit Recht, esoterischen Traditionen gegenüber mißtrauisch. Dennoch haben solche während der ganzen Geschichte des Christentums geblüht, zwar nicht so sehr in Büchern, aber in lebendigen Schulen der Jüngerschaft und der Initiation. Trotz der Gefahren, die in esoterischen Traditionen lauern, z. B. elitäres Gehabe, Möglichkeit der Manipulation und des Betrugs, das Problem, einen wahren

Guru von einem falschen zu unterscheiden, hat sich in fast allen Weltreligionen irgendeine Spielart der esoterischen Tradition gebildet. Das Esoterische bleibt in den östlichen Religionen ein starkes Element.

Eine gewisse Form des Esoterischen scheint sich mit zu allen Zeiten wirksamen religiösen, ja christlichen Anliegen zu treffen. Damit, daß das westliche Christentum jeglichen Sinn für das Esoterische und für die Abgestuftheit der christlichen Praxis (mit Methoden, die auf diese verschiedenen Stufen zugeschnitten sind) verlor, ist es vielleicht auch um die Befähigung gekommen, den Menschen zu einer geschmeidigen, trefflich ausgedachten inneren Erkenntnis ihrer selbst und Gottes zu verhelfen. Meines Erachtens sollte die entscheidende religiöse Forderung der neuen religiösen Bewegungen an das offizielle Christentum uns veranlassen, uns von neuem mit der Beziehung zwischen esoterischen Traditionen, «innerer» Selbst- und Gotteserkenntnis und einem Christentum, das «wirkt» (das den Menschen tatsächlich behiflich ist, die Umgestaltungskraft des Christentums als eines Weges zur inneren Sammlung und Einigung direkt zu erfahren) zu befassen. Nicht jede Esoterik schließt Gnostizismus und Elitentum in sich oder die Behauptung, das Heil werde durch Gnosis erlangt. Indem das westliche Christentum den Sinn für eine entwickelte Esoterik und Stufen der christlichen Initiation verlor, geriet es möglicherweise in eine «platte», undifferenzierte Gleichmacherei, die eine volle Vereinigung mit Gott verheißt, aber dabei nicht geeignete Methoden für die verschiedenen Stadien der geistlichen Entwicklung bietet. Es schenkt Pfaden und Methoden des religiösen Bewußtseins, die auf diese Stadien abgestimmt sind, keine Beachtung.

Die Antwort der Kirchen auf die Herausforderung durch die neuen Religionen

Wie schon bemerkt, haben die Großkirchen bis heute keine umfassende Analyse der neuen Religionen und keine Antwort auf sie ausgearbeitet. In den Vereinigten Staaten haben sich hauptsächlich fundamentalistische evangelikale Gruppen eine folgerichtige Antwort und Strategie zurechtgelegt, um sich mit Kulten und den neuen religiösen Bewegungen zu befassen. Ich möchte in diesem Abschnitt meines Aufsatzes zwei vorgeschlagene Antworten auf die neuen religiösen Bewegungen kritisch begutachten und dann eine dritte, vielleicht besser geeignete Antwort für die Kirchen vorschlagen.

Der erste Vorschlag ist ein mir vertrauter. In meiner Heimatstadt hat die «Berkeley Christian Coalition», eine zur Hauptsache fundamentalistische Gruppe evangelikaler Kirchen, die Universitätsstudenten in Berkeley und Mitglieder der Drogen- und Gegenkultur zum Ziel besonderer Evangelisationsbemühungen gemacht. Die «Berkeley Christian Coalition» fördert ein «Spiritual Counterfeits Project», das die jungen Menschen vor den Gefahren der verschiedenen Kulte warnt, die im Gebiet von San Francisco tätig sind. Sie hat beispielsweise die Einführung der Transzendentalen Meditation in das öffentliche Schulsystem Kaliforniens beim Gericht mit Erfolg angefochten. Sie argumentierte in juristischer Knappheit, daß die Transzendentale Meditation unentwirrbar in der hinduistischen religiösen Kosmologie wurzele. Ihre zwangsweise Einführung in die Schulen stelle deshalb eine Verletzung der von der amerikanischen Verfassung vorgesehenen Praxis der Trennung von Kirche und Staat dar.

Wie die vom «Spiritual Counterfeits Project» herausgegebenen Flugblätter und weiteren Schriften schreiben, geht dieses Projekt darauf aus, neue religiöse Bewegungen zu widerlegen und gegen sie Stellung zu nehmen. Das «Spiritual Counterfeits Project» sieht sämtliche Kulte als falsch, schlimm, als das Werk des Antichrists an. Sein erklärtes Ziel ist es, «die Christen zu befähigen, die Psychologie, die Philosophie und die religiösen Dimensionen der gegenwärtigen Explosion zu verstehen und so das Mystische zu entmystifizieren.»

Drei Hauptschwierigkeiten verwehren es mir, dieses im Grunde polemische Vorgehen des «Spiritual Counterfeits Project» zu übernehmen. Erstens verkörpert es eine charakteristisch fundamentalistische Abneigung gegen jede Form von Mystik. Die Mystik ist aber auch etwas genuin Christliches. Zudem darf man nicht, wie dieses Projekt es tut, sämtliche «Kulte» in den gleichen Eimer werfen, als ob die Vereinigungskirche von Moon oder Hare Krishna ganz das gleiche seien wie disziplinierte Traditionen, die Weltreligionen entnommen und von Tibet, Indien oder Japan in den Westen verpflanzt worden sind. Zweitens verwehrt die evangelikale fundamentalistische Antwort die Annahme, daß auch außerhalb des Christentums Heil geschehen kann und tatsächlich geschieht. Diejenigen aber, die den

christlichen Gott auch in anderen Weltreligionen am Werk sehen, können nicht ohne weiteres annehmen, daß sämtliche nichtchristlichen Formen von Religion ipso facto falsch seien! Drittens bedient sich das «Spiritual Counterfeits Project» einer polemischen Apologetik, die ihm als geeigneter Weg erscheint, um sich an diejenigen zu richten (vielleicht besser gesagt: sie zu richten!), die beschlossen haben, sich nichtchristlichen Bewegungen anzuschließen. In einer Ära des Dialogs unter den Weltreligionen erscheint dieses Vorgehen als von vornherein ungeeignet.

Meine im Grunde vorhandene Sympathie mit der Haltung des «Spiritual Counterfeits Project» angesichts einer weitverbreiteten geistlichen Ignoranz im Westen und der Anziehung, die autoritäre oder zerstörerische Kulte in Nordamerika und Europa auf viele junge Menschen ausüben, ist in der Frage enthalten, die im Titel der Gruppe liegt. Selbstverständlich müssen wir als eine christliche Kirche einen Weg finden, um «Fehlformen des Spirituellen» von echteren Formen des Neoorientalismus zu unterscheiden, und wir müssen darauf bedacht sein, um die leicht zu beeindruckende Jugend vor selbstzerstörerischen Systemen zu warnen, z. B. vor dem eines James Jones aus Jonestown, oder vor den fragwürdigen Praktiken außerordentlich «eklektischer» Gurus wie Bhagwan Shree Rajneesh. Da der Buddhismus, der Hinduismus und der Islam sich im Lauf einer langen Geschichte mit dem Problem der «Fehlformen des Spirituellen» im Gegensatz zu echten Äußerungen der Tradition auseinandergesetzt und sich dabei ihrer eigenen inneren Kriterien bedient haben, müssen wir uns, um zwischen verschiedenen Bewegungen zu unterscheiden und sie zu beurteilen, an Kriterien halten, die wir den großen Welttraditionen selbst entnehmen. Jede von ihnen hat ihr eigenes Kriteriensortiment aufgrund kanonischer Schriften, traditioneller Stammbäume von Gurus, eingebauter Theorien über Selbsttäuschung und von Methoden, um ihren transzendenten Glauben auf die menschliche Erfahrung als ganze zu beziehen.

Ein weiterer Zugang zu den neuen religiösen Bewegungen ist im Beitrag von Richard Bergeron zu diesem Heft zu finden: «Zu einer theologischen Interpretation der neuen Religionen». Bergeron wertet den Neoorientalismus und jede Art der westlichen Esoterik in Bausch und Bogen ab als gnostischen Monismus, worin eine Zurückweisung der sakramentalen, geschichtlichen und dogmatischen Prinzipien des Christentums liege. Für Bergeron verkörpern die neuen Religionen das Mystische, nicht das Ethische, Erkenntnis, nicht Glauben, Protologie, nicht Eschatologie, Erfahrung, nicht Entscheidung, Erleuchtung, nicht Engagement, Unwissenheit, nicht Bosheit. Für Bergeron sind die neuen religiösen Bewegungen mit dem Christentum schlechthin unvereinbar.

Ich habe etliche Bedenken gegenüber dieser Einstellung Bergerons. Mein erster Einwand betrifft seine Verwendung einer «typologischen Methode»; diese führt zu übertriebenen Verallgemeinerungen, die nicht allen Sachverhalten Rechnung zu tragen scheinen. Man weiß natürlich nicht, wie er auf das offensichtliche Vorhandensein einer streng ethischen (nicht so sehr mystischen) Komponente in den amerikanischen Zenbewegungen antworten würde, die Steven Tipton in seinem glänzenden neuen Buch über neue religiöse Bewegungen in Amerika untersucht hat. Soziologische und historische Studien wie die Tiptons bestätigen Bergerons essentialistische Reduktion dieser Bewegungen auf «Gnostizismus» nicht[16].

Zudem kreist das Interesse Bergerons um die Ontologie oder Soteriologie der neuen religiösen Bewegungen, nicht um ihre Praxis. Er weist die Gnostik mit Recht zurück, beschäftigt sich aber nicht mit der Frage, die ich in diesem Aufsatz zu stellen suche: Ob nicht eine christliche esoterische Tradition und meditative Praxis vonnöten seien, die keine Gnostik enthalten würden. Eine solche Tradition und Praxis könnten weitverbreiteten – wenn auch auf eine begrenzte Minderheit der Bevölkerung beschränkten – Wünschen nach einer inneren Erkenntnis (einer Art Gnosis) des Selbst und des sich unter dem Wirken Gottes umgestaltenden Selbst entsprechen.

Als einen Ansatz zu einer religiösen Bewertung der neuen religiösen Bewegungen, der gegenüber denen des «Spiritual Counterfeits Project» und Bergerons eine Alternative darstellt, möchte ich die folgenden möglichen Haltungen von seiten der Kirchen zu den neuen religiösen Bewegungen vorschlagen:

1) Obwohl die Frage nach «Fehlformen des Spirituellen» eine wirkliche, dringliche Frage ist, dürfen wir nicht annehmen, schon allein der Umstand, daß eine Gruppe nichtchristlich ist, mache sie zu einer «Fälschung». Wir möchten Wege ausfindig machen, um zwischen geistlichen Spekulationen (wie sie von O'Hanlon und

Robert Ellwood in ihren Aufsätzen in diesem Heft geschildert werden) und geistlichen Fälschungen zu unterscheiden.

2) Als die meines Erachtens produktivste Methode, um neue religiöse Bewegungen zu studieren und mit ihnen das Gespräch aufzunehmen, möchte ich vorschlagen, von einer apologetischen und essentialistischen typologischen Methode zu der vergleichenden historischen und soziologischen Methode überzugehen, die man in vergleichenden Studien über die Geschichte religiöser Schulen so erfolgreich verwendet hat. Diese Methode hat zu mancherlei Anregungen verholfen, Ähnlichkeiten wie Gegensätze zwischen dem Christentum und anderen Weltreligionen festzustellen. Sie vermeidet den Synkretismus und ermutigt die Christen im Dialog mit Anhängern anderer Weltreligionen, in ihrer eigenen christlichen Tradition (mit erheblichen Ähnlichkeiten und erheblichen Unterschieden) «Analogien» zu Elementen zu entdecken, die sie in anderen Weltreligionen ausfindig machen. Deshalb auch habe ich in diesem Aufsatz den Gedanken geäußert, das Christentum sollte eine geeignete christliche Spielart einer esoterischen Tradition sowie Praktiken finden, die sich vor den Gefahren der Zurückweisung der sakramentalen, geschichtlichen und dogmatischen Traditionen in acht nehmen. Statt zu Kryptobuddhisten, -hinduisten, -gnostikern usw. zu werden, müssen die Christen verlorengegangene Elemente ihrer eigenen Erfahrungstradition einer fortschreitenden inneren Gotteserkenntnis neu entdecken. In dieser Sicht betont man weniger Analogien zu nichtchristlichen Ontologien oder Lehren – wie Bergeron dies tut –, sondern mehr die Analogie zu einer Praxis, die als ein innerer Umgestaltungspfad «wirkt».

3) So wie in vielen anderen Bereichen des Wandels in der Welt nach dem Zweiten Vatikanum sollte die Haltung der Kirche vom Anathema zum Dialog überwechseln. Wenn Elemente im Neoorientalismus in gewissen Punkten zurückzuweisen sind, sollte sich dies nicht aus typologischen Analogien ergeben, sondern aus dem Dialog mit lebendigen Gliedern neuorientalischer Gruppen, von denen die meisten – wie die meisten Christen – in ihrer gelebten Praxis von jeglichem Idealtypus ihrer Religion abweichen.

4) Ein protestantischer Theologe, Harold Wilson, hat den Gedanken geäußert, man könnte die neuorientalischen Kulte als eine «mögliche Vorschule» auf das Christentum hin ansehen[17]. Wilson argumentiert damit, daß es drei Stadien der Mystik gibt. Im ersten Stadium, der Naturmystik, werden die Menschen sich der Verwandtschaft bewußt, die sie mit ihrer natürlichen Umwelt verbindet. In diesem Stadium haben sie das Gefühl, mit der erschaffenen Schöpfungswelt eins zu sein. Obwohl diese Erfahrung an diesem Punkt in pantheistische oder monistische Begriffe gefaßt werden mag, braucht man die Erfahrung selbst nicht zurückzuweisen, auch wenn man ihre besondere Ausdrucksgestalt ablehnt. In einem zweiten Stadium konzentriert sich die Mystik, von störenden Trieben und Zerstreuung befreit, auf die Überwindung der Selbstentfremdung, indem man zu einer «konzentrierten» Einheit wird. Das dritte Stadium ist eine spezifisch christliche Mystik, die den Menschen zu einer persönlichen Beziehung mit Gott in Christus führt und durch diese Beziehung zu liebendem Dienst am Mitmenschen. In diesem Stadium wird die Mystik für die Gnade Gottes voll empfänglich.

Die drei Stadien lassen sich als sukzessive Schritte ansehen, die zu einer sich steigernden Erfahrung des persönlichen, liebenden Gottes, des Vaters Jesu führen. Wilson sagt, man brauche nicht eine verurteilende Haltung einzunehmen, die jede Erfahrung der Einheit mit der Natur als pantheistisch betrachten würde. Dieses erste Stadium kann für jemand, der noch nicht so recht religiös geschult ist, ein trefflicher – wenn auch unvollkommener – Weg werden, um den Aufstieg zu Gott zu beginnen. Wichtig ist, daß das Endstadium die beiden ersten Stadien nicht zum Verschwinden bringt, sondern sie läutert und in eine vollere Erfahrung eingliedert.

Die Position Wilsons erinnert uns wiederum an den Hauptvorwurf, den Needleman dem Christentum als einem Weg des inneren geistlichen Fortschreitens macht: Es springt oft sogleich zur dritten Etappe über und versieht die Anhänger nicht mit geeigneten Mitteln und Gedanken, um die Zwischenstufen zu durchlaufen. Es spricht die erhabenste Sprache der Gottvereinigung, schenkt aber den vorausgehenden Schritten keine Beachtung. Es sollte geeignete Praktiken vorsehen, um a) die Selbsttäuschungen und Triebe des Ego zu zügeln und um b) ein in sich geeintes Selbst, eine in sich geeinte «Seele» zu werden, die zu ausdauernder Aufmerksamkeit und gesammelter Kontemplation fähig ist.

5) Eine fünfte Einstellung zu den neuen religiösen Bewegungen sähe ihre Glaubensanschau-

ungen und Praktiken als Anlässe dazu an, in der Erkenntnis und Erfahrung analoger Begriffe im eigenen Glauben zu wachsen. Neuorientalische mystisch-gnostische Bewegungen machen uns darauf aufmerksam, daß die Meditation, die Selbstprüfung und die geistliche Zucht unter den Christen von heute arg vernachlässigt werden.

6) Eine letzte, verwandte Haltung würde im Aufkommen neuorientalischer Gruppen eine Herausforderung erblicken, innerhalb des Christentums selbst den Sinn für das «innere» Erkennen und eine geschmeidige esoterische Tradition neu zu beleben. Letztlich nämlich erhebt das Christentum den Anspruch, zu «wirken». Es verheißt eine «neue Schöpfung», eine neue Erkenntnis und eine neue Daseinsweise in dieser Welt. Die religiöse Forderung, die neuorientalische Religionen mit umgestaltenden Methoden meditativer Praxis an das Christentum stellen, ist die, wiederum zu einem «Weg» von Erfahrung zu werden[18].

[1] Zu einem Argument, das die neuen religiösen Bewegungen als Phänomene eines größeren religiös-kulturellen Wandels ansieht, vgl. Robert Wuthnow, The Consciousness Reformation (University of California Press, Berkeley 1976); Charles Glock u. Robert Bellah (Hg.), New Religious Consciousness (University of California Press, Berkeley 1976) und Steven Tipton, Getting Saved from the Sixties (University of California Press, Berkeley 1982).

[2] Zu diesen Statistiken vgl. Time, 3. Mai 1982, 66.

[3] Vgl. R. Wuthnow, aaO. 39 und Frederick Bird u. Bill Heimer, Participation Rates in New Religious and Para-Religious Movements: The Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 21 (1982/1) 1–13.

[4] Wilfred C. Smith, Toward a World Theology (Fortress, Philadelphia 1981).

[5] Vgl. John A. Saliba, A Christian Response to the New Religions: The Journal of Ecumenical Studies 18 (1981/3) 451–473.

[6] Jacob Needleman, Lost Christianity (Doubleday, New York 1980).

[7] AaO. 4.

[8] AaO. 35.

[9] AaO. 101.

[10] AaO. 125.

[11] AaO. 87.

[12] AaO. 155.

[13] Zu der westlichen Abneigung gegen hierarchisches Denken vgl. Louis Dumont, Homo Hierarchicus (University of Chicago Press 1970); zu einem einfühlenden soziologischen Blick auf esoterische Traditionen vgl. Edward Tiryakian (Hg.), On the Margins of the Visible (John Wiley and Sons, New York 1974).

[14] Thomas Kasulis, Intimacy as Heuristic Theme in Understanding Japanese Religion (unveröffentlichter Aufsatz in meinem Besitz) 18.

[15] Thomas Kasulis, aaO. 40.

[16] St. Tipton, aaO. 95–176.

[17] Harold Wilson, Invasion from the East (Augsburg Press, Minneapolis 1978) 112ff.

[18] Zu diesen Punkten einer alternativen Antwort verdanke ich viel John Saliba, aaO.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JOHN COLEMAN

1937 in San Francisco, USA, geboren. Mitglied des Jesuitenordens. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Promovierte zum Dr. phil. im Fach Religionssoziologie an der University of California in Berkeley. Betrieb «advanced graduate studies» in Theologie. Derzeit Associate Professor für Religion und Gesellschaft an der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien. Veröffentlichungen u.a.: Sociology: An Introduction (McMillan, New York 1968); The Evolution of Dutch Catholicism (University of California Press, Berkeley 1978); An American Strategic Theology (Paulist Press, New York 1982). Anschrift: The Jesuit School of Theology at Berkeley, 1735 LeRoy Avenue, Berkeley, Cal. 94709, USA.

Robert Ellwood

Asiatische Religionen in Nordamerika

Die Spiritualität Asiens war für das englisch sprechende Nordamerika lange Zeit von besonderer Anziehungskraft. Obwohl Kanada und die Vereinigten Staaten eigentlich seit Beginn der europäischen Einwanderung mächtige Bastionen des überkommenen jüdisch-christlichen Glaubens waren, hat der Reiz des anderen, des religiösen Asien, ebenfalls lange seine Anziehungskraft ausgeübt. Zu gewissen Zeiten ergoß sich der Ganges in Strömen in den Mississippi und übersäte das Überschwemmungsgebiet mit Ashrams und Tempeln.

Man kann die asiatische Religion in Nordamerika in zwei Kategorien einteilen: in die von der großen Anzahl von chinesischen, koreanischen, japanischen, südostasiatischen und indischen Einwanderern, die an den Gestaden Amerikas gelandet waren, mitgebrachte Religion einerseits und die hauptsächlich auf Spiritualitätssucher mit europäischem Hintergrund ausgerichtete andererseits. Die beiden Versionen des Hinduismus, des Buddhismus, des Islams und weiterer asiatischer Glaubensanschauungen sind von ganz anderem Charakter. Für die Einwanderer und ihre Nachkommen ist die Religion eine im Leben der Familie und der ethnischen Gemeinschaft tief verwurzelte, vertraute Facette ihrer Identität, die vor allem bei persönlichen und familiären Anlässen wie Hochzeiten und Bestattungen zutage tritt. Nordamerikaner asiatischer Abstammung sind im großen und ganzen unauffällige, hart arbeitende Menschen, die, soweit sie nicht Christen geworden sind (was ungefähr auf die Hälfte von ihnen zutrifft), gleich auf welcher Stufe der herkömmlichen Praxis, zu der sie sich entschieden haben, einen Glauben finden, der mit ihrem Ursprung und ihrer Gemeinschaft zusammenhängt.

Für Menschen des Westens hingegen stellt die «Reise nach dem Osten» ein geistliches Abenteuer dar mit all dem, was zu einem Abenteuer gehört: Familienbande werden zerschnitten, neue Erfahrungen werden gemacht, eine neue Gemeinschaft wird gefunden, Wenn eine Religion nicht solche «gegebenen» soziologischen Stützen hat wie Familie, Gemeinschaft, Volkszugehörigkeit, so muß ihre subjektive Kraft dafür um so stärker sein. Aus diesem Grund legen asiatische Religionen, die sich westlichen Nordamerikanern anbieten, zwangsläufig soviel Wert auf Praktiken wie Singen und Meditieren, von denen man annimmt, daß sie eine im Gefühl verspürte geistliche Erfahrung herbeiführen, und suchen sie zweckbestimmte Gemeinschaften oder mehr informelle Verbände zu schaffen, die durch charismatische Leitung und enges Aufeinanderwirken unter den Anhängern eine starke subjektive Stütze bieten. Man betont die Autorität und Macht des geistlichen Führers vom Typ Guru, das Lehren sowie Praktiken wie die Meditation und legt nicht sosehr auf Hochzeiten und Bestattungen Gewicht. Man pflegt also vor allem das, was dazu legitimiert, mit seiner überkommenen Religion zu brechen, und was als frische, wahrscheinlich kräftigere subjektive Erfahrung eine Kompensation für sie bildet. In diesem Aufsatz werden wir uns mit dieser zweiten Kategorie asiatischer Religionen in Nordamerika befassen.

Die nordamerikanische religiöse Beschäftigung mit dem Osten hat mehrere Stadien durchlaufen. Zuerst war das Interesse fast ganz intellektuell. Wie einige ihrer romantischen Kollegen in Europa fanden die Transzendentalisten Neuenglands, namentlich Emerson und Thoreau, in den zum ersten Mal übersetzten geistlichen Klassikern Indiens eine mächtige Stütze für ihre Hinneigung zum mystischen Monismus; zudem hatten sie den Eindruck, die exotischen Quellen dieser Weisheit entsprächen trefflich ihrer Vorliebe für geisterweiternde, weitgespannte Gedanken. Das Ergebnis war die «yankee Hindoo»-Geisteshaltung, die in der berühmten Stelle in «Walden» von Thoreau treffend zum Ausdruck kommt. Sie beginnt mit den Worten:

> «Am Morgen bade ich meinen Geist in der wunderbaren kosmogonischen Philosophie der Bhagavadgita, seit deren Abfassung Jahre der Götter vergingen und im Vergleich zu der unsere moderne Welt und ihre Literatur schwächlich und trivial erscheinen. Und ich frage mich, ob diese Philosophie nicht auf einen früheren Daseinszustand zu beziehen ist, da ihre Erhabenheit unseren Anschauungen so fern steht.»

Das Thema wurde dann vom Dichter Walt Whitman übernommen, der 1871 in seinem Gedicht «Überfahrt nach Indien» sang:

«Fahre nach Indien über, meine Seele!»
Und dann:

«Fahre nach mehr als nach Indien über!
O Geheimnis der Erde und des Himmels!»

Er äußert so den Gedanken, daß für solche Seelen Indien in Wirklichkeit das sei, was es für viele Sucher schon von jeher gewesen ist: nicht sosehr eine geographische Stätte als ein Geisteszustand und eine erhabene mystische Hochebene, wofür das heiße, von Leben wimmelnde Land nur Sinnbild und Ausgangspunkt ist.

Das Streben ging über solche Träumereien hinaus und nahm dann konkreten soziologischen Ausdruck an mit der Bildung der Theosophischen Gesellschaft, die 1875 von der geborenen Russin Helena P. Blavatsky und dem Amerikaner Henry Steel Olcott in New York gegründet wurde, um die uralte Weisheit zu erforschen, die hinter aller Religion und Philosophie des Ostens wie des Westens liege. Sie entwickelten schon bald ein besonderes Interesse an Indien als an einem Quellgrund dieses Wissens, und 1879 zogen die beiden Gründer dorthin. Trotz vieler Wechselfälle hat die Theosophie eine wichtige Rolle gespielt bei der Einführung östlicher Ideen in die Volkskultur des Westens und für die Hochschätzung der Geisteswelt Asiens als eines positiven Magnets für die Seele.

Das Weltparlament der Religionen, das 1893 in Chicago abgehalten wurde, gab den asiatischen Religionen einen neuen Auftrieb. Der Dramatiker Swami Vivekananda machte einen tiefen Eindruck, der dann zu den amerikanischen Zentren der Ramakrishna Mission führte, zu den Vedanta-Gesellschaften, die vor allem Intellektuelle zum indischen Denken hinzogen und sie bewogen, sich der geistlichen Leitung von Swamis zu unterstellen. Der japanische Zenmönch Soyen Shaku war ebenfalls zugegen und begann dann später (1905) mit einigen Studenten in Amerika eigentliche Zen-Arbeit zu leisten. Der bekannte Laienschriftsteller über Zen, D.T. Suzuki, ebenfalls ein Student von Soyen Shaku, lebte zunächst 1897–1909 als Übersetzer und Schriftsteller in der Nähe von Chicago.

Zen «schlug» jedoch nicht so rasch «ein» wie Theosophie und Vedanta, für die von den Transzendentalisten und ihren Verwandten der Boden gut vorbereitet worden war. Die Ära des westlichen Orientalismus vor dem Ersten Weltkrieg läßt sich dadurch charakterisieren, daß in ihr vor allem die verbale Kommunikation betont wurde. Gruppen dieser Generation treten immer noch mit Büchern und Schriften beladen auf, und ihre Zusammenkünfte und Gottesdienste lassen immer noch die Kontinuität mit dem liberalen Protestantismus ihrer Väter im Glauben zutage treten. Eine Zusammenkunft der theosophischen oder der Vedanta-Gemeinschaft gleicht einer Sonntagsvorlesung in einer schlichten Halle mit bloß wenigen symbolischen Ornamenten, aber einer Unmenge ausgelegter Bücher.

In der Zwischenkriegszeit trat eine neue Reihe von Gruppen auf, welche die Grundprämissen der älteren teilten, aber einen freieren, gelösteren und mehr praxisorientierten Stil an den Tag legten und für gewöhnlich um eine strahlende charismatische Persönlichkeit kreisten. Die Selbstverwirklichungsgemeinschaft des Swami Yogananda, der Krishnamurti-Enthusiasmus in Theosophie, der «I Am» (Ich bin)-Zweig der Theosophie, die Meher Baba-Bewegung und das First Zen Institute in New York sind alle für diese Ära bezeichnend. Bei ihnen geht es weniger um Lesen als um Tun, weniger um didaktische Lektüre und mehr um eine vertraute Beziehung mit einer bemerkenswerten Persönlichkeit.

Nach dem Zweiten Weltkrieg schließlich und vor allem in den sechziger Jahren kam ein anderer Stil auf und führte die Tendenz der zwanziger und dreißiger Jahre viel weiter. Nordamerika war nun bereit, ja begierig, Einfuhren aus dem Osten unverfälscht zu importieren. Viele übernahmen freudig die Kleidung, die Ernährung und den Kult der fremden Heimatländer der neuen Glaubensanschauungen und gingen oft darauf aus, die Entfremdung von der ganzen westlichen Kultur zum Ausdruck zu bringen. Es war die Periode des üppigen Aufsprießens der Krishna Consciousness, der Zen-Zentren, des Subud und vieler Joga- und esoterischer buddhistischer Gruppen, die in die Straßen Amerikas ein neues, buntes Bild brachte.

Wir werden nun die asiatischen Hauptreligionen in Nordamerika nach ihren Ursprungsländern geordnet besehen, dabei mit Indien beginnen und uns von da in östlicher Richtung bewegen. Wie wir sahen, sind Bewegungen mit indischen Hintergrund die ältesten gewesen und haben einen allgemeinen Einfluß ausgeübt, wie das sonst nur noch beim Zen der Fall war. Zuerst war es die Vedanta-Gesellschaft der Ramakrishna-Mission, auf die 1920 die Selbstverwirkli-

chungsgemeinschaft folgte. In der Nachkriegsära treten verschiedene mehr Joga lehrende Gruppen auf, zumeist in der Linie des großen Swami Sivananda: das Integral Yoga Institute, die Sivananda Yoga Society, die Yasodhara Ashram Society in Britisch Kolumbien. Für sie typisch ist, daß sie einen kleinen, oft monastischen Kern sehr engagierter Jünger haben und Jogakurse und -lehre für ein viel weiteres Publikum anbieten.

Die zahlenmäßig weitaus erfolgreichste der auf dem Hinduismus beruhenden Gruppen war die Bewegung der Transzendentalen Meditation des Maharishi Mahesh Yogi. Diese lehrt eine einfache Meditationsmethode und sagt, sie sei nicht ausdrücklich religiös, obwohl sie auf den philosophischen Grundlagen des Advaita Vedanta beruht und einen gewissen Initiationsritus in sich schließt. Sie behauptet, sie habe über eine Million Amerikaner in ihre Praxis eingeführt; davon waren natürlich auch viele Mitglieder anderer religiöser Körperschaften, und nicht alle harrten bei der Übung aus. Doch die Transzendentale Meditation nahm in Nordamerika einen beachtlichen Aufschwung, was ein klares Anzeichen dafür ist, daß die herkömmlichen Religionen gewisse geistliche Bedürfnisse nicht stillen.

In den sechziger und siebziger Jahren kam es zum Aufstieg und manchmal auch wieder Niedergang einer Reihe von Bewegungen, die um besondere indische Gurus kreisten, welche sich in den Westen gewagt hatten. Eine der am meisten hochgejubelten war die Divine Light Mission des Teenagers Guru Maharaj Ji, die auf ihrem Höhepunkt um die 50000 Anhänger zählte, aber nach inneren Auseinandersetzungen sich abschwächte. Zu der Zeit, da ich dies schreibe, erwirbt sich der Siddha Joga des Swami Muktananda eine große Gefolgschaft. Für Guru-Bewegungen wie diese ist es charakteristisch, daß sie propagiert werden durch Berichte über bedeutsame Initiationserlebnisse, die übermittelt werden durch den Guru selbst, durch Gebet mit ihm oder unter seiner Macht, die ein starkes, elektrisierendes Gefühl erzeugt. Propaganda für sie macht jeweils auch eine mobile Gruppe westlicher Jünger, die ihre Zeit in den Hauptquartieren des Gurus in Indien und in der Gefolgschaft mit ihm im Westen verbringen. Neuerdings scheint der Trend auf volkstümliche Gurus in der tantrischen Tradition hinzugehen; ein Hinweis darauf ist Muktananda und die sich verstärkende Welle für Shri Rajneesh.

Die meisten Hindu-Bewegungen in Nordamerika kommen im großen und ganzen aus der Vedanta-Tradition, die das Göttliche durch Joga und Meditationstechniken innerlich bewußt zu machen sucht. Die devotionelle Ausnahme davon ist die sehr augenfällige Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein *(International Society for Krishna Consciousness)*. Für den Kern ihrer Anhänger bildet sie eine das ganze Leben in Beschlag nehmende Gemeinschaft; sie schärft die bhaktische Verehrung Krishnas als einer persönlichen Gottheit, der «höchsten Personifizierung des Gottseins» ein.

Mehrere Bewegungen mit Sikh-Hintergrund haben unter westlichen Nordamerikanern einigen Erfolg gehabt. Der Jogi Bhajan, der durch die drei aufeinander bezogenen HO (Healthy, Happy, Holy Organization – gesunde, glückliche, heilige Organisation) auch Kundalini-Joga lehrt, hat in Amerika den Sikh Dharma eingeführt. Dieser zählt ungefähr fünftausend Anhänger, die in Ashrams leben und sich nach offensichtlicher Sikh-Manier kleiden. Auch Radhasoami Satsang und Ruhani Satsang, dem Sikh verwandte Sektenbewegungen, sind nach Amerika gebracht worden.

Wenn wir nun nach Südostasien übergehen, so sehen wir, daß im Westen verhältnismäßig wenige Gruppen und Bewegungen gebildet worden sind, die um den Theravada-Buddhismus kreisen, doch scheint das Interesse dafür, zumal für die Vipassana-Meditation, zuzunehmen. Viele sind nach Sri Lanka, Burma oder Thailand gegangen, um ihn zu studieren, und haben nach ihrer Rückkehr darüber geschrieben und Vorträge gehalten. Eine interessante Bewegung ist Subud; sie ist von einem Indonesier namens Bapak gegründet worden und ist zweifellos durch Sufi-Praktiken inspiriert. Ihre Hauptübung, Latihan, vermittelt totale Entspannung: Man darf mit weiteren Mitgliedern des gleichen Geschlechts einen Raum betreten und alles tun, wozu man sich gedrängt fühlt: schreien, hüpfen, singen.

In Nordamerika finden sich nur wenige religiöse Bewegungen chinesischen Ursprungs. Unter Spiritualitätssuchern findet sich beträchtliches Interesse am philosophischen Taoismus und Ch'an-Buddhismus, doch für gewöhnlich ist es die angeblich unstrukturierte Spiritualität dieser Traditionen, die sie anzieht, und diese Menschen finden es nicht für nötig, eine Gruppe zu bilden, um durch die Wälder zu wandern und über Tao-te-king oder die Grundsatz-Sutra zu meditieren.

Falls der Wunsch nach einer eigentlichen Gemeinschaft und einer Lehrrichtung besteht, so scheint ihre Ausprägung im japanischen Zen leichter zugänglich, obwohl der Zen selbst im Mittelalter von China nach Japan übertragen worden ist. Doch hat der Chinesisch-amerikanische Buddhistenverein von San Francisco mit seinem Gold Mountain-Kloster und seiner ländlichen City of Ten Thousand Buddhas manche Jünger aus dem Westen angezogen, wovon einige trotz sehr konservativer und strenger Anforderungen Mönche und Nonnen geworden sind.

Hingegen richtet sich der Blick immer mehr auf Tibet und seinen Vajrayana-Buddhismus. Zwar gibt es bis anhin erst wenige ernsthafte westliche Anhänger von ihm, doch sind die Farbigkeit, Fremdheit, Schwierigkeit und angebliche Macht und Tiefe dieser Tradition eine Herausforderung, der manche Sucher nicht zu widerstehen vermögen. Das Nyingmapa Center in Berkeley (Kalifornien) lehrt eine herkömmliche Ordnung tibetanischer Praxis. Hingegen ist die wachsende Vajradhatu-Bewegung mit ihrem Hauptquartier in Boulder (Colorado) sehr eklektisch und fördert Experimente mit geistlichen Pfaden. Studienprogramme an ihrer Nalanda University haben auf die östliche reiligiöse Welt Amerikas einen breiten Einfluß ausgeübt.

Wir kommen nun zu Japan. Drei der japanischen «neuen Religionen», die der Lehre nach monastisch und auf Heilung und eine optimistische Eschatologie ausgerichtet, aber dem Kultstil nach mehr schintoistisch als buddhistisch sind, haben im Westen zahlenmäßig geringe, doch vielleicht bedeutende Gefolgschaft gefunden: Tenrikyo, Perfect Liberty und World Messianity. Eine größere Anzahl hingegen fühlt sich zu zwei modernen Bewegungen hingezogen, die auf dem Nichiren-Buddhismus beruhen: zu Rissho Kosei Kai und vor allem zu Soka Gakkai, der dynamischen, umstrittenen Laienorganisation, die mit Nichiren Shoshu affiliiert ist. In Nordamerika als die Nichiren Shoshu Academy niedergelassen, nahm diese in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren einen gewaltigen Aufschwung. Sie zählt um zweihunderttausend Anhänger, die einen Familienaltar, Gohnonzon, aufgebaut haben und, wie anzunehmen ist, den Gesang «Nam myoho renge kyo» rezitieren, der für den Nichiren-Buddhismus der Schlüssel zur Macht ist. Wie in Japan ist auch in Nordamerika der Nichiren Shoshu eine modernisierte, auf die Jugend ausgerichtete Bewegung, die durch ihre Förderung der Geschäftstätigkeit und Veranstaltung volkstümlicher Konzerte und beschwingter Zusammenkünfte bekannt geworden ist. Doch scheint sie seit ihrem Höhepunkt in den frühen siebziger Jahren eher wieder im Absinken zu sein.

Zweifellos hat von allen Formen des Buddhismus der Zen den größten kulturellen Einfluß in Nordamerika ausgeübt. Von der Poesie und Prosa der «Beat Generation» der fünfziger Jahre bis zu der Musik von John Cage – wobei im Zusammenhang mit Zen auch an die Vorliebe für die herkömmliche japanische Malerei, Gartengestaltung und Architektur zu denken ist – hat Zen dem Leben und der Literatur Amerikas seinen Stempel aufgedrückt. Wir werden das Aufkommen des Zen in Amerika eingehender betrachten als ein Beispiel dafür, wie der geistliche Osten sich an westlichen Gestaden niedergelassen hat.

Der amerikanische Zen hat zwei ineinander greifende Flügel: den eigentlichen Zen der Zenzentren unter der Leitung eines in Japan ausgebildeten Roshi (Meister), wo regelmäßig Zazen, Meditation im Zensitz, gelehrt und praktiziert wird, und das, was man als unformellen Zen (oder in der Terminologie der fünfziger Jahre als Beat-Zen) bezeichnen könnte: den Zen verschiedener Dichter, Künstler und Wanderer, für die er Frieden und Spontaneität bedeutet (auch in China und Japan kennt man beide Flügel schon seit langem). Wie wir sahen, geht der erste Flügel schon auf den Anfang des Jahrhunderts zurück, nahm aber erst 1930 festen Bestand an, als in New York das First Zen Institute gegründet wurde mit Shigemitsu Sasaki, einem Schüler eines Schülers von Soyen Shaku, als Roshi. Weitere eigentliche Zenzentren, einige von verschiedenen japanischen Meistern herstammend, wurden zumeist während der sechziger Jahre gegründet.

Die Begeisterung für Zen, die in den Vereinigten Staaten und Kanada bis zum Ende des letzten Jahrzehnts um die zwei Dutzend Zenzentren hervorbrachte, wurde in den späten vierziger und in den fünfziger Jahren grundgelegt. Einer der Faktoren war die amerikanische Beschäftigung mit Japan nach dem Krieg: Nicht wenige von denen, die den Zen in Amerika aufbrachten, waren ihm zuerst als Soldaten, in der besiegten Nation begegnet. Ein weiterer Faktor war die schriftstellerische und Vortragstätigkeit, die der unermüdliche D. T. Suzuki während dieser Zeit in Amerika ausübte, sowie ein weiterer Schrift-

steller und Vortragsredner, der das meiste, was er über den Zen wußte, von Suzuki erlernt hatte: der nach Amerika übersiedelte Engländer Alan Watts. Beide gaben dem romantischen, spontanen, sozusagen taoistischen Stil des Zen gegenüber dem monastischen den Vorzug, und beide verbreiteten ihn mit Leichtigkeit und Esprit in einem Buch nach dem anderen.

Eine Erstlingsfrucht ihrer Bemühungen war die Rolle, die der Zen in der Beat-Kultur der fünfziger Jahre, zumal im Gebiet von San Francisco, spielte. Der Romanschriftsteller Jack Kerouac schrieb in «The Dharma Bums» darüber eine Chronik. Der Zen übt auch einen großen Einfluß aus auf die Dichtung von Gary Snyder, der in diesem Roman in dünner Verkleidung als Japhy Ryder auftritt, als der ideale junge amerikanische Dichter und Zenanhänger, der im Freien lebt. Seine Leser suchten ausdrücklich mit den «Zen-Lunatikern» Chinas und Japans zu wetteifern, indem sie ein der Freiheit, dem Unkonventionellen, dem Erleben und der Naturnähe gewidmetes Leben leben.

Die beiden Flügel sind jedoch miteinander verbunden. Alan Watt hatte zur ersten Schwiegermutter Ruth Fuller Everett, die Patronin des Rist Zen Institute, die, nachdem sie Witwe geworden war, 1944 Sasaki Roshi heiratete. Nach dessen schon nach einem Jahr erfolgten Tod siedelte sie nach Japan über, wo sie zu einer bekannten Zen-Meisterin und zur Priesterin eines kleinen Tempels im großen Daitokuji-Komplex in Kyoto wurde. Dort befreundete sie sich mit vielen jungen Amerikanern, darunter auch mit Gary Snyder, der nach Japan kam, um Zen zu studieren.

Schließlich ist zu bemerken, daß der Zen bloß eine Ausdrucksgestalt der seit langem bestehenden amerikanischen Tradition einer Lebensweise darstellt, welche die Natur liebt, unkonventionell lebt und sich dem Osten verwandt fühlt. Diese Tradition geht auf die Transzendentalisten zurück und kam früher in der Theosophie zum Ausdruck. Die amerikanischen Zenanhänger sahen sich, oft recht selbstbewußt, als Träger dieses Erbes an. Alan Watts hörte zum ersten Mal vom Zen durch den britischen Buddhisten und Theosophen Christmas Humphreys, und durch ihn lernte er auch Suzuki kennen; Suzukis amerikanische Frau, Beatrice Lane Suzuki, war selbst eine aktive Theosophin. Kerouac war ein eifriger Leser von Thoreau, der davon träumte, irgendwohin zu gehen, um das Leben von Walden zu leben; statt dessen entdeckte er den Zen.

Der geistliche Osten tritt in Amerika zu gewissen Zeiten und an gewissen Orten stärker in Erscheinung als an anderen, ist aber im Lande tief verwurzelt und bildet einen Bestandteil der amerikanischen Kultur.

[1] Henry David Thoreau, Walden (New American Library, New York 1942) 198 (Urausgabe 1854).

Kurze Bibliographie

Robert N. Bellah u. Charles Y. Glock (Hg.), The New Religious Consciousness (University of California Press, Berkeley 1976).
Hal Bridges, American Mysticism: From William James to Zen (Harper & Row, New York 1970).
Robert S. Ellwood, Alternative Altars: Unconventional and Eastern Spirituality in America (University of Chicago Press, Chicago 1979).
Ders., The Eagle and the Rising Sun: Americans and the New Religions of Japan (Westminster Press, Philadelphia 1974).
Ders., Religion and Spiritual Groups in Modern America (Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1973).
J. Stillson Judah, Hare Krishna and the Counter Culture (John Wiley & Sons, New York 1974).
Jacob Needleman, The New Religions (Doubleday, Garden City, NY, 1970).
Charles S. Prebish, American Buddhism (Duxbury Press, North Scituate, MA, 1979).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

ROBERT ELLWOOD

Studierte an der University of Colorado (Abschluß mit dem B.A. 1954). 1967 Promotion zum Dr. phil. (Fach Religionsgeschichte) an der Universität Chicago. Derzeit Inhaber der Bishop-James-W.-Bradford-Professur für Orientalische Studien an der School of Religion der University of Southern California in Los Angeles. Veröffentlichungen – außer seinen in der Bibliographie zu diesem Beitrag genannten Arbeiten – u.a.: Many Peoples, Many Faiths; Introducing Religion from Inside and Outside; Mysticism and Religion. Anschrift: University of Southern California, School of Religion, University Park, Los Angeles, Cal. 90007, USA.

Reinhart Hummel/Bert Hardin

Asiatische Religionen in Europa

Asiatische Religionen in Europa

Die Gruppen hinduistischen und buddhistischen Hintergrunds, die in den sechziger und siebziger Jahren nach Europa gekommen sind[1], haben durchweg den Umweg über die Vereinigten Staaten genommen und sind in «amerikanisierter» Form in den alten Kontinent eingedrungen. Was hier anstößig wirkte: die Kommerzialisierung, die PR-Methoden usw., waren weniger asiatische als nordamerikanische Merkmale. Manche Eigentümlichkeiten, wie z. B. der Versuch der Transzendentalen Meditation, sich als rein säkulare Entspannungstechnik anzubieten, hängen mit der strengen Trennung von Staat und Kirche in den USA zusammen und hätten sich in Europa wohl gar nicht erst entwickelt. Insofern hat sich der Umweg über die USA für die Chancen in Europa eher negativ ausgewirkt. Um so interessanter ist das Studium einer Bewegung, die zwar auch starke Einflüsse der nordamerikanischen Psychoszene aufgenommen hat, aber sonst auf direktem Weg aus Indien nach Europa gekommen ist. Es handelt sich um die Bewegung um Bhagwan Shree Rajneesh. Sie soll auch deswegen im Mittelpunkt dieser Darstellung stehen, weil sie für neuere Trends in der religiösen Szene repräsentativ ist.

Die typischen Meditationsbewegungen wie TM und Divine Light Mission hatten in der Mitte der siebziger Jahre ihren Höhepunkt überschritten und befinden sich seitdem in einer Phase der Konsolidierung. Ein Grund dafür lag in der Kampagne gegen «Jugendreligionen» bzw. «Jugendsekten», die eine Reihe von inneren Widersprüchen aufdecken konnte. Es war vor allem die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Nicht nur zeigten sich diese Gruppen unfähig, ihre fast paradiesischen Verheißungen zu erfüllen; die Meditationstechniken als solche erwiesen sich manchmal als gefährlich, die geistige Substanz teilweise als dürftig. Manche führenden Mitglieder blieben unbefriedigt und fanden Erfüllung in stärker hinduistisch geprägten Bewegungen wie der um Sathya Sai Baba.

Der diffuse Einfluß nichtorganisierter Formen asiatischer Spiritualität wie Joga, Zen usw. ist weiterhin ein Merkmal der geistigen Lage. Vielleicht ist der Schwund humanistischer Bildung ein Grund dafür, daß ein monistisches Lebensgefühl sich heute nicht mehr auf Goethe-Zitate, sondern auf Stellen aus den Upanischaden oder aus der buddhistischen Literatur beruft.

In den letzten Jahren hat sich eine Schwerpunktverschiebung von der Seele zum Körper ereignet, religionsgeographisch: von Indien nach China und Japan. Gefragt sind heute Techniken, die der Selbsterfahrung und der Entwicklung des Körperbewußtseins dienen, wie T'ai Chi Ch'uan und Aikido. Durch die Harmonisierung von Körper und Geist soll die kosmische Urenergie mobilisiert und erfahren werden. Damit hat auch die Stunde der Derwischtänze aus dem Bereich des islamischen Sufismus und diejenige des Tantrismus hinduistischer und buddhistischer Prägung geschlagen. Der Tantrismus nämlich bezieht Körper und Sexualität in den Heilsprozeß ein. Das Interesse am tantrisch geprägten tibetischen Buddhismus nimmt zu.

Die Bhagwan-Bewegung[2]

Vor allem aber ist die Neo-Sannyas-Bewegung des Bhagwan Shree Rajneesh, früher in Poona, seit 1981 in Antelope/Oregon, dabei, dem VW-Käfer Konkurrenz zu machen: Sie läuft und läuft... Die Auflösung des Ashrams in Poona, weit entfernt davon, Ende und Auflösung zu signalisieren, hat mit der dadurch bedingten Rückkehr der Ashram-Elite der Therapeuten und engagierten Mitarbeiter nach Europa und in die USA eine neue Phase der Ausbreitung eingeläutet. 1981 hat sich die Zahl der Rajneesh-Zentren in Belgien auf sieben erhöht, in Frankreich auf elf, in Großbritannien auf 26, in Italien auf 18, in den Niederlanden auf 25 und in der Bundesrepublik Deutschland auf 57. Der Schwerpunkt in Deutschland – dieses Land soll nun im Zentrum der Untersuchung stehen – wird in Zukunft das neu erworbene Schloß Wolfsbrunnen in Meinhard-Schwebda sein. Dort soll eine «Rajneeshstadt» entstehen, ein großes Therapie- und Wachstumszentrum, mit einer Fülle von Handwerksbetrieben und ähnlichen Gelegenheiten für die «Sannyasins», ihre Hingabe an

den Meister in konkrete Arbeitsleistung für ihn umzusetzen.

Bisher lag das größte deutsche «Rajneesh-Meditation-Center» Purvodaya in Margarethenried nordöstlich von München. Dieses «Zentrum für Selbsterfahrung und Meditation», weist nach eigenen Angaben folgende Umsatzsteigerung aus: 1978: DM 205.000,--, 1979: DM 725.000,--, 1980: DM 2.632.000,--, für 1981 geplant: fast fünf Millionen. 67% der Besucher waren 20 – 29 Jahre alt, 14% 30 – 39 Jahre, die übrigen älter oder jünger. 80% werden der Mittelschicht (Hauptteil Lehrer und Studenten, sehr viele aus dem Sozialbereich, sonst Beamte, Angestellte und Handwerker) zugerechnet. Unter den führenden Leuten macht sich eine gewisse Tendenz zum Adlig-Elitären bemerkbar. Von den neu eröffneten Zentren firmieren viele unter Namen aus dem Bereich der Humanistischen Psychologie. Sie sind nach außen hin nicht ohne weiteres als Rajneesh-Zentren kenntlich. Während Schloß und Gelände für die neue «Rajneeshstadt» von der Rajneesh-Foundation erworben sein sollen, sind die meisten Zentren organisatorisch unabhängig. Der Zusammenhalt ist durch das Jüngerverhältnis der leitenden Leute zum Meister Bhagwan Shree Rajneesh gewährleistet.

Organisatorisch betrachtet, paßt die «Neo-Sannyas-Bewegung» nicht in das Bild der sogenannten Jugendreligionen, zu denen sie häufig gezählt wird. Sie hat eine hierarchische, aber keine totalitäre Organisationsstruktur. Viele Besucher der Rajneesh-Zentren kommen wegen der therapeutischen Gruppen und gehen, wann und wie sie wollen. Neben diesen «Bhagwan-Kunden» gibt es aber auch «Bhagwan-Gläubige», für die Rajneesh ein zweiter Buddha oder Jesus ist. Das hängt mit dem schillernden Charakter dieser Gruppe zusammen. die zugleich eine psychoreligiöse Bewegung, ein synkretistischer Meisterkult und eine esoterische Mysterienschule ist.

Rajneesh: Vom Rebellen zum Meister

Der 1931 geborene Rajneesh hat seine Laufbahn nicht als Meister einer überwiegend westlichen Anhängerschaft, sondern als radikaler Kulturkritiker begonnen, als ein «einsamer, erleuchteter Rebell» (R. C. Prasad) gegen die Tabus der indischen Politik und Religion. Seine offizielle Biographie berichtet aber auch von religiösen Erfahrungen in seiner Kindheit und einem Erleuchtungserlebnis in seiner frühen Studentenzeit im Alter von 21 Jahren. Offensichtlich hat er auch später mit Meditations- und ähnlichen bewußtseinsverändernden Techniken experimentiert und ab 1964 in Rajasthan Meditationscamps für seine Anhänger durchgeführt. Auch in dieser Hinsicht bewegt er sich abseits der üblichen Bahnen: Er lehrt nicht die üblichen Joga-Formen, sondern überwiegend Gruppenmeditationen und -tänze, die G. I. Gurdjieff – wahrscheinlich im Rückgriff auf Sufi-Traditionen – entwikkelt hatte. Parallel zur Aneignung neuer Konzepte und Praktiken vollzog sich ein Wandel in seiner eigenen Selbsteinschätzung. War er der indischen Öffentlichkeit bis in die sechziger Jahre hinein als «Acharya» (Lehrer) Rajneesh bekannt, wo wurde er schließlich zum «Bhagwan» (Gott) und zu einem der großen «Erleuchteten» der Menschheit. Damit dürfte auch der Rückzug aus der Öffentlichkeit zusammenhängen, der zur Gründung eines Ashrams zunächst (1969) in Bombay und später (1974 – 1981) in Poona führte.

Während Rajneesh noch Philosophie lehrte, war 1962 in Kalifornien das «Esalen-Zentrum» von Michael Murphy und Richard Price gegründet worden. Es war mit seiner merkwürdigen Mischung westlicher Psychologie und östlicher Weisheit das Urbild anderer «human-growth-centers». In Esalen hatte Fritz Perls, der Gründer der Gestalttherapie, seinen Alterssitz gefunden; der W. Reich-Schüler und Begründer der Bioenergetik, Alexander Lowen sowie sein Schüler Stanley Keleman wirkten dort, aber auch Alan Watts, der Vorkämpfer des Beat-Zen, und Baba Ram Dass (alias Dr. Richard Alpert, der frühere Mitarbeiter des LSD-Apostels Timothy Leary) konnten dort ihre östlich inspirierten Philosophien und Praktiken lehren.

Gegen Ende der sechziger Jahre entstanden die ersten europäischen «growth-centers» in London und Amsterdam, und in ihnen wurde zuerst der Name Rajneesh als Geheimtip genannt. Von dort und von deutschen Psycho-Zentren wie ZIST und AAO fanden immer mehr professionelle und Laien-Therapeuten sowie Anhänger der Psychokultur den Weg nach Bombay bzw. Poona. Diese erste Generation der heute etwa Fünfunddreißigjährigen[3] hatte zum großen Teil Erfahrungen mit LSD und ähnlichen Drogen sowie mit bewußtseinsändernden Techniken hinter sich und war mit den Konzepten Gurdjieffs, Reichs und anderer bekannt geworden. Für sie war die Erfahrung, die sie bei und mit

Rajneesh machen konnten, die krönende Erfüllung ihres bisherigen Suchens. Rajneesh, mit den Konzepten der humanistischen Psychologie auf literarischem Weg bereits vertraut, hatte seinerseits keine Bedenken, die westlichen Therapeuten, auch Künstler wie Georg Deuter, in seinen Dienst zu stellen und damit den Ashram in Poona «zum größten Human Growth-Zentrum der Welt» – so die eigene Selbsteinschätzung – zu machen. In dem Maße, wie Techniken der humanistischen Psychologie Eingang fanden, wurde der Rajneesh-Ashram für Europäer und Nordamerikaner attraktiver. Diese Entwicklung resultierte in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre in der Verwestlichung des Ashrams. Der Anteil der Inder nahm zusehends ab, und vielleicht war es am Ende nur konsequent, daß Rajneesh sich 1981 in die USA absetzte.

Die Bhagwan-Bewegung als psycho-religiöse Bewegung

Die meisten Suchenden kommen in die Bhagwan-Zentren, weil sie «Probleme haben» oder sich «verändern» möchten, und kehren nach einer kürzeren oder längeren Zeit der Teilnahme an Gruppen und Meditationsübungen wieder zu ihrer normalen Beschäftigung zurück. In der Eingangsphase dienen die Gruppen und Meditationsübungen vor allem dazu, unbewältigte Konflikte und «unerledigte Sachen» aufzuarbeiten, blockierte Energien freizusetzen und sie wieder fließen zu machen. Im Grund gibt es für Rajneeshs monistische Weltdeutung nur eine Energie, die er im Sinne der humanistischen Psychologie «Bioenergie» nennen kann. Sie ist das «Leben» selbst, oder die «Liebe» oder auch das «Licht». Die meisten Meditationspraktiken und Rituale sollen diese Energie erfahrbar und bewußt machen. Die Tanzmeditationen, sogenannte «Stoptechniken», die Rajneesh von Gurdjieff übernommen hat, tun das, indem sie auf Phasen äußerster Körperanspannung und hektischer Ekstase völlige Ruhe folgen lassen. Ein wichtiges Ritual ist der «Energie-Darshan», der in der traditionellen indischen Terminologie «Shaktipat», d. h. Kraftübertragung durch Berührung oder Blick, heißt. Die Initiation bzw. «Einweihung» enthält neben der Überreichung der Mala, der Holzkette mit Rajneeshs Bildnis, solch eine Energieübertragung durch Daumendruck auf das sogenannte Dritte Auge. Der Energiemobilisierung und -erfahrung dienen auch buddhistische Achtsamkeitsübungen und chinesische Körpertechniken wie T'ai Chi.

Dieses bewußte Erleben innerer Vorgänge («Laß ‹es› geschehen ...») soll dem Menschen helfen, sich von ihnen zu distanzieren. Er selbst wird schließlich zum neutralen, uninvolvierten, nur noch wertfrei beobachtenden «Zeugen» (dem «sahshi» des klassischen indischen Joga). Der so verstandene Begriff «awareness», «Bewußtheit», ist ein Schlüssel zum Verständnis des Rajneeshschen Denkens: Es kommt nicht darauf an, ob einer der Sexualität[4] entsagt oder sie «akzeptiert». Beides führt zum Ziel, solange es nur mit «awareness» geschieht. — Ein Begriff aus dem Sprachschatz westlicher Psychologie ist von Rajneesh auf dem Hintergrund hinduistisch-buddhistischer Konzepte gedeutet und zum Höchstwert erhoben worden.

Der durch Gruppenarbeit und Meditation befreite und bewußt wahrgenommene Energiestrom nimmt – laut Rajneesh – seinen Ausgang vom Sexualzentrum, dem «Muladhara chakra» der tantrischen Joga-Physiologie. Die meisten Menschen sind durch religiöse Vorurteile und gesellschaftliche Zwänge jedoch so «verkrüppelt», daß ihre Energie «pervertiert» ist. «Pervertierte Energie aber kann nicht verwandelt werden.» Darum ist die Eingangsphase so wichtig, in der der Einzelne lernen soll, seine Hemmungen zu überwinden und den Energiestrom fließen zu lassen. Rajneesh empfiehlt den Weg des Tantrismus: Annahme und Hingabe. Da «Spiritualität und Sexualität zwei Enden der einen Energie» sind, geht es bei der Hingabe zwischen Mann und Frau sowie zwischen Meister und Jünger um ein und dieselbe Sache. Auch das Verhältnis zum Meister ist eine «Liebesbeziehung».

Wie der gesamte Tantrismus hat Rajneesh ein zwiespältiges Verhältnis zur Sexualität. Einerseits betont er mit großer, antipuritanischer Emphase die Göttlichkeit der einen Lebenskraft, andererseits die Notwendigkeit ihrer Verwandlung und Transzendierung. Faktisch vollzieht sich eine zunehmende Entpersönlichung sexueller Beziehungen, die offenbar von vielen, die von Partnerschaftsproblemen gequält wurden, als ein befreiender Durchbruch zu der Erkenntnis erlebt wird, daß jeder unwiderruflich allein ist und es lernen muß, keinen anderen zu brauchen. Dem entspricht die immer wieder betonte Feststellung, daß jeder ausschließlich für sich selbst und seine innere Entwicklung die Verantwortung trägt.

Was den Menschen hindert, sich vertrauensvoll dem Meister und dem von ihm personifizierten Strom des Lebens zu überlassen, ist der «mind». Der «mind» läßt uns für die Zukunft planen oder die «Spiele» der Vergangenheit spielen und hält uns davon ab, mit voller Bewußtheit im «Hier und Jetzt» zu leben. Rajneesh betont, im Anschluß an Gurdjieff, daß der «unerwachte» Mensch nur automatenhaft wie eine Maschine reagiert, statt aus eigener Spontaneität authentisch zu leben.

Die Bhagwan-Bewegung als synkretistischer Meister-Kult

Rajneesh versteht sich nicht als ein Guru im traditionellen Sinn des Wortes, und faktisch ist er es auch nicht. Zwar werden in den Rajneesh-Zentren bestimmte rituelle Elemente der Guru-Verehrung gepflegt: Geburtstag und Erleuchtungstag Rajneeshs sowie Guru-Purnima (Vollmondfest) sind die zentralen Feste. Rajneesh gilt aber nicht als Garant einer bestimmten Lehrtradition, da er Lehrtraditionen grundsätzlich ablehnt. Der persönliche Kontakt mit seinen Anhängern war schon in Poona stark reduziert und hat seit seiner Umsiedlung in die USA fast ganz aufgehört. Insofern nimmt er viele Aufgaben, die die klassische Tradition dem Guru zuschreibt, nicht wahr. Trotzdem nimmt seine Person im Leben seiner Anhänger eine außerordentlich wichtige Funktion ein. Zunächst ist der Meister für Rajneesh der Gegenstand jener Hingabe, ohne die die Überwindung von Ego und «mind» nicht möglich ist. Der erotisch-sexuelle Charakter dieser Hingabe ist den Betroffenen selbst klar; nicht von ungefähr benutzt Satyananda die metaphorisch gemeinte Wendung «mit dem Meister intim werden».

Ein durchgehender Zug in Rajneeshs Verständnis der Funktion des Meisters ist die Betonung der absoluten Passivität: «Von seiten des Meisters existiert keine Beziehung, weil der Meister nicht existiert... Wenn euer Ich da ist, projiziert ihr es auch auf den Meister. Es ist eure Projektion.»[5] Was Rajneesh beschreibt, ist der Zustand des völlig Erleuchteten. Der Zusammenhang zwischen dem von ihm neu gedeuteten buddhistischen Ideal und seiner Selbstdarbietung als Projektionswand ist unverkennbar. So fehlt es denn auch nicht an Aussagen, die Stimme des Meisters sei im Grunde «meine eigene innere Stimme». Auch die räumliche Abwesenheit Rajneeshs ändert darum am Meister-Jünger-Verhältnis dieser Art nichts Wesentliches.

Das immer wieder geforderte Vertrauen zum Meister prägt die Atmosphäre in den Bhagwan-Zentren und vor allem auch die Arbeit in den therapeutischen Gruppen. Die Bereitschaft, sich dem Gruppengeschehen zu überlassen und in jeder Hinsicht auf die üblichen Sicherungen zu verzichten, wird im Vertrauen auf die Allgegenwart Bhagwans gefordert und gewährt. Auch die Funktion des Therapeuten erfährt dadurch eine wesentliche Entlastung: Er kann die professionelle Vorsicht fahren lassen, weil Bhagwan die Verantwortung für alles trägt.

Sein Selbstverständnis als «erleuchteter Meister» prägt auch Rajneeshs Umgang mit den religiösen Traditionen der Menschheit. Er hat ja seinen Vorträgen die heiligen Schriften der verschiedensten Religionen zugrunde gelegt: aus dem buddhistischen Bereich etliche Mahayana-Sutras und vor allem Zen-Literatur, aus dem chinesischen Bereich eine Reihe von taoistischen Schriften, aus dem indischen Bereich einige späte Upanischaden, Patanjalis Joga-Sutras, ferner tantrische Literatur, die Lieder der bengalischen Bauls und vor allem Schriften Kabirs, dazu kommen sufitische und chassidische Schriften. Es sind also vor allem die Mystiker der verschiedenen Religionen, die sich, freilich in Rajneeshs einebnender Auslegung, den Hörern und Lesern erschließen – an sich eine erstaunliche Erweiterung des üblichen westlichen Bildungshorizonts, die gewiß auch einen Teil der Attraktivität Rajneeshs ausmacht. Freilich sagen sie in Rajneeshs Auslegung, mit Nuancen, alle dasselbe aus. Rajneesh, ein genialer Assimilator (R. C. Prasad), schlüpft gleichermaßen in die «Rollen» des Zen-Meisters, des Sufi-Shaikhs, des chassidischen Rabbis und vor allem in die der großen Religionsstifter Buddha und Jesus. Ihre Selbstaussagen («Ich bin der Weg» usw.) verwandeln sich fast unbemerkt in Selbstaussagen Rajneeshs; sein Verhältnis zu seinen Anhängern wird unter der Hand zum zentralen Thema der Religionsgeschichte. Grundsätzlich neue religiöse Gedanken finden sich bei ihm nicht. Es ist nicht eine neue Idee, sondern Rajneesh selbst als Erleuchter und als Meister, um den sich die Fülle der religiösen Traditionen synkretistisch formiert. Insofern ist es berechtigt, die Bhagwan-Bewegung als synkretistischen Meister-Kult zu bezeichnen. Die Vorstellung, daß Rajneesh als Erleuchteter «auf der gleichen Ebene» wie Buddha und Jesus

spricht, dient als Legitimation für Deutungen, die von den traditionellen abweichen. Das ist natürlich vor allem bei den semitischen Traditionen der Fall.

Die Bhagwan-Bewegung als esoterische Mysterienschule

An sich gilt bei Rajneesh der Grundsatz, daß Glaubensforderungen abzulehnen sind und alle Aussagen allein auf Erfahrung gegründet sein müssen. So wird im Kreis um ihn auch nur mit einem gewissen Unbehagen und einem verlegenen Lachen zugegeben, daß man an Karma und Wiederverkörperung und an andere esoterische Lehren glaubt. Offensichtlich gibt es dort Hoffnungen, unter der Anleitung Rajneeshs selbst den Status des Erleuchteten zu erreichen[6]. «Der Ashram ist ein Brutkasten, in dem Erleuchtete produziert werden, und Bhagwan ist der Hauptbrüter.» Damit verbinden sich Hoffnungen kosmischen Ausmaßes, weil sich mit einer zunehmenden Zahl von Erleuchteten der «gesamte Schwingungszustand des Planeten» verändert. Im Zusammenhang mit gewissen astrologischen Konstellationen der achtziger Jahre und der Hoffnung auf den baldigen Beginn des «Wassermann-Zeitalters» ergeben sich Aussichten für einen «Quantensprung» der Menschheit und die Errettung von einer Katastrophe von apokalyptischen Ausmaßen. Auf dem Hintergrund des Glaubens, daß Rajneesh vor sieben Jahrhunderten ein großer tibetischer Meister war, der jetzt wiedergekehrt ist, um seine damaligen Jünger aufs Neue um sich zu scharen, gewinnen die von Rajneesh häufig angewendeten traditionellen Begrüßungsformeln «Da kommst du ja endlich!» oder «Ich habe lange auf dich gewartet!» eine tiefere Bedeutung. Zu diesen esoterischen Spekulationen gehören auch Rajneeshs Äußerungen über Hitler als ein Werkzeug der Großen Weißen Bruderschaft, das sich zum Schluß leider selbständig gemacht und dadurch die Niederlage des 2. Weltkriegs selbst verschuldet habe. Wahrscheinlich gibt es um Rajneesh viel mehr Spekulationen dieser Art als bisher veröffentlicht wurden.

Für das Gesamtverständnis des schillernden Phänomens Rajneesh ist der Facettenreichtum seiner Selbstdarstellung bedeutungsvoll. Die Traditionsströme des Ostens und Westens sind allesamt Wasser auf seine gierigen Mühlen. Es ist ihm gelungen, so disparate Bedürfnisse wie die nach psychischer Entlastung und Bereicherung, nach religiöser Erfahrung des Aufgehens und Verschmelzens mit dem Grund des Seins und nach Erlangung esoterischen Geheimwissens gleichermaßen zu befriedigen und sich in der Rolle des Psychagogen, des religiös Erleuchteten und des großen Eingeweihten seiner wachsenden Anhängerschaft darzustellen, wobei die Grenzen zwischen dem einen und anderen fließend sind. Ebenso fließend sind die Übergänge innerhalb seiner Anhängerschaft. Zur Masse der «Bhagwan-Kunden» kommt die Schar der «Bhagwan-Gläubigen», für die Rajneesh Symbol und Verkörperung des kosmischen Lebens und der Liebe geworden ist, und schließlich die Elite der in die Geheimnisse des Kosmos und seiner Zukunft Eingeweihten. Auf dem weiten, unübersehbaren Markt religiöser und pseudoreligiöser Angebote gibt es zur Zeit keinen Konkurrenten, der ein derartig breites Spektrum von Erwartungen und Bedürfnissen abdecken würde.

[1] Vgl. R. Hummel, Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen (Stuttgart 1980).

[2] Vgl. R. C. Prasad, Rajneesh. The Mystic of Feeling (Delhi u.a. ^{2}1978).

[3] Siehe die sieben Interviews in: Swami Satyananda, Im Grunde ist alles ganz einfach (Frankfurt u.a. 1981). (Satyananda ist der Mönchsname von Jörg-Andreas Elten, dem früheren prominenten STERN-Reporter). Dort auch Hinweise auf weitere Literatur.

[4] Über Rajneeshs Stellung zur Sexualität vor allem: Bhagwan Shree Rajneesh: Book of the Secrets, vol. 2. Discourses on «Vigyana Bhairava Tantra» (Poona 1975).

[5] Bhagwan Shree Rajneesh: Mein Weg: Der Weg der weißen Wolke (Berlin o. J.) 261.

[6] Zum folgenden vgl. Swami Satyananda, aaO. 128f, 116ff.

REINHART HUMMEL

1930 geboren, nach Studium der Theologie und Promotion im Fach Neues Testament tätig als Gemeindepastor in Schleswig-Holstein, 1966–1973 als Principal eines Theologischen Colleges in Kotapad/Indien, danach als Wissenschaftlicher Assistent in Heidelberg. 1979 habilitiert für Religions- und Missionswissenschaft. Seit 1981 Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Veröffentlichungen – hauptsächlich über Themen der missionarischen und dialogischen Begegnung der Religionen mit Schwerpunkt Hinduismus – u.a.: Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen (Stuttgart 1980); Weltverbesserung und Idealgesellschaft. Zum Verständnis indischer Meditationsbewegungen im Westen: ZRGG 30 (1978) 129–152, Hinduistische Gurus und Gruppen im Westen: Reformatio 28 (1979)

165–178, «Jugendreligionen – missionierende Gemeinschaften?»: Zeitschrift für Mission (1981) 135–140. Anschrift: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Hölderlinplatz 2 A, D–7000 Stuttgart 1.

BERT HARDIN

1939 geboren. 1969 Graduierung zum Magister Artium mit einer Arbeit über «Community Development and Sociology». 1975 Promotion zum Dr. phil. im Fach Soziologie. Derzeit Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Abteilung für Soziologie der Universität Tübingen. Veröffentlichungen in den Gebieten Soziologie der Soziologie, Soziologie der Medizin und Soziologie der Religion. Neuere Veröffentlichungen zu den neuen religiösen Bewegungen, u.a.: Identity and Commitment: Hans Mol (Hg.), Identity and Religion (Sage, London 1978) (zusammen mit G. Kehrer); Rückzug in die Innerlichkeit? Jugendsekten als moralisches Alternativerlebnis: Martin Furian (Hg.), Gefährdete Jugend (Quelle & Meyer, Heidelberg 1980); Entstehung und Entwicklung der Vereinigungskirche in der Bundesrepublik Deutschland: Günther Kehrer (Hg.), Das Entstehen einer neuen Religion (Kösel-Verlag, München 1981) (zus. mit G. Kehrer); Some Social Factors Affecting the Rejection of New Belief Systems: Eileen Barker (Hg.), New Religious Movements. A Perspective for Understanding Society (Edwin Mellen Press, N.Y., 1982) (zus. mit G. Kehrer); Aspekte des Phänomens neuer religiöser Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland: Report to the European Centre for Social Welfare Training and Research. Erscheint demnächst in Social Compass Vol. 1, 1983. Anschrift: Soziologisches Seminar der Universität Tübingen, Wilhelmstraße 36, D–7400 Tübingen.

Daniel O'Hanlon

Amerikaner in Asien zu den Verhältnissen in den Vereinigten Staaten

In der Vergangenheit, in den Jahren 1973 und noch einmal 1976, bereiste ich Indien und einige der wichtigsten buddhistischen Länder in der Absicht, auf unmittelbare Art und Weise Erfahrungen über das Leben und die Praktiken des Hinduismus und Buddhismus zu sammeln. Auf meinen Reisen traf ich Hunderte von jungen Menschen aus Ländern der westlichen Zivilisation, die unterwegs waren auf der Suche nach etwas, und ich führte viele Gespräche mit ihnen. Nach meiner Rückkehr in die Staaten dachte ich über diese vielen Gespräche nach, die sich alle ganz einfach völlig ungeplant ergeben hatten, und es kam mir die Idee, einige Monate damit zu verbringen, diese Menschen aus der westlichen Welt, die in Asien leben, systematisch zu interviewen.

Ich engte schließlich mein Interesse auf diejenigen ein, die in den Vereinigten Staaten aufgewachsen sind. Die Erkenntnisse darüber, wie diese Menschen das Land, in dem sie groß geworden sind, aus ihrer neuen Perspektive beurteilen, könnten, so dachte ich, einiges Licht auf das sogenannte neue religiöse Phänomen in den Vereinigten Staaten werfen. So kam es, daß ich im Sommer 1978 mit der qualifizierten Hilfe von David Hackett, einem jungen Doktoranden, Indien, Nepal und Thailand besuchte. Letzten Endes hatte ich siebzig Interviews von Amerikanern in Asien auf Band aufgenommen, von denen ein jedes ca. anderthalb Stunden lang dauert. In diesem kurzen Artikel kann ich mich nur mit einem Bruchteil des reichhaltigen Materials befassen. Es hat sich als schwierig für mich erwiesen, den Informationen auf solch begrenztem Raum gerecht zu werden. Die Art von Übereinstimmung, die bei allen siebzig jener Amerikaner zum Ausdruck kam, sollte nicht außer acht gelassen werden. Dennoch besteht ein großer Teil des Wertes der Interviews und dessen, was sie interessant macht, gerade in ihren konkreten persönlichen Details. Es ist jedoch schlicht und einfach unmöglich, auch nur über einige wenige Gespräche ausführlich Bericht zu erstatten. Ich werde daher nur zwei von ihnen darstellen und auch diese nur in verkürzter Form. Ich will dann einige Beobachtungen und Verallgemeinerungen anschließen, welche sowohl auf diesen beiden als auch auf der Auswahl aller siebzig Aufzeichnungen basieren. Bei den beiden interviewten Personen, die ich ausgewählt habe, handelt es sich um

eine buddhistische Nonne in Thailand und einen Hindu-Saddhu[1], der in Indien lebt.

Joseph war der erste Amerikaner, auf den wir in den Straßen von Katmandu stießen. Wir interviewten ihn, während er mit überkreuzten Beinen auf dem Boden seiner kleinen Hütte in der Nähe von Swayambu, einem alten Tempel in einem Randbezirk von Katmandu, saß. Wir erfuhren, daß er seit elf oder zwölf Jahren in Asien war. Während dieser Zeit war er verschiedene Male zu Besuch in die Vereinigten Staaten zurückgekehrt. Sein Heimatstützpunkt ist in Bengalen in Indien, wo er sein eigenes Ashram[2] hat und eine Klinik leitet, was in einem ziemlichen Gegensatz zu der Art von Leben steht, auf das seine Familie ihn vorbereitet hatte.

«Ich wuchs in Krisenzeiten mit der Religion des Kapitalismus auf. Meine Familie wußte, daß sie zu Geld kommen mußte, um zu überleben. In der Zeit, als ich heranwuchs, drehten sich alle unsere Tischgespräche um Geld: darum, wie man sein Geld verdient und wie man in der Welt der Finanzen vorzugehen hat. Unsere Familie war sehr «reformiert jüdisch». Obwohl wir am religiösen Leben so gut wie gar nicht teilnahmen, hatten wir dennoch einen wirklich engen Zusammenhalt in der Familie, denn wir wuchsen mit der gemeinsamen Arbeit auf. Dies bestimmte unser ganzes Leben, und es blieb keine Zeit für irgendetwas anderes. Und ich bin meinem Vater zutiefst dankbar dafür, daß er meinen beiden Brüdern und mir die Fähigkeit vermittelte, uns bewegen und überall auf der Welt für uns selbst sorgen zu können.»

Nachdem er sein Studium der Rechtswissenschaft und Buchführung beendet und sein Examen in Jura abgelegt hatte, machte er die (für einen amerikanischen Akademiker) konventionelle Reise nach Europa. Als er in Amsterdam auf dem Het-Dam-Platz saß, mit seinem Rückflugticket nach Amerika in der Tasche, so erzählt er, «traf ich einen hageren Amerikaner mit Bart, einem Schlafsack und einer Gitarre. Er trug keine Schuhe. Er zeigte mir seinen Reisepaß, der sich wie ein Roman las. Dennoch, er war früher einmal der Vizepräsident für das Ingenieurwesen der Litton-Industrien gewesen. Nun gut, am Ende unseres Gespräches hatte er mein Flugtikket in die Vereinigten Staaten und ich hatte seinen Schlafsack. Danach begann ich zu reisen, anstatt zu «touren». Zuerst in Europa, nun wohnte ich aber nicht mehr in vornehmen Hotels; dann ging es nach Malta, Afrika und auf dem Landwege über die Türkei und Afghanistan nach Indien. Während dieser ganzen Zeit waren es die Klöster und Moscheen, die mich am meisten anzogen.»

«Und was mich an allen diesen religiösen Gruppen und Menschen verblüffte und fesselte, war, daß ihre Lebensauffassung eine Alternative zur wirtschaftlichen Lebenseinstellung war. Ich war mit der Religion des Kapitalismus groß geworden, und hier war etwas völlig anderes. Hier waren sie und sprachen darüber, Gott zu lieben; dies versprach keinen Profit. Und ich konnte es nicht verstehen. Ich erinnere mich an ein erstaunliches, zwei Tage ununterbrochen dauerndes Gespräch mit einem Saddhu in Indien. Schließlich fragte ich ihn: ‹Nun, was *tust* du? Ich meine, wie kommt es, daß du so viel Zeit hast, die du einfach mit Herumsitzen, Plaudern und Philosophieren und mit dem Denken aller dieser großartigen Gedanken verbringen kannst. Was *tust* du?› Und er sagte, ‹Nun, ich bin ein Saddhu, ein Mönch.› Und es war eine völlig neue Vorstellung für mich, Menschen zu treffen, deren Beruf es war, zu philosophieren, zu denken, zu meditieren. Es war vollkommen verschieden von der Einstellung, daß Zeit Geld ist. Es machte einen großartigen Eindruck auf mich.»

Joseph verbrachte sechs Monate in Afghanistan. Er verdiente sich etwas Geld, indem er Touristen zu einem örtlichen Teppichhändler führte, und er erlernte in einer Moschee die Praxis des *Zikhr*. Er beendete seine Überlandreise nach Indien in Kaschmir, im Nordwesten des Landes. Dort fand er einen Lehrer, Laxnmanjool, und er blieb fünf Monate lang bei diesem. Dies war der Beginn seiner Faszination von Sanskrit-Texten, die er nicht primär als doktrinäre Quellen verstand, sondern als Vehikel für die Gebetsmeditation und -praxis. Er verbrachte viel Zeit mit Sanskrit-Schriften. «Keine Übersetzung ist gleichwertig mit der Erfahrung, die man macht, wenn man sich Silbe für Silbe durch eine Sutra im ursprünglichen Sanskrit arbeitet und plötzlich die Intensität der Vibration fühlt. Wenn es keine intuitive Erfahrung ist, beseitigt sie nicht dein gewöhnliches, berechnendes Denken. Es ist dann nur eine philosophische Erklärung.» Diese Öffnung für die spirituelle Welt des Hinduismus kam jedoch erst ganz allmählich. Selbst nach den fünf Monaten mit Laxnmanjool fühlte er, daß er immer noch einen ‹westlichen Geist› hatte. Als er weiterreiste, wurde er von einem armen Mann mitgenommen, der auf seinem Hausboot Bauholz aus dem Norden von

Srinagar transportierte. Der Bootsmann stakte sein Boot, und Joseph fragte ihn: «Hättest du nicht gerne einen Motor für dein Boot?« Und er antwortete: «Wofür? Er macht so viel Krach. Ich stake das Boot – ich blicke auf die Schönheit der Natur.» Joseph fragte: «Nun, hättest du nicht gerne ein Paar Schuhe?» Er erwiderte: «Wenn ich meine Füße mit Schuhen bedecken würde, würde ich mich so von der Erde trennen, und dann würde ich so dumme Fragen wie du stellen.»

«Aber für mich kam es zum wirklichen Wendepunkt bei meiner Erfahrung von Asien, als ich in ein Dorf zog und eine Hindi-Grammatik kaufte. Mit dem Erlernen von Hindi eröffnete sich mir eine ganz neue Welt von Erfahrungen. Von nun an konnte ich mit den heiligen Männern und denjenigen auf der Straße, die religiös auf der Suche sind, kommunizieren. Hindi war für mich der Schlüssel, der mir den Kontakt mit vielen verschiedenen Arten von Lehrern ermöglichte: mit Lehrern des Joga, der Philosophie, von Asanas und mit Lehrern der Meditation. Ich empfinde Joga-Asanas als sehr wichtig, um den Körper in die richtige Verfassung zu bringen. Wenn der Körper nicht still zu sitzen vermag, ist es unmöglich, den Geist zur Ruhe zu bringen. Und das Erlernen von Hindi bewirkte, daß ich nicht mehr dazu neigte, mich mit westlichen Touristen zu assoziieren. In der Tat habe ich einen Punkt erreicht, da Hindi und Sanskrit eher meine Muttersprachen sind als das Englische.»

«Eine andere Sache wurde mir bewußt, nämlich daß eine Kluft zwischen Philosophen und Menschen der Praxis besteht. Man stellt fest, daß die Dorfbevölkerung mit all ihrer Einfachheit während der täglichen Andacht, die für sie selbstverständlich ist, einem Lebensideal näher kommt als Universitätsprofessoren. Geht und lebt mit ihnen. Ihr werdet erstaunt sein über ihre Großzügigkeit und Offenheit, mit der die interessierten Suchenden empfangen werden. Ich machte die Erfahrung, daß ich mir sehr oberflächliche Meinungen bildete, wenn ich nur als Tourist mit Kulturen in Berührung kam. Als ich mich aber mit den Menschen hinsetzte und praktizierte, was sie praktizieren, und versuchte zu tun, was sie tun, und zu essen und zu leben, wie sie leben, öffnete sich mir eine jede Tür im Dorf.

«Wie steht es mit den Staaten?» fragte ich, «Bist du noch einmal zu Besuchen zurückgegangen?» «Ja, viermal während der letzten zwölf Jahre. Dreimal blieb ich jeweils drei Monate lang. Meistens baute ich Häuser, um meine Finanzen wieder aufzubessern. Beim letzten Mal blieb ich ein ganzes Jahr, und mit diesem Geld baute ich mein Ashram in Bengalen, die Klinik und ein Sanskrit-Institut. Meine Eltern hätten es vorgezogen, wenn ich ein Kapitalist geworden wäre oder ein Imperium im Westen besitzen würde. Aber inzwischen akzeptieren sie meinen Lebensstil. Mein Vater kam vor fünf Jahren hierher, um zu sehen, wofür ich all das Zeug im Westen aufgegeben habe. Wir schlossen ein Abkommen. Ich versprach ihm, die Hälfte der Zeit mit ihm erster Klasse zu reisen, wenn er während der zweiten Hälfte mit mir als Saddhu reisen würde. Und das tat er. Er sagte, er habe nur zwei Wochen Zeit zum Bleiben, und schließlich blieb er länger als anderthalb Monate. Anhand der Briefe, die ich von ihm bekomme, wäre ich nicht überrascht, wenn er sich letzten Endes im Ashram mit mir zur Ruhe setzen würde.»

Joseph wußte einige sehr positive Dinge über seine amerikanische Erziehung zu sagen: «Mit dieser Yankee-Geschicklichkeit können wir es überall in der Welt schaffen, denn wir haben einen weiten Erfahrungshorizont. Wir haben die Dinge *gesehen*. Wir haben so viele Dinge gesehen, die Menschen mit weniger entwickelten Kommunikationssystemen und weniger Bildung – selbst die Europäer – niemals sehen konnten. Dies ist ein gewaltiger Vorteil. Aber es ist auch ein Nachteil, weil man uns nicht gelehrt hat, wie man abschaltet. Und wenn es an der Zeit ist, ruhig zu sitzen, ist im Westen im allgemeinen das Fernsehen oder das Kino die einzige Möglichkeit, wie wir ein paar Stunden vegetieren und unsere Psyche in irgendein abgedroschenes kleines Drama verwickeln können, das vor unseren Augen abläuft. So verlieren wir unser eigenes Ich, das während der ganzen Zeit in Aktion war. Aber es ist nicht wirklich ruhig. Unglücklicherweise ist diese gleiche amerikanische Energie heutzutage sehr gefragt in Indien. Ich denke, es wird einmal die Zeit kommen, wenn der Osten in den Westen gehen müssen wird, um seine Erbschaft zu finden.

«Eine andere Sache an Amerika ist, daß die religiöse Erziehung weitgehend fehlt. Ich feierte mein Bar-mitzvah-Fest, als ich dreizehn Jahre alt war, aber es bedeutete mir nichts. In der Hauptsache richtet sich meine Kritik an der Religion in Amerika gegen das dort vorherrschende Schwergewicht auf der Geldmittelbeschaffung, seien es nun die Hauptreligionen oder Gruppen wie die Transzendentale Meditation oder Hare Krishna.

Sie alle gehen mit ihrer Ware hausieren. Aber Religion ist nicht zu verkaufen. Sie sollte gegeben und in Frieden geteilt werden, so auch ihre Harmonie, ihre Liebe und Lebensart! Es gibt gewaltige strukturelle Unterschiede. Die Hindu-Glaubensrichtungen lassen Menschen, die religiös auf der Suche sind, zu. Sie lassen ihre Unabhängigkeit zu. Westliche Religionen erlauben keine Unabhängigkeit. Man gehört entweder zur Herde oder man ist ein verlorenes Schaf. In Indien aber kann man als wandernder Asket herumreisen und zu jedem Kloster, jedem Tempel hingehen, sich hinsetzen, in Andachten mitsingen, was immer man singen will. Manchmal bete ich auf hebräisch, manchmal auf arabisch. Man gesteht mir diesen Spielraum zu, und ich gelte nicht als ein verlorenes Schaf. Menschen kommen zu mir und sagen: «Du liebe Zeit, das war wunderschön! Was hast du da gesungen?» Und ich sage: «Nun, das war aus dem Talmud», und sie sind sehr neugierig. Sie wollen wissen. Als ich mich aber z. B. in griechisch-orthodoxen Klöstern oder in der hebräischen Yeschiva aufhielt, herrschte dort eine strenge Disziplin. Ich hatte um 5.30 Uhr zum Gebet zu erscheinen und sollte so und so viele Verse eines bestimmten Textes aufsagen. Es gab keine Freiheit, um meine spirituelle Praxis zu erarbeiten. Aber niemand anderes kann einem vorschreiben, wie süß man seinen Tee trinken sollte.

«Ich selber stehe wirklich hinter dem, was ich tue. Es gibt viele Hochs und Tiefs, aber ich bewältige alles spielend. Ich verstehe mich nicht wirklich als einen religiösen Menschen in dem Sinne, wie dieser Begriff klassischerweise gebraucht wird. Die Hindi-Sekte, in die ich aufgenommen wurde, verehrt das Leben und die Liebe und die Freude und den Frieden und lauter solche Dinge als entgegengesetzt zu einem Gott, der in dem Kirchengebäude oder dem Tempel lebt, oder zu jemandem, der hoch in den Wolken ist.»

Soviel zu Joseph, dem aggressiven Kapitalisten, der zum Hindu-Saddhu wurde. Lassen Sie uns unsere Stellungnahme zu seinen Erfahrungen und Reflexionen so lange zurückstellen, bis wir die Geschichte von Ruth gehört haben.

Ich traf sie in einem Waldkloster in einem abgelegenen Winkel von Thailand, eine strahlend schöne junge Frau von einunddreißig Jahren mit dem geschorenen Kopf und dem einfachen weißen Gewand einer buddhistischen Nonne. Sie war in Colorado aufgewachsen und hatte ein Vierjahresstipendium für das College gewonnen, mit dem sie sich auf den Beruf der Sozialarbeiterin vorbereitete. Sie und ihre Familie waren überzeugte Lutheraner und gingen jeden Sonntag zur Kirche. Aber während der Zeit, die sie an der Universität verbrachte, belegte sie eine Menge von Veranstaltungen im Fachbereich der vergleichenden Religionswissenschaften mit dem Ergebnis, daß sie nicht mehr wußte, was sie glauben sollte. Wie alle ihre Freunde wurde sie abhängig von Marihuana, und kurz nach dem Verlassen der Universität versuchte sie, während sie mit einer Freundin durch Marokko reiste, einige Halluzinogene: LSD. Sie stellte fest, daß sie sich, wenn sie «Gras» rauchte, gut fühlte, sich «high» fühlte und offen für viele Dinge war. Zu dieser Zeit fiel ihr zufällig das Buch *Be Here Now* von Ram Dass in die Hände, und sie dachte: «Aha, vielleicht können meditative Erfahrungen zu etwas führen, das länger anhält als nur ein paar Stunden high sein.»

Zu dieser Zeit kürzte Präsident Nixon die Sozialausgaben zugunsten des Verteidigungsetats, und es gab keine Stellen für Sozialarbeiter, ein Beruf, für den sie ausgebildet worden war. Daher beschloß sie 1971, nach Indien zu gehen. Während ihrer Reisen durch Indien fiel ihr ein Unterschied auf zwischen zwei Gruppen von Menschen aus dem Westen, die sich dort aufhielten: Auf der einen Seite waren diejenigen, die die Meditation suchten, und auf der anderen Seite die Drogenleute, die nur Interesse an den billigen Drogen hatten, die sie dort bekommen konnten. Mit den Drogenleuten fühlte sie sich unwohl. Ihr Leben schien sich zu entleeren. Die Meditierenden zogen sie an, deswegen nahm sie an einem zehntätigen Kursus mit Goenka, einem buddhistischen Lehrer, teil. Unter den Meditierenden traf sie einen Engländer namens Andrew, der später ihr Ehemann wurde.

Die beiden zog es zu den ruhigen, abseits gelegenen Orten in Indien, Nepal, Thailand und schließlich Laos, wo sie in einem kleinen ländlichen Dorf zwei Jahre lang glücklich lebten, bis schließlich die Kommunisten im Jahre 1975 alle Ausländer aufforderten, das Land zu verlassen. Das einfache Leben in dem Dorf erschien Ruth als nahezu ideal, und sie war betrübt, als sie und Andrew die Dorfgemeinschaft verlassen mußten. Nachdem sie ein wenig die Gegend erforscht hatten, fanden sie ihren Weg zu einem abgelegenen Winkel in Thailand, unweit von Laos, wo sich beide unabhängig voneinander dazu ent-

schlossen, sich zu «ordinieren» – so lautet der buddhistische Ausdruck –, er als Mönch und sie als Nonne. Das war der Ort, an dem ich sie traf, fröhlich, zufrieden, gutgelaunt. «Und selbst obwohl wir jetzt seit zweieinhalb Jahren getrennt voneinander leben, ist es fast, als wären wir nun enger zusammen als zu der Zeit, da wir physisch gemeinsam lebten.»

Es gibt zwei Lebensqualitäten, von denen Ruth erzählte, daß sie sie in dem Dorf in Laos und in diesem abgelegenen thailändischen Kloster gefunden habe, zwei Dinge, die sie dort, wo sie in den Vereinigten Staaten aufgewachsen ist, nicht gefunden hatte. Die erste war Einfachheit und Natürlichkeit. Wie bereits erwähnt, war eine ihrer ersten Erfahrungen in Asien, gleich unmittelbar nachdem sie das College verlassen hatte, der zehntätige Meditationskursus mit Goenka. Es war die Einfachheit dieses buddhistischen Meditationskurses, der ohne jedes komplizierte Ritual ablief, die sie anzog. Während der beiden Jahre in Laos und der anderthalb Jahre in dem Waldkloster hatte sich ihr ganzes Leben in starkem Maße vereinfacht, und sie verglich es mit der Komplexität, dem Besitzstreben und dem unruhigen Lebensrhythmus zu Hause. Es bereitete ihr Freude, ihr eigenes Wasser zu tragen und jeden Tag frische Lebensmittel aus dem Garten oder vom Markt zu bekommen. Die Menschen bauten das meiste von dem, was sie brauchten, selber an, oder sie produzierten es selber und hatten keinerlei Absichten, mehr zu produzieren oder anzubauen, um damit Geld zu verdienen. «Wir fühlten uns sehr sorgenfrei und unbeschwert in diesen Ländern, insbesondere in Laos, wo man die Erfahrung machte, daß man nur geringe Bedürfnisse hatte und glücklich leben konnte, ohne viel zu besitzen. Ich vermute, ein durchschnittlicher Amerikaner würde dies als Armut oder Existenzminimum oder etwas ähnliches bezeichnen. Aber es war in Wahrheit genug, um zurecht zu kommen.»

Ruth fuhr, nachdem sie zwei Jahre lang in Asien gelebt hatte, im Jahre 1973 für einen Besuch nach Hause und empfand das alte Leben als vollkommen leer. Sie sprach davon, wie deprimiert sie sich fühlte, als sie nach Denver fuhr und den Gipfel des Berges (Pike's Peak) wegen des Smogs nicht sehen konnte. Die kleinen Landstraßen in den Bergen, an die sie sich erinnerte, wurden durch sechsspurige Autobahnen ersetzt. «Das ganze Leben schien so rasend und intensiv abzulaufen, so entfernt von der Natur – man kauft fertigverpacktes Essen in den Supermärkten und hat keinerlei Berührung mit Leben und Tod. In Amerika ging alles mit unglaublicher Geschwindigkeit vor sich, aber in Asien sind die Menschen nicht gehetzt. Sie haben Zeit zum *Leben*. Unsere Geschwindigkeit macht uns zu unpersönlichen Menschen, wogegen man in Asien eine sehr persönliche Haltung gegenüber den Menschen einnimmt, weil sie nicht in Eile sind. Im Westen herrscht nicht nur die Komplexität des Geldes vor, sondern da sind auch die Zeit und die Geschwindigkeit der Dinge, die geschehen, und auch die Menge der Angelegenheiten, die man an einem einzigen Tag erledigen will.»

«In den Dörfern von Laos», so erzählte sie, «war eine Geburt eine aufregende Sache. Ein jeder wollte kommen und helfen und schauen. Der Tod war eine aufregende Sache. Die Leute wollten kommen und den sterbenden Menschen betrachten. Sogar die Enkelkinder betrachteten den sterbenden Großvater. Sie wußten ziemlich genau über die Tatsachen des Lebens Bescheid. Nichts wurde verborgen.»

Als sie zurück nach Colorado ging, waren alle ihre alten Freunde verheiratet und darauf versessen, Stereoanlagen und Farbfernsehgeräte zu kaufen. Und sie fand keine Möglichkeit, ihnen ihre Erfahrungen aus Asien mitzuteilen.

Einfachheit und Natürlichkeit, die aus einer weniger besitzstrebenden Haltung und geringeren Geldbedürfnissen erwuchsen, ein langsamerer und weniger intensiver Lebensrhythmus verbunden mit einer Nähe zu den Rhythmen der Natur – dies war also in erster Linie das, was Ruth dort, wo sie aufgewachsen war, nicht finden konnte, wohl aber im ländlichen Asien fand.

Zweitens sprach sie von einem engeren Gemeinschaftssinn, einer größeren sozialen Intimität, einer weniger privaten und individualistischen Art und Weise, wie die Menschen zusammenleben. «Eines der wesentlichen Dinge, die mir in Asien wirklich gefallen, ist die Tatsache, daß man sich nicht voneinander isoliert. Ich meine, man lebt Tür an Tür mit anderen, und man kennt diese Menschen wirklich. Normalerweise weiß man alles von ihnen. Selbst in dem ausgesprochen freundlichen Randbezirk, in dem ich in Colorado lebte, kannten wir unsere unmittelbaren Nachbarn kaum. Aber in Asien, sei es nun gut oder schlecht, wissen die Menschen voneinander Bescheid. Aber das ist in Ordnung, da diese Art des Zusammenlebens im Dorf ak-

zeptiert ist. Man ist nicht isoliert. Man ist Teil einer Gruppe. Außerdem zeigt ein jeder in der ausgedehnten Familienkultur des Dorfes in Laos einen tiefen Respekt vor den alten Menschen des Dorfes, das trifft auch auf die jungen Leute zu. Ich glaube, daß in den Vereinigten Staaten wegen des hohen Wertes, den man der Individualität beimißt, ein jeder etwas Besonderes ist, und man hat sein eigenes kleines Leben, und das ist so wichtig. Daher glaube ich, daß man in den Staaten wirklich nicht genug Zeit hat, um sich auf jemand anderen einzulassen, weil jeder seinen eigenen Beruf, seine Familie, seine Kinder hat, und man denkt, daß die anderen, wenn man sich mit ihnen befaßt, einem Zeit und auch Geld stehlen. Deshalb, so vermute ich, wollen die Menschen einfach nur für sich bleiben.»

Sie lachte, als sie sich an ihre Erfahrungen in der kirchlichen Gemeinschaft, in der sie aufgewachsen ist, erinnerte: «Jeder war einmal pro Woche sehr liebenswürdig, jeden Sonntag morgen, und dann ging ein jeder in sein eigenes Heim zurück, welches in einiger Entfernung von der Gemeinschaft lag. Vielleicht gab es einmal in der Woche ein gesellschaftliches Zusammenkommen. Aber abgesehen davon kann man kaum weniger interessiert sein.»

Ruth gefiel die Harmonie im Dorf. Wenn jemand ein Haus bauen mußte, kamen alle, um zu helfen, und es war ein soziales Ereignis, bei dem man viel Spaß hatte. Das Haus war innerhalb von zwei oder drei Tagen aufgerichtet. Sie halfen sich gegenseitig. Sie teilten ihren Reis. Dort fühlten Ruth und Andrew sich wohl. In Gedanken versunken meinte sie, daß zu Hause in dem Vorort in Colorado niemand jemandem beim Hausbau helfen würde, es sei denn, es handelte sich um Verwandte oder die Arbeit würde bezahlt. Gegen Ende ihrer Collegezeit hatte sie mit fünf von ihren Freunden in einer Kommune auf einem Grundstück von vierzig Morgen auf dem Lande gelebt. Aber dort gab es ständig Probleme. Einige arbeiteten, andere wiederum nicht. Ihre Freunde hatten auch versucht, in anderen Kommunen zu leben, aber alle diese Gemeinschaften zerbrachen. «Warum können die Menschen nicht zusammenkommen?»

Als sie begann, ihr Leben in den Staaten zu reflektieren, sah sie die Wurzel des Leidens, der Unzufriedenheit, der Depressionen, die sie erlebt hatte, als einen Gegensatz zu dem, was sie nun als buddhistische Nonne erlebte. Sie sprach von dem Unvermögen, mit sich selbst anzufangen und sich dem eigenen Geist zuzuwenden. «Die Menschen sind sich nicht der Bindungen, der Zwänge bewußt, die ihr Leiden bewirken. Sie führen ein oberflächliches Leben, und das Glück kommt von außen anstatt von innen. Aber es ist sehr schwierig, den Menschen zu helfen. Vielleicht ist die einzige Möglichkeit, wie man die anderen lehren und ihnen helfen kann, daß man ihnen ein Beispiel ist. Deshalb muß ich zuerst auf mich selber blicken.»

Hatte sie vor, in die Staaten zurückzukehren? Sie antwortete, daß sie in den vergangenen Jahren nicht den Wunsch gehabt hatte, zurückzugehen, noch nicht einmal für einen Besuch. Aber erst vor ein paar Monaten las sie Stephen Gaskins Buch *Sunday Morning Sermons on the Farm*. Das Leben und die Philosophie dieser Gemeinschaft im Staate Tennessee, die aus tausend Menschen besteht und sich schlicht «The Farm» nennt, zog sie an. «The Farm» ist ein Kollektiv, welches eine starke spirituelle Basis hat, selbst wenn es sich nicht als christlich, buddhistisch oder anderswie etikettiert. Diese Menschen sind nicht nur auf sich selbst hin ausgerichtet, sie ernähren nicht nur sich selbst, sondern schicken Nahrung nach Guatemala und in andere Gegenden durch ihr PLENTY(= reichlich)-Programm. Die Tatsache, daß die Menschen dieses Kollektivs nicht einfach vor dem Bösen in der Welt davonlaufen, um zu entkommen, sondern daß sie mit der Absicht leben, anderen auf sehr konkrete und praktische Art und Weise zu helfen, berührte Ruth.

Am Ende des Gesprächs faßte sie mit einem Lächeln das Ideal ihres eigenen Lebens zusammen: «Ich fühle, daß ich gerne *leben* würde, aber auf eine freie, ungezwungene Art, ohne etwas zu wollen, sondern zu *leben* und zu teilen und vielleicht unterwegs etwas Fruchtbares zu tun.»

Nun, da wir ziemlich ausführlich von Joseph und Ruth berichtet haben, erhebt sich natürlich die Frage: «Wie typisch sind sie für die siebzig Personen, die wir interviewten?» Eine undifferenzierte, aber ehrliche Antwort wäre: «Ziemlich typisch.»

Die meisten Amerikaner, die wir befragten, waren in den Zwanzigerjahren oder wie Joseph und Ruth Anfang dreißig. Ein paar waren in den Vierziger- und Fünfzigerjahren. Die jüngeren waren meistens auf irgendeiner persönlichen Suche, normalerweise mit starken spirituellen Dimensionen. Was ihren religiösen Hintergrund angeht, so waren sie praktisch alle ehemalige

Juden, Katholiken oder Protestanten. Die Mehrzahl empfand die Religion der früheren Jahre als leeres Meeresrauschen und Ritual, einige empfanden sie als schwer oder bedrückend. Fast ohne Ausnahme hatte ein jeder von ihnen irgendwann einmal mit psychedelischen Drogen experimentiert, gewöhnlich steigerte sich ihr Drogenkonsum von Marihuana zu LSD oder Peyote. Auch sahen ausnahmslos alle diese Drogenerfahrung im Rückblick als nützlich an. Sie half ihnen zu erkennen, so sagten sie, daß es andere Arten gibt, der Realität zu begegnen, als die konventionelle Sichtweise der Kultur, die sie umgab.

Die älteren Menschen, sie bildeten die Minderheit derjenigen, die wir interviewten, waren zumeist im Bereich von Dienstleistungen oder im Geschäftsleben tätig – wie z. B. in Berufen als protestantische medizinische Missionare, katholische Priester als Lehrer von Sozialarbeitern, Botschaftsangehörige, Reiseunternehmer. Diese älteren Leute verstanden sich im allgemeinen eher in dem Sinne, daß sie gekommen sind, um etwas zu geben und nicht aus dem Grunde, weil sie nach etwas suchten. Aber einige von ihnen, insbesondere die religiösen, fanden, daß sie ebensoviel bekamen, wie sie gaben. Ron, ein siebenundvierzigjähriger Jesuitenlehrer, hatte kein Verlangen danach, in die Staaten zurückzukehren. «Dort gibt es zu viel von allem, und der hektische Lebenswandel macht das Gebet schwierig. In Amerika wäre ich vermutlich entweder ein mittelmäßiger Jesuit oder ich würde den Orden verlassen.»

Der eine amerikanische Wesenszug, der von diesen im Exil Lebenden am meisten Lob erntete, war Energie und Tatkraft. Aber dieses Lob war gewöhnlich von der Feststellung begleitet, daß diese Tatkraft selbst die Ursache von vielen unserer Probleme ist. Sie führt leicht zum Konkurrenzkampf, zu neurotischem Leistungszwang und zu einem Überfluß an allem.

Was sie prinzipiell kritisch beurteilten, war nicht so sehr die amerikanische Religion selbst, sondern die überall gegenwärtige Kultur in den Staaten, ein vorherrschendes System von Werten und Haltungen, eingebettet in die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Strukturen einer technologisch fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft. Religion wurde als lediglich eine Begleiterscheinung der allgemeinen Kultur angesehen, welche von ihr getragen wird und nicht unabhängig von ihr ist oder sie formt. Es war in der Tat die Unfähigkeit der Religion, einen bedeutsamen Einfluß auf das tägliche Leben auszuüben, welche die meisten Leute, mit denen wir sprachen, einschließlich derjenigen Katholiken und Protestanten, die Teil der «institutionalisierten Kirche» sind, dazu führte, die Hauptreligionen in Amerika als scheinheilig zu bezeichnen. Es gehe dabei um etwas, das man sonntags in der Kirche zu bekennen habe, das aber für den Rest der Woche keine Bedeutung habe.

Die Qualitäten, deren Fehlen diese Amerikaner, die von Asien aus auf ihr eigenes Land zurückblickten, am meisten beklagten, waren ein kontemplativer und selbstloser Geist. Anstelle eines kontemplativen Geistes, der den gegenwärtigen Augenblick für sich genießen kann und der als über den Dingen stehend geschätzt werden kann, sehen sie einen geschäftigen, pragmatischen Geist, der alles in erster Hinsicht als Mittel für etwas anderes bewertet. Anstelle von Selbstlosigkeit und dem Bemühen um das Wohl der Gemeinschaft, sei diese nun groß oder klein, sehen sie einen aggressiven Individualismus, der letztlich dazu führt, daß die Menschen in ihrer Einsamkeit isoliert werden.

Ich vermute, man könnte sagen, daß das, was diese Menschen in Asien gerne in den Staaten sehen würden, nicht neue Religionen sind, sondern eine Umwandlung der gesamten Kultur der Vereinigten Staaten.

[1] Dieser Begriff stammt aus dem Sanskrit und bedeutet soviel wie «guter Mann», «Heiliger». Gemeint ist damit ein Hindu-Asket, ein indischer Wandermönch (Anmerkung der Übersetzerin).

[2] Aus dem Sanskrit: Zentrum für Meditationsübungen (Anmerkung der Übersetzerin).

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

DANIEL O'HANLON

1919 in England geboren. Mitglied des Jesuitordens. Studium der Theologie zunächst an der Päpstlichen Universität Gregoriana und der Universität Tübingen. Nach der Promotion weitere Studien an der Syracuse University und an der Harvard Divinity School. Seit 1958 an der Fakultät der Jesuit School of Theology in Berkeley tätig und außerdem Mitglied

der Graduate Theological Union (früher Alma College in Los Gatos, Kalifornien). Zeitweise Gastprofessor für Religion an der Stanford University und an der University of California in Santa Barbara. In den sechziger Jahren aktiv beteiligt am katholisch-protestantischen Dialog, während des Zweiten Vatikanums als Stabsmitglied des Sekretariats für die Einheit der Christen in Rom. Während der siebziger Jahre erforschte er Möglichkeiten, die christliche Theologie und geistliche Praxis durch die religiösen Traditionen Asiens zu bereichern. Derzeit hat er zu erforschen begonnen, wie die Methoden der humanistischen und transpersonalen Psychologie in die christliche geistliche Praxis integriert werden können. Neuere Veröffentlichungen u.a.: Zen and the Spiritual Exercises: Theological Studies 39 (1978/4); Truth Power (Nonviolence) – The Central Theme of Thomas Merton: Spirituality Today 32 (1980/2) (nachgedruckt in: Catholic Mind 79, Nr. 1354, Juni 1981); Integration of Spiritual Practices. A Western Christian Looks East: The Journal of Transpersonal Theology 13 (1981/2, Palo Alto, Kalifornien). Anschrift: The Jesuit School of Theology at Berkeley, 1735 LeRoy Avenue, Berkeley, Cal. 94709, USA.

Christopher O Donnell

Die neupfingstlerische Bewegung in Nordamerika und in Europa

I. Einführung

In den wichtigsten Kirchen zeigt sich seit den fünfziger Jahren eine bedeutende Erneuerungsbewegung, die in verschiedenen Sprachen und verschiedenen Milieus mit verschiedenen Namen bezeichnet wird, z. B. (neo)pentecostalism, charismatic renewal, charismatische vernieuwing, renouveau spirituel, charismatischer Aufbruch, (charismatische) Erneuerung, rinnovamento nello Spirito usw. All diese Bezeichnungen deuten auf verschiedene Aspekte jener Erneuerungsbewegung hin, aber keine von ihnen kann voll befriedigen, denn keine weist auf das hin, was das Wesen der Bewegung ausmacht.

Die Beschreibung und Einschätzung dieser Bewegung bringt beträchtliche Schwierigkeiten mit sich, erstens weil sie über die ganze Welt verbreitet ist (im Monat Januar 1982 gab es in 110 Ländern katholische Anhänger) und zweitens weil innerhalb eines Landes oder gar innerhalb eines Ortes unterschiedliche Gruppen der Bewegung unterschiedliche Reifungsstadien erreicht haben können. So findet sich fast immer die eine oder andere Gruppe oder Gemeinschaft oder das eine oder andere Land, für die eine bestimmte Behauptung über die Bewegung, die wir hier bequemlichkeitshalber die charismatische Bewegung bzw. abgekürzt CB nennen werden, nicht zutrifft.

Heute wird diese CB von den bedeutendsten Kirchen anerkannt[1]. Es fällt auf, wie sehr Leiter der katholischen Kirche, besonders die beiden Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. und verschiedene Bischofskonferenzen sie begrüßen. Bei den Protestanten geschieht die Anerkennung nicht so einstimmig: Im allgemeinen stehen die mehr fundamentalistisch orientierten Kirchen der CB nicht so wohlwollend gegenüber, während die größeren Kirchen sich hier viel offener zeigen. Zudem tritt man in verschiedenen protestantischen Milieus der Bewegung mit einem bestimmten Mißtrauen entgegen, wahrscheinlich weil man Sektenbildung und Schisma befürchtet.

Religiöse Führer und Theologen, die die CB beobachten[2], sind im allgemeinen vom ernsthaften Engagement und vom Gebetsleben der Angehörigen der Bewegung beeindruckt. Sie begrüßen es, daß in der Bewegung die Erfahrungsdimension des christlichen Lebens hervorgehoben wird und einen neuen Stellenwert bekommt.

Dennoch gibt es auch ernsthafte Fragen, die man der CB stellen muß. Der Autor dieses Aufsatzes will sie ausgehend von der Bewegung selbst und im allgemeinen von einer theologischen Perspektive aus stellen und sich dabei besonders mit der Bewegung in der katholischen Kirche auseinandersetzen, auch wenn die Ergebnisse weitgehend auch für die Bewegung in anderen Kirchen Gültigkeit haben. Zudem konzentrieren wir uns bei dieser Untersuchung auf das Phänomen der CB, wie es sich in den Gebets-

gruppen und Gebetsgemeinschaften zeigt. Die Erfahrungen und Wertvorstellungen dieser Gruppen finden einen Ausdruck in verschiedenen periodischen Veröffentlichungen[3], und diese Veröffentlichungen beeinflussen dann wieder selbst jene Gruppen und Gemeinschaften. Auch gibt es viele halböffentliche Rundbriefe[4], sowohl solche, die an die Führer der Bewegung verschickt werden, als solche, die für ein größeres Publikum bestimmt sind. Weiter wurde auf tausenden von Tonbändern eine reiche Fülle von Material gespeichert, das auf ähnliche Weise sowohl einen Einblick in das Leben der CB gewährt als auch selbst dieses Leben beeinflußt. Anerkannte und fachkundige Theologen haben die meisten Aspekte der CB untersucht. Die bekannten Mechelner Dokumente, die unter der Schirmherrschaft von Kardinal Suenens entstanden sind und zu einem großen Teil aus seiner Hand stammen, sind hier für die katholische Seite von besonderer Wichtigkeit, so wie auch der demnächst erscheinende Artikel von Francis A. Sullivan, *Pentecôtisme* im *Dictionnaire de Spiritualité* für einige Zeit maßgebend sein wird. In vielen theologischen und pastoralen Zeitschriften wurden in den letzten zehn Jahren Aufsätze über die CB veröffentlicht[5], und auch Soziologen und Psychologen haben sich mit ihr ausgiebig auseinandergesetzt[6].

II. Die Zugehörigkeit zur charismatischen Bewegung

Man hat darauf hingewiesen, daß die Entstehung der CB in der katholischen Kirche nicht nur die Theologen und die kirchliche Hierarchie, sondern vor allem auch Sozialwissenschaftler überrascht hat. Die Verwunderung letzterer geht nicht nur auf ihre vorherigen Auffassungen über die katholische Kirche zurück, sondern beruhte auch darauf, daß die bestehenden Untersuchungen über das klassische Pfingstlertum zeigten, daß in den USA besonders benachteiligte Bevölkerungsgruppen und die Schwarzen zu jenem klassischen Pfingstlertum neigten. Dagegen fühlten sich besonders Angehörige der gebildeten Mittelschicht zu der neuen CB hingezogen. Gerade sie zeigten sich offener für die emotionale Dimension des religiösen Engagements als für die rein intellektuelle Seite der Religion. Zudem entstand und entwickelte sich die Bewegung ursprünglich in den USA in einem technologischen und rationalistischen Milieu und in einer Kirche, die Regelmaß, Ordnung und Institution als wichtig und wertvoll betonte.

Die Tatsache, daß sich vor allem Angehörige der Mittelklasse – allerdings nicht nur diese – der Bewegung zuwenden, kann vor allem in Europa und in den Vereinigten Staaten beobachtet werden. Wahrscheinlich gibt es eine Reihe von Faktoren, die erklären, weshalb die Bewegung in jenen Kontinenten auf die unteren sozialen Schichten so wenig Anziehungskraft ausübt. Man kann hier auf den Sprachgebrauch in der Bewegung hinweisen, die dem durchschnittlichen Traditionskatholiken fremd ist, auf den konkreten Ablauf der Zusammenkünfte, bei denen das Singen von Liedern und das Lesen der Schrift eine wichtige Rolle spielen und diejenigen abschrecken, die für Bildung nicht viel übrig haben und faktisch Halbanalphabeten sind, auf andere Gegebenheiten, die für die CB charakteristisch sind, wie etwa das Abhalten von Tagungen, zu denen man nicht selten anreisen muß und die auch andere Ausgaben mit sich bringen.

Die eigentlich charismatischen Aufgaben und Dienste werden in der CB vor allem von Frauen ausgeübt, auch wenn diese nicht in dem Maße Führungsaufgaben übernehmen, wie es nach ihrer Zahl, ihrer beruflichen Qualifikation und ihrer Ausbildung der Fall sein müßte. Zudem gehören viel mehr Ordensschwestern der Bewegung an, als man normalerweise, gemessen an ihrem Anteil an der katholischen Gesamtbevölkerung, erwarten würde: sie sind in der Bewegung sozusagen die wichtigste «Berufsgruppe».

Es ist schwer, eindeutig zu beschreiben, worin die Zugehörigkeit zur Bewegung besteht. In der charismatischen Bewegung selbst spricht man von «mitmachen» («to be involved»). Aber dieses «Mitmachen» deckt ein weites Spektrum unterschiedlicher Formen des Engagements ab. Es verträgt sich durchaus mit der Tatsache, daß es keine offizielle Aufnahme in die Bewegung, keine Registrierung der Mitglieder, keinen formellen Ausschluß aus der Bewegung gibt. Hierin läßt sich die Bewegung mit der Gruppe der Anonymen Alkoholiker vergleichen, mit der sie übrigens auch noch andere strukturelle und organisatorische Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten hat[7].

Es ist auch nicht leicht, genau abzuschätzen, wie sehr die CB sich in der Kirche durchgesetzt hat. Eine Meinungsumfrage von Gallup, die 1980 in den USA durchgeführt wurde, ergab, daß

achtzehn Prozent der Katholiken sich als charismatisch und pfingstlerisch einstufte und daß von dieser Zahl wieder ein Sechstel «in Sprachen betete». Wenigstens dieses «Beten in Sprachen» weist auf eine intensivere Form des Engagements hin.

Die Gewinnung neuer Mitglieder läuft nicht nach einem vorgegebenen Muster ab. Obwohl einige eher durch Zufall zu der Bewegung finden, weist vieles darauf hin, daß meistens der unmittelbare Einfluß von Freunden, Verwandten, Kollegen, Vereinskameraden... eine Rolle spielt. So geht der erste Kontakt mit der Bewegung oft darauf zurück, daß man von anderen ermutigt oder überzeugt wurde, aber dieser Druck reicht nicht aus, um Leute auf Dauer bei der Bewegung zu halten.

Man hat sehr viel Mühe auf die Untersuchung der Gründe verwandt, weshalb jemand sich von der CB angezogen fühlt. Soziologen und Psychologen haben auf einige Faktoren hingewiesen, die die Voraussetzung dafür waren, daß Leute sich zu der Bewegung hingezogen fühlten, oder die wenigstens eine solche Neigung förderten. Hier gibt es die Enttäuschung über die fehlende Durchsetzung der Reformen, die das Zweite Vatikanum in die Wege geleitet hatte, sowie eine weitverbreitete Unsicherheit, die die Folge der vielen Veränderungen nach dem Konzil ist. Oder Priester und Ordensleute sind in Konflikt mit der institutionellen Kirche geraten. Andere, die sich kaum einer Ortspfarre zugehörig fühlen, leiden konkret unter der Entfremdung von Gott oder von der institutionellen Kirche und unter dem Fehlen persönlicher oder ideologischer «Ganzheit», so daß sie sich nach Sinn, Heil und Bekehrung sehnen.

Diese Faktoren haben nur einen beschränkten Erklärungswert. Es gibt keine Reihe von festgelegten Gründen für den Zutritt zu der CB, so wie diese selbst auch nicht homogen ist, und wahrscheinlich treffen diese Faktoren auch für die Mehrheit der katholischen Bevölkerung zu, die der Bewegung fern bleibt.

Bis heute besteht auch keine befriedigende und konsistente Darstellung der Entwicklung bzw. des Rückgangs der CB. Die Begeisterung der Anfänge der siebziger Jahre hat eindeutig nachgelassen, und die Zahl derjenigen, die an groß organisierten Zusammenkünften teilnehmen, geht – oft auf dramatische Weise – zurück, wobei natürlich Rezession und Inflation oft dazu beitragen, daß auf eine kostspielige Teilnahme an solchen Zusammenkünften verzichtet wird. Die Gruppe der «Ehemaligen», der «gefallenen Charismatiker», ist groß, und das Engagement vieler ist nicht mehr das, was es einst war.

Weil es über die Gründe hierfür keine der Sache genügend angemessene und ernsthafte Untersuchungen gibt, kann man hier nur Vermutungen äußern: Einige finden es zu schwer und anspruchsvoll, von der Begeisterung des Anfangs zu einem anhaltenden Engagement zu finden. Anderen gelingt es nicht, ihr Engagement in der CB mit dem Rest ihres Lebens zu versöhnen, und deshalb kann die CB sie nicht voll befriedigen. Noch andere erfahren eine Spannung zwischen ihrem Mittun in der CB und anderen Bindungen und Verpflichtungen wie Ehe, Ordensleben, Beruf und Karriere. Es fällt zudem auf, daß, wo es mancherorts einen Rückgang der Bewegung gibt, sie anderenorts wächst.

Ein anderes Phänomen ist die Absplitterung von Gruppen. Nur selten ist der Grund hierfür, daß man eine Gruppe für zu groß hielt, sondern meistens geschieht die Abtrennung, um die CB an einem neuen Ort zu gründen. Dieses Phänomen läßt sich nicht eindeutig beurteilen: einerseits bedeutet die Entstehung neuer Gruppen eine Verbreitung der Bewegung, da sie an neuen Orten anwesend ist, andererseits aber ist sie auch eine Verzettelung von sowohl charismatischen als auch sozialen und organisatorischen Talenten und Gaben.

III. Die wichtigsten Probleme und Gegebenheiten

Unter dieser Überschrift wollen wir auf die wichtigsten Stärken und Schwächen der CB als Erneuerungsbewegung eingehen. Es gibt hier Bereiche, in denen die Gesundheit der CB bedroht ist. Diese Bereiche sollten von Wissenschaftlern unterschiedlicher Fachrichtungen besser untersucht werden, und auch diejenigen, die in der Pastoral arbeiten, sollten ihnen besondere Aufmerksamkeit widmen.

1. Die Taufe im Heiligen Geist und das Charisma

Das Schlüsselerlebnis in der CB ist ohne Zweifel eine Erfahrung der Bekehrung, die zur gleichen Zeit auch die Offenheit für die Gaben des Heiligen Geistes beinhaltet. Dieses Erlebnis wird gewöhnlich «Taufe im Heiligen Geist» genannt,

auch wenn viele mit dieser Bezeichnung nicht besonders glücklich sind. Normalerweise ist die Folge jenes Erlebnisses eine neue Offenheit gegenüber der Dimension der Erfahrung in der Religion.

Bevor man in der CB darum betet, daß der Heilige Geist über die Anhänger der Bewegung ausgegossen werden möge, wird dieses Kommen des Geistes sorgfältig durch ein Seminar über das «Leben im Geist» vorbereitet. Dieses Seminar ist stark evangelistisch orientiert und arbeitet darauf hin, daß die Teilnehmer Jesus als ihren Herrn und Erlöser neu anerkennen.

Diese Erwartung der Gaben des Geistes kennzeichnet die CB und unterscheidet sie von anderen Erweckungs- und Bekehrungsbewegungen. Dennoch ist die Spiritualität der CB viel weniger eine pneumatologische als vielmehr eine christologische: Wenn es für die CB eine Gefahr der Verzerrung oder Verkürzung gibt, dann besteht diese darin, daß sie durch eine zu exklusive Konzentration auf Christus die volle, trinitarische Dimension des christlichen Glaubens vernachlässigt.

Noch immer erscheinen größere Untersuchungen über die eigentlich charismatische Dimension der CB[8]. Es besteht aber die Gefahr, daß die charismatischen Gaben isoliert von der Mitte des Lebens der Kirche betrachtet werden und so *Lumen Gentium* 12 nicht beachtet wird. In bezug auf einige dieser Gaben möchten wir hier einige Bemerkungen machen.

Die Gabe der *Heilung* bewirkt nicht immer körperliche Heilung – viele erfahren «Heil» in Lourdes, ohne daß sie im körperlichen Sinn «geheilt» werden, d.h. gesund werden. Obwohl man hier noch immer auf verzerrte Vorstellungen und auf die folgenschwere und unheilsame Erwartung stößt, die Gabe der Heilung führe zu der Genesung von allen möglichen Beschwerden und Qualen, findet man heute in der CB doch im allgemeinen zu einem besseren Verständnis von Heilung, nach dem diese Heilung im größeren Kontext erlösenden Leidens betrachtet wird. Für diesen gesamten Bereich der Heilung sollte ein intensiverer Dialog mit denjenigen, die in medizinischen Berufen arbeiten, besonders mit Psychiatern, stattfinden.

Das Reden von *Erlösung und Befreiung (deliverance)* geht manchmal von einer einseitig dualistischen Sicht der Welt aus. Die CB schätzt die Rolle von Satan richtig ein, dennoch werden hier die Schwerpunkte oft falsch gesetzt. Im fünften Mechelner Dokument über die Macht der Finsternis und die charismatische Bewegung korrigiert Kardinal Suenens auf scharfe Weise Fehlverständnisse in diesem Bereich und schlägt ausgehend von einer breiten theologischen Perspektive eine pastorale Strategie vor, um gegen sie anzugehen.

Zwar fanden die *Prophezeiungen* und ihre Rolle in der CB durchaus die Aufmerksamkeit der Soziologen, dennoch wurde sie als charismatische Gabe ungenügend untersucht. Eine wichtige Quelle für eine solche höchst notwendige Untersuchung werden die Schriften der großen Lehrer der Mystik sein, wenn diese auch auf den ersten Blick von diesem Charisma abzuraten oder es gar für nicht zulässig zu halten scheinen.

2. Gemeinschaft

Die Entstehung von Gemeinschaft und von Gemeinschaften ist eine der wichtigsten Früchte der CB. Anfang der siebziger Jahre betrachteten es sehr begabte Führer der CB in Ann Arbour als ihre erste Aufgabe, ihre eigene Gemeinschaft, die sie «Wort Gottes» nannten, aufzubauen und den Aufbau und das Wachstum charismatischer Gemeinschaften auf der ganzen Welt zu fördern. Sie setzten sich mit einem sehr bemerkenswerten Engagement dafür ein, und innerhalb weniger Jahre entstand ein internationaler Verband von Dutzenden von charismatischen Gemeinschaften. Zudem führte die eigene Dynamik der CB, falls die verschiedenen Gebetsgruppen über das Stadium der geistlichen Dienstleistung hinauswachsen wollten, dazu, daß weltweit die Notwendigkeit des Aufbaus von Gemeinschaften gespürt wurde. Solche Gemeinschaften helfen ihren Mitgliedern, ihr Engagement auf allen Ebenen des Lebens zu vertiefen und wichtige Werte des Neuen Testaments neu zu entdecken.

Allerdings hat der auf die «Wort Gottes»-Gemeinschaft in Ann Arbour zurückgehende Ansatz auch seine Schwächen. Zu sehr wird eine Uniformität betont, die auf einer ganz bestimmten Art, die Schrift zu lesen, beruht. Auch die Rolle, die den Frauen zugewiesen wird, ist ein eindeutig negativer Faktor: Sie können nicht Leiter einer Gemeinschaft sein, und in ihrer Ehe haben sie sich entsprechend dem Ehemodell von Eph 5,22–23 weitgehend dem Mann als Haupt der Frau unterzuordnen. Hier ist mehr im Spiel als nur ein buchstäbliches Verständnis der Bibel, das dazu führt, daß Frauen in den Versammlun-

gen ein Kopftuch zu tragen haben (vgl. 1 Kor 11,6): Das, was dem Autor dieses Aufsatzes als eine Herabsetzung der Frau erscheint, ist der bewußte Versuch, eine bestimmte Rolle des *Mannes* in Familie und Gesellschaft durchzusetzen.

Die charismatischen Gemeinschaften sind notwendigerweise in einem bestimmten Sinn elitär. Es besteht in ihnen die sehr anspruchsvolle Verpflichtung, an den Zusammenkünften teilzunehmen und Zeit für das Gebet und den gegenseitigen Austausch aufzuwenden. Dadurch werden diejenigen ausgeschlossen, die wegen ihrer familiären oder beruflichen Situation nicht soviel Zeit für ein solch intensives Engagement aufbringen können oder die wegen fehlender geistlicher oder psychologischer Reife zu einem solchen Engagement nicht in der Lage sind. Allerdings stellen nicht alle Gruppen und Gemeinschaften solche strengen, quasi totalen Anforderungen wie die Richtung, die auf die «Wort Gottes»-Gemeinschaft zurückgeht: Einige von ihnen sind eher Gebetsgemeinschaften, in denen ein stärkeres Bewußtsein der gegenseitigen Verantwortung und Sorge füreinander besteht.

Es wäre zu erwarten, daß die charismatischen Gemeinschaften von den Ordensgemeinschaften lernen könnten. Dies sieht man aber wenig ein, und die Leiter der CB schätzen die bestehenden Ordensgemeinschaften als geistlich zu wenig lebendig ein, als daß sie bei ihnen Inspiration und Orientierung suchen würden. Die meisten Sprecher der CB sehen das Entstehen charismatischer Gemeinschaften als ein neues Wachstum in der Kirche, das man einigermaßen mit dem Ordensleben vergleichen könnte.

3. Die Führung in der charismatischen Bewegung

Verschiedene Soziologen haben sich ausführlich mit der konkreten Ausübung von Führungsaufgaben in der CB beschäftigt, um festzustellen, wie dynamisch sie ist, aber auch, wie sehr es in ihr auch manipulative Aspekte gibt, inwiefern sie versucht, nicht genehmes Verhalten unter Kontrolle zu bringen, inwiefern sie oft antifeministisch eingestellt ist und nicht frei bleibt von Auswüchsen eines autoritären Führungsstils. Die Theologen dagegen haben sich nicht genügend mit den wichtigen ekklesiologischen Aspekten auseinandergesetzt, die mit der Leitung der CB zusammenhängen.

In der «Wort Gottes»-Gemeinschaft von Ann Arbour und in den von ihr beeinflußten Gruppen und Gemeinschaften besteht ein Führungsstil, der sich an einem einzigen Führungsmodell des Neuen Testaments orientiert. Demnach werden Älteste oder (Gemeinde-)Häupter denjenigen vorgesetzt, die als «Jünger» zu lernen haben («who are being ‹discipled›») und die sich daher «unterordnen» müssen. Diese Ältesten und Häupter der Gemeinschaft üben dabei eine Rolle aus, die Elemente der traditionellen Rollen des Beichtvaters, des geistlichen Führers und des Ordensoberen in sich aufnimmt. Allerdings garantieren die schon beträchtliche Erfahrung und die geschriebenen und ungeschriebenen Regeln in den charismatischen Gemeinschaften dafür, daß auch der nötige und wichtige Schutz der Gemeinschaftsmitglieder gegenüber den Ältesten und Häuptern gegeben ist.

Dieses Führungsmodell ist in mancherlei, besonders in pragmatischer Hinsicht und zur Aufrechterhaltung einer angebrachten Ordnung, sehr wertvoll. Es geht zusammen mit einem Sinn für verantwortliche Orientierung und mit verschiedenen Techniken, schwierige Situationen zu meistern und mit schwierigen Leuten umzugehen. Der Einfluß des «pastoralen Hauptes» der Gemeinschaft kann sich hier auch auf solche Angelegenheiten ausdehnen wie Berufswahl, Urlaub, Wahl des Ehepartners, Eheführung und Familienleben.

In Gebetsgruppen und in Gemeinschaften, die sich nicht eine derartige organisatorische Struktur gegeben haben, besteht auch nicht ein solch ausgeprägter und bestimmender Führungsstil. Aber allen Formen der Führung in der CB droht die Gefahr, daß die Führenden sich zu leicht darauf berufen, daß ihre Führung charismatisch sei, d. h. daß der Heilige Geist sie in ihrer Führung orientiert. Das verstärkt den Druck, der auf die anderen ausgeübt wird, damit sie Folge leisten, und kann in äußersten Fällen an geistliche Erpressung grenzen. Von echtem Dialog kann hier wenig die Rede sein, es sei denn für den Dialog zwischen den Führenden. Von denjenigen, die nicht ihrer Gruppe zuzurechnen sind, wird erwartet, daß sie die ohne ihr Zutun getroffenen Entscheidungen annehmen.

Jede Organisation ist auf verschiedene Techniken der Kontrolle angewiesen. In der CB begegnen die Führenden denjenigen, die mit ihnen in Konflikt geraten sind, gewöhnlich mit sehr viel Liebe und Freundlichkeit, aber Kompromisse in

der Sache gibt es normalerweise nicht, denn das würde die charismatisch verwurzelte Entscheidungskompetenz der Leiter in Frage stellen. Auf einer anderen Ebene findet auch eine Art Zensur statt: Bestimmte Sprecher dürfen nicht eingeladen werden, und eine Reihe von Büchern sind an den Buchständen der CB nicht zu finden. Auch werden umgekehrt in den Gruppen und zu den Vorträgen und Tagungen nur diejenigen eingeladen, von denen man sicher sein kann, daß sie den gewünschten Standpunkt vertreten.

Ein anderes Beispiel dafür, daß die Führung sich im eigenen Kreis verschließt, ist die konkrete Auswahl von neuen Führern, bei dem die alten den Ausschlag geben. Nur selten bestehen für eine Gemeinschaft klare, eindeutige Möglichkeiten, einen Führer abzuwählen. Einige berufen sich sogar auf Röm 11,29 («Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt»), um zu fordern, daß, wer einmal eine Führungsaufgabe hat, diese auch für immer behalten soll.

Auch vom ekklesiologischen Standpunkt aus müssen hier wichtige Fragen gestellt werden. Die CB ist nicht eine eigentliche Laienbewegung, da sowohl Priester, Ordensleute als auch Laien an ihr teilnehmen. Für den Fall, daß der CB die Erneuerung der gesamten Kirche, in der sie ihre Berufung sieht, nicht gelingt, stellt die Führung der CB kein eigentlich theologisches Problem, und vom theologischen Standpunkt sind jede konkrete Führung und jeder Führungsstil annehmbar, die mit der christlichen Nächstenliebe und mit dem gesunden Menschenverstand vereinbar sind. Wenn aber die CB etwas in der Mitte der Kirche ausrichten soll, dann könnte es sein, daß ihre Führung irgendwie der hierarchischen Struktur der Kirche entsprechen muß, so daß Bischöfen, Priestern und Diakonen in der CB eigene, angemessene Aufgaben zugewiesen werden müssen, die sie dort im Dienst an dem gesamten Volk Gottes wahrnehmen. Anderenfalls bleibt die CB eine Wirklichkeit am Rande der Kirche. Bisher wurde weder von den Führern der CB noch von der kirchlichen Obrigkeit hierüber nachgedacht, noch wurden daraus Konsequenzen gezogen.

4. Die Theologie und die charismatische Bewegung

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß über die CB schon ernsthaft theologisch nachgedacht und geschrieben wurde und daß auch von innen heraus theologisch über die Bewegung nachgedacht wurde. Dennoch stoßen wir auf eine Schwäche der CB, wenn von der Rolle der Theologie in der CB und von dem Verhältnis maßgeblicher Führer der CB in den USA zur Theologie die Rede ist. Das größte Problem ist hier nicht, wie einige meinen, daß es in der CB heterodoxe Glaubensvorstellungen gäbe, etwa ein Reden über die Eschata, als ob das Ende unmittelbar bevorstünde, wie es oft implizit in dem Aufruf zur Bekehrung geschieht, oder eine falsche Heilssicherheit und entsprechende Lehren. Ein wirklich ernsthaftes Problem sind aber solche Vorstellungen nicht.

Das wahre Problem liegt hier viel tiefer und geht meistens, wenn auch nicht immer, auf den Einfluß der so tonangebenden «Wort Gottes»-Gemeinschaft von Ann Arbour zurück. Diese Gemeinschaft hat der gesamten CB auf der ganzen Welt selbstlos und mit Erfolg gedient. Es ist daher unangenehm, sie zu kritisieren, aber leider auch unvermeidlich. Der Autor dieses Aufsatzes meint, daß es notwendig ist, Stellung zu beziehen sowohl zu dem Verhältnis der «Wort Gottes»-Gemeinschaft zur Theologie im allgemeinen als zu der speziellen Theologie der von der Gemeinschaft veröffentlichten Bücher und der Zeitschriften *New Covenant* (eine Monatszeitschrift, die sich mit etwa 74 000 Exemplaren an die Katholiken richtet) und *Pastoral Renewal* (ausdrücklich ökumenisch orientiert und an diejenigen adressiert, die pastorale Verantwortung tragen, etwa 20 000 Ex.). Diese Zeitschriften sind zwar keine eigentlich theologischen Zeitschriften, aber sie berühren theologische Themen und stehen dort auf alarmierende Weise abseits von den Hauptströmungen heutiger Theologie. Die ernsthaften Fragen und Probleme, mit denen sich Theologen wie Congar, de Lubac, Metz, Rahner oder von Balthasar auseinandersetzen – um nur einige europäische Namen zu nennen –, sind dort faktisch unbekannt. Die Führer der Gemeinschaft von Ann Arbour sind stattdessen mehr damit beschäftigt, diejenigen anzugreifen, die sie für Feinde der christlichen Verkündigung halten: die Anhänger einer historisch-kritischen Exegese, die Vertreter humanitärer Ideale, die Vorkämpfer und Vorkämpferinnen des heutigen Feminismus und die Anhänger jener Moraltheologie, die nicht eindeutig der klaren Lehre des kirchlichen Lehramtes folgt.

Die Theologie dieser Schule und derjenigen, die von ihr beeinflußt sind, ist oft fundamentali-

stisch. Nach dem Verständnis dieser Theologie ist der Theologe nur Sprachrohr des Lehramtes. Da die Wahrheiten, die ein Christ kennen muß, eindeutig und klar genug in Bibel und Tradition enthalten seien, besteht wenig Nachfrage nach einer kreativen Theologie. Der positive Wert einer solchen Einstellung besteht darin, daß über so brennende Fragen wie Abtreibung und Ehescheidung eindeutige Klarheit herrscht. Hier zeigt sich auch die Fähigkeit zur effektiven Anwendung der Heiligen Schrift auf so unterschiedliche Probleme des täglichen Lebens wie Wut, Verschuldung oder Kindererziehung. Dennoch wird in diesem Ansatz der bestimmte Artikel beunruhigend oft gebracht: Man klärt uns über *die* Lehre der Heiligen Schrift auf, statt uns *eine*, möglicherweise auch unzureichende und fehlerhafte Interpretation der Schrift vorzustellen.

Es besteht in diesem Bereich auch eine Taktik, Polemik aus dem Wege zu gehen, die so weit geht, daß man gar auf Selbstverteidigung verzichtet. Das heißt aber praktisch, daß man sich einem ernsthaften und sinnvollen Dialog verweigert. Man beschränkt sich darauf, emphatisch die Lehre oder das Urteil der Gemeinschaft zu erkennen zu geben und zieht sich, wenn man keine Zustimmung findet, in verletzter Selbstverteidigung ins eigene Milieu zurück, wo man gegenseitige Bestätigung und Unterstützung findet. Außer der hier offensichtlich drohenden Gefahr, daß die CB sich so in ein Ghetto einschließt, bedeutet eine solche Haltung einen Verlust für die ganze Kirche. Wertvolle Einsichten und Lehren, die aber nuanciert und vervollkommnet werden müssen, könnten abgewiesen werden und so verloren gehen, wenn sie ohne Dialog in einer Haltung des «Nimm es oder laß es» angeboten werden.

Eine letzte Frage hier ist die, inwieweit die Zeitschrift *New Covenant* katholisch ist. In ihr erscheinen Aufsätze, die besonders Katholiken interessieren. Aber oft schreiben in ihr auch Christen, die anderen Kirchen angehören, oder auch solche, die sich ausdrücklich keiner Kirche zurechnen, und die Zeitschrift zeigt sich sehr offen gegenüber dem Standpunkt anderer Glaubensrichtungen, so daß das alles ihr den Vorwurf einbringt, ihr fehle ein eigenes, tief empfundenes katholisches Ethos.

5. Aktivität und Dienst nach außen

Die CB wurde von Anfang an kritisiert, weil sie sich gesellschaftlich offensichtlich zu wenig engagierte. Aus der Sicht von Sozialwissenschaftlern ist die Bewegung eher eine expressive als eine instrumentale Bewegung (d. h. sie bringt eher etwas zum Ausdruck als daß sie etwas bewirkt, der Übers.) und nach dem Ergebnis anderer Untersuchungen kombiniert sie traditionelle Modelle organisierter Religion mit Verkündigungsmodellen[9]. Um jetzt aber die Begrifflichkeit der Theologie zu verwenden: Besonders entsprechend dem Typos von Theologie, wie sie die Zeitschrift *New Covenant* vertritt, der allerdings in der CB nicht immer gegeben ist, ist das Verhältnis dieser Bewegung zur Welt eher ein Verhältnis des Urteilens und Richtens als eines der Inkarnation in dieser Welt. Das wäre weiterhin nicht so schlimm, wenn die CB sich darauf beschränken würde, einen der in der Kirche möglichen Lebensstile zu verwirklichen. Weil aber die CB entsprechend dem eigenen Selbstbewußtsein für die gesamte Kirche Instrument der Erneuerung sein will, ist ihr Fehlverhalten in diesem Bereich so ernst.

Mancherorts hat man sich in der CB bewußt dazu entschlossen, durch persönliche Bekehrung und durch die Bildung von Gemeinschaft die Übel in der Gesellschaft zu bekämpfen. So wird die Verkündigung des Evangeliums zur Aufgabe, die die CB als erste auf sich nimmt, auch wenn sie in den verschiedenen Formen ihrer Verkündigung niemals die Tiefe erreicht, die *Evangelii Nuntiandi* oder die Dokumente von Puebla voraussetzen.

6. Der Ökumenismus

Von Anfang an war die CB ökumenisch, denn von Anfang an strebte sie die Erneuerung der Kirche an, die eine eminent ökumenische ist (vgl. Vat. II, Unitatis Redintegratio 3). Sie ist auch dadurch ökumenisch, daß in ihr Christen unterschiedlicher Konfessionen unterschiedliche Glaubenserfahrungen teilen und austauschen. Allerdings besteht hier auch die Gefahr einer reinen Konfessionslosigkeit, d. h. einer gleichgültigen Einstellung gegenüber den Konfessionen, die vom zweiten Mechelner Dokument streng getadelt wurde. Das hindert nicht, daß Katholiken Schwierigkeiten haben mit protestantischen kulturellen und theologischen Beiträgen zu den unterschiedlichen Aspekten im Leben der Bewegung. Kardinal Suenens und Kilian McDonell sind hier die Theologen, die mit

großem Feingefühl über diese Materie geschrieben haben.

In Großbritannien besteht einige Sorge, daß unter dem Einfluß der Hauskirchen, die sich als kleine, keiner Konfession mehr verbundene Gruppen konstituieren, manche sich von ihrer Konfession entfremden. Die meisten dieser Hauskirchen sind in einem bestimmten Grad pfingstlerisch, und durch sie kann es geschehen, daß Personen, die nicht über die nötige religiöse Reife verfügen, sich mit der institutionellen Kirche mit ihrem Sakramentenangebot unzufrieden fühlen und sich von ihr absetzen. Außer in Großbritannien aber ist ein solches Phänomen des Sich-Absetzens nicht zu einem größeren Problem geworden, auch wenn es oft genug feststellbar ist.

IV. Schlußbemerkung

Es kann nur ein Versuch sein, wenn wir hier am Schluß dieses Aufsatzes den Einfluß der CB werten wollen. Die CB hat verschiedene Aspekte des kirchlichen Lebens, besonders die Liturgie, beeinflußt und hatte für Millionen von Katholiken eine positive Bedeutung. Aber sie neigte dahin, zu sehr eine Position am Rand der Kirche einzunehmen, und ist dort heute sozusagen in eine Sackgasse geraten. Theologen und Pastoralverantwortliche werden sie nicht ernst nehmen, wenn sie nicht bereit ist, ihre Schwächen, von denen die Rede war, zu korrigieren. Andererseits aber ist die Bewegung auf die Hilfe eben jener Theologen und Pastoralverantwortlichen angewiesen, wenn sie ihrer besonderen Berufung entsprechen will.

Die Bischöfe zeigen sich eher bereit, die offensichtlich positive Wirkung der Bewegung als die Bewegung selbst anzuerkennen. Die meisten von ihnen sehen in der Bewegung nicht mehr als einen der vielen wertvollen Faktoren im Leben ihrer Diözese. Papst Johannes Paul II. scheint dieses Problem der CB erkannt zu haben, denn in seiner Ansprache im Jahr 1981 an die Internationale Konferenz der Leiter der CB rief er sie auf, selbst die Initiative zu ergreifen, damit zwischen der CB und den Bischöfen Bande des Vertrauens und der Zusammenarbeit geknüpft würden. Die Geschichte zeigt hier, daß nur die Erneuerungen, die die Struktur der Kirche selbst berühren, von Dauer sind. Obwohl aber die meisten Sprecher und Theologen die CB als eine Bewegung zur Erneuerung der gesamten Kirche sehen, als das «neue Pfingsten», um das Papst Johannes XXIII. in jenem bekannten Gebet bat, läuft die CB Gefahr, eine Erweckungsbewegung zu bleiben, die eher die Charakteristika einer Sekte annimmt als für die gesamte Kirche tätig ist. Sie muß daher einen Weg finden, um sowohl mit der gesamten Kirche als mit der Welt in Dialog zu treten. Sie muß über die Mittelschicht hinaus sowohl diejenigen, die in der Gesellschaft oben sind, als auch die unteren Schichten ansprechen. Sie muß lernen, in der Mitte der Kirche zu leben und zu arbeiten. Sie ist lebendig genug, um all diese notwendigen Dinge in Angriff zu nehmen.

[1] Siehe K. McDonnell (Hg.), Presence, Power and Praise, 3 Bde (Minnesota 1980), eine Sammlung von 104 offiziellen Erklärungen über die CB. Siehe auch die Erklärung der deutschen Bischöfe vom Mai 1981, Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes. Man beachte auch die scharfsichtige Analyse von K. McDonnell, Towards a Critique of the Churches and the Charismatic Renewal: One in Christ 16 (1980) 329–337.

[2] Von katholischer Seite kann man hier nennen: Norbert Baumert, Robert Faricy, Domenico Grasso, René Laurentin, Killian McDonnell, Heribert Mühlen sowie die Exegeten Arnold Bittlinger (evangelisch), Francis Martin, George Martin, George Montague.

[3] Zum Beispiel: Alleluia (Italien), Erneuerung in Kirche und Gesellschaft (Bundesrepublik), Goed Nieuws (Belgien), Il est vivant! (Frankreich), Magnificat (Belgien), New Covenant (USA), New Creation (Irland).

[4] Zum Beispiel: International Newsletter of International Communications Office (Rom), De Nieuwe Aarde (Belgien), Pecos Benedictine (USA), Renewal in the Spirit (Rom, richtet sich an Ordensleute), Rundbrief der charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche (Passau).

[5] Zum Beispiel: Clergy Review, La Civiltà Cattolica, CONCILIUM, The Furrow, Nouvelle Revue Théologique, Review for Religious, Stimmen der Zeit, La Vie Spirituelle.

[6] Zum Beispiel: Archives de Sciences Sociales des Religions, Journal for the Scientific Study of Religion, Review for Religious Research, Social Compass. Hinzufügen muß man auch noch Pro Mundi Vita, Heft 60 (1976). Man beachte auch die wichtigen Untersuchungen von André Godin, vor allem: André Godin, Psychologie des expériences religieuses (Paris 1981).

[7] Vgl. I.P. Gellman, The Sober Alcoholic. An Organizational Analysis of Alcoholics Anonymous (New Haven 1964).

[8] Man beachte besonders: Francis A. Sullivan, Charism and the Charismatic Renewal (Ann Arbour/Dublin 1982).

[9] Siehe die Wiedergabe der Untersuchungen von J. Remy, E. Servais und J.P. Hiernaux durch C. Degive, Le discours charismatique (Universität Löwen, 1976–1977) Annex II.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

CHRISTOPHER O DONNELL

1936 in Dublin geboren. Mitglied des Karmeliterordens. Studium der Theologie am University College und am Milltown Institute in Dublin sowie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Dozent für Systematische Theologie am Milltown Pontifical Institute of Theology and Philosophy. Acht Jahre lang in der charismatischen Erneuerungsbewegung engagiert, die er sowohl in Südafrika wie in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Europa kennenlernte. Veröffentlichungen u.a.: Life in the Spirit and Mary (Delaware/Dublin 1981); Beiträge für zwei Bände ökumenischer Studien: Who are We? What do We Believe? (Hg. S. Worrall, Belfast 1977); Church and Eucharist (Hg. M. Hurley, Dublin 1966); außerdem Beiträge zu zwei Kommentaren zur Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums (Hg. A. Flannery, Dublin/Chicago, 1966, und H.K. McNamara, Dublin/Melbourne 1968). Anschrift: Gort Muire Conference Centre, Ballinteer, Dublin 16, Irland.

Christian Lalive d'Epinay

Politisches Regime und Chiliasmus in einer Dependenzgesellschaft

Überlegungen zur Pfingstbewegung in Chile

I. Einleitung

In einem zeitlich schon weiter zurückliegenden Artikel (1958) erklärte B. Wilson, man berufe sich in der Religionssoziologie zur Aufklärung des Entstehens einer religiösen Bewegung zwar auf äußere Faktoren, die Fortdauer und Weiterentwicklung einer solchen Bewegung würden aber auf innere Triebkräfte und nicht mehr auf den Einfluß der Gesamtgesellschaft selbst zurückgeführt.

Eine solche kritische Unterscheidung bleibt gültig, auch wenn es da berühmte Ausnahmen gibt.

Ich gehe von dem Grundsatz aus, daß die Dynamik eines Teils des gesamten Gemeinwesens in enger Bindung an die Dynamik dieses Ganzen interpretiert werden muß. Nun bleibt aber eine Sekte immer Teil einer gesellschaftlichen Gesamtheit, möge sie den Bruch mit der Gesellschaftsordnung auch noch so weit treiben wollen.

Zweifellos darf diese These weder im Sinne des klassischen Funktionalismus und noch weniger eines gewissen Behaviorismus verstanden werden.

Es geht nicht um die Frage, ob die Sekte – um hier auf den Fall Chile zurückzukommen – funktionaler Teil einer abhängigen kapitalistischen Gesellschaft ist. Sicher erfüllt die Sekte eine oder vielmehr mehrere Funktionen. Ich beabsichtige hier nur, das religiöse Gebilde als in einem gegebenen gesellschaftlich-kulturellen Umfeld wirkenden Faktor zu behandeln. Die Veränderungen dieses Umfeldes verändern auch die Aktionsmöglichkeiten der Religionsbewegung. Diese wirken nicht als Stimulatoren für eine automatisch eintretende genaue und angepaßte Antwort. Der Handelnde nimmt diese Veränderung als Information auf, die er in Zuordnung auf sein eigenes kulturelles System analysiert; sie wird dazu beitragen, das Umfeld möglicher Handlungen dieser Aktionskraft zu modifizieren. In dem Maße, wie eine religiöse Bewegung in sich selbst eine komplexe derartige Aktionskraft darstellt, kann diese äußerliche Störung das Gleichgewicht ihres internen Kräftebezugs verändern, wobei dieser «rapport de forces» den verschiedenen Gruppen, aus denen er sich flicht, je eigen ist. Darum wirkt der Handelnde einer Entwicklung der gesamten Gesellschaft gegenüber als eine «strukturierende Vermittlung».

Der Soziologe seinerseits kann sich bemühen, das diesem Handelnden in einem gegebenen raumzeitlichen Kontext eigene «Feld des Möglichen» herauszuarbeiten; er kann auch die Hierarchie der verschiedenen in Reichweite der Aktionskraft liegenden Antworten dem Wahrscheinlichkeitsgrad ihrer Verwirklichung gemäß aufstellen. Trotzdem bleibt gewiß, daß ein einzelnes Aktionsprinzip in einem besonderen Kontext immer für die unwahrscheinlichere Aktion optieren kann (vergleiche zu diesem Punkt Chr. Lalive d'Epinay, 1974).

Ich habe mich im Verlauf meiner Studien über die protestantischen Minoritäten in Lateinamerika ständig darum bemüht, die mögliche Dynamik der verschiedenen religiösen Typen deutlich zu machen, und zwar unter Beachtung der Strukturelemente des betreffenden Typs und zugleich der konkreten Eigentümlichkeiten der abhängigen kapitalistischen Gesellschaftsgebilde dieses Subkontinents (vgl. Chr. Lalive d'Epinay, 1975, Kap. 6 und 7).

Ich möchte hier eine Synthese dessen vorlegen, was ich hinsichtlich der Pfingstbewegung in Chile (insbesondere 1972) bereits geltend gemacht habe. Drei Staatspräsidenten, die Verkörperungen dreier ideologischer Standpunkte und dreier ziemlich kontrastierender Entwicklungspläne, folgten von 1965 an bis heute in Chile aufeinander. Die beiden ersten kamen verfassungsgemäß durch Wahlen an die Macht; der dritte infolge eines Staatsstreichs. Wir haben also zuerst die christdemokratische Reformregierung des Präsidenten E. Frei (1965 bis 1970); es folgen Präsident Allende und seine Regierung der *Unidad Popular* (Volksfront) mit dem Ziel eines Übergangs zu einer diesmal sozialistischen Gesellschaft (1970 bis 1973); schließlich kommt General Pinochet mit seiner reaktionären Militärregierung ans Ruder; er will Chile reinigen und die christliche – und kapitalistische – Zivilisation wiederherstellen.

Was mich im Rahmen dieses Beitrags interessiert, ist, die politischen Tendenzen und Ausrichtungen der Pfingstbewegung klarzumachen und im besonderen aufzuzeigen, wie die politische Entwicklung in Chile die generelle Dynamik der religiösen Bewegung beeinflußt.

Bevor wir aber dieses zentrale Thema angehen, wollen wir einiges über das Entstehen der Pfingstbewegung in Chile sowie gewisse Aspekte ihrer gesellschaftlichen Struktur und ihres ideologischen Systems in Erinnerung bringen.

II. Strukturkrise in Chile und Einwurzelung der Pfingstbewegung

1. Die Strukturkrise Chiles in der «neoimperialistischen» Periode

Die Einwurzelung der Pfingstbewegung steht in engster Beziehung zum Übergang von der «Periode des Imperialismus» zu der des «Neoimperialismus», der Krise der dreißiger Jahre also (der «Großen Krise). Die gesamte chilenische Literatur unterstreicht den entscheidenden Charakter der Jahre 1920 bis 1935 auf landesinterner Ebene: Erschöpfung der landwirtschaftlichen Nutzflächen im Rahmen des *hacienda*-Systems, Krise der Nitratgewinnung. Ende der «Expansion nach außen», Inflation, massive interne Bevölkerungsbewegung.

Während dieser Jahrzehnte hört im politischen und ideologischen Bereich der Revolutionsgedanke auch auf, eine Utopie zu sein; vielmehr verschafft er sich in Organisationen und Aktionen vor allem der Arbeiterklasse, aber auch im Mittelstand, kräftig Ausdruck. Arturo Alessandri führt eine demagogische Politik; er vermehrt die Arbeitsplätze im staatlichen Sektor, um einen Bruchteil der Unzufriedenheit aufzusaugen. Erinnern wir uns an die labile Regierung der dreißiger Jahre. Die Wiederaufrichtung der «Legalität» – der große chilenische Mythus – erfolgt 1932 mit der Rückkehr Alessandris als Präsident.

Die ländlichen, den Grundeigentümern unterworfenen Volksschichten bleiben am Rande dieser Entwicklung, die sie nur passiv erleiden (Landflucht und Verfall der «Schirmherr»-Ideologie).

Betrachtet man die chilenische Geschichte zwischen 1930 und 1970 außerhalb des allgemein herrschenden Weltkapitalismus, so könnte man sie als die einer strukturlosen, auf der Suche nach einem neuen Gleichgewicht befindlichen Gesellschaft beschreiben. Das ist aber eine optische Täuschung. Sobald man Chile in seine gesamte Umwelt einfügt, entdeckt man, daß diese Phase keine Übergangsphase ist, daß sie also keine Absonderlichkeit, keine Anomalie bedeutet, eine Entregelung also, eine Suche nach neuen Regeln. Nein, die Krise Chiles besitzt eine Struktur, deren Prinzip (oder strukturierender Kern) jedoch außerhalb des Landes liegt. Entziffert man die «permanente Krise» Chiles vom System des Weltkapitalismus her, dann wird sie zu einem kohärenten Ganzen, denn sie gehorcht alsdann einem Ordnungsprinzip. Von daher der Begriff «strukturierte Krise», dies im Sinne einer (exogenen) Strukturierung einer Krisensituation im Innern einer abhängigen Gesellschaft.

Alles trägt in einem derartigen infrastrukturellen Rahmen zur Ausbreitung von Heilsideologien bei. Freilich muß es solche erst geben. Mit anderen Worten: Die zur Ausbreitung neuer Erlösungsideologien notwendigen Bedingungen sind zwar vereint, doch genügen diese nicht. Wenn dann in der Folge diese Ideologien auftau-

chen, werden sie sich erstens in den durch die Krise am stärksten in Mitleidenschaft gezogenen Gesellschaftsschichten ausbreiten und zweitens in deren Mitte unter jenen, die von den unmittelbar politischen Ideologien am schwächsten berührt sind.

2. *Die Pfingstbewegung*

Ein rascher geschichtlicher Überblick

Die Bewegung entsteht zu Jahrhundertbeginn in den Vereinigten Staaten. *Theologisch gesehen* betont sie die Geistesgaben (Feuertaufe, Sprachenreden, sakraler Tanz, Heilungsgabe, Charisma der Evangelisation). *Soziologisch gesehen* führt sie in das Christentum wieder die «Riten der ‹Besessenheit›» ein, also ein ganzes Sprachfeld und eine ganz eigene Kommunikationsweise mit den anderen und mit dem Heiligen, radikal verschieden von denen der großen Kirchen. Es ist eine Ausdrucksform, die – wie wir sehen werden – in der Kultur der beherrschten Klassen ihre Entsprechungen hat.

Die Pfingstbewegung beeinflußt eine von dem Streben nach Mystik erfaßte Gruppe von Methodisten, die dann in den Jahren 1909 und 1910 aus der Methodistenkirche Chiles (zu jener Zeit einer Kirche im «Kolonialstil») ausgeschlossen wird. Unter den Ausgeschlossenen befindet sich nur ein einziger *gringo* (Ausländer). Da diese Gruppe von den ausländischen Missionaren und vom Dollar abgeschnitten ist, nimmt sie ohne weiteres nationalen Charakter an; sie muß sich ausbreiten oder untergehen.

Bis zum Jahre 1930 wächst die Pfingstbewegung nur langsam heran. Dabei verursacht sie vor allem eine ganze Reihe von Schismen in den protestantischen Kirchen. Dieses Heranwachsen verdankt die Bewegung eher einem Übertritt von Gläubigen als einer Bekehrung Ungläubiger.

Und da ereignet sich in den Jahren 1930 bis 1960 ein mächtiges Aufblühen. Die jährliche protestantische Zuwachsrate hält sich während dieser drei Jahrzehnte auf ziemlich gleicher Höhe, nämlich zwischen sechs und sieben Prozent, was bedeutet, daß sich die Zahl der *evangelicos* alle zehn bis elf Jahre verdoppelt und 1960 der halben Million nahekommt (5,6 Prozent der Bevölkerung)[1]. Diese Hochflut legt sich dann in den sechziger Jahren; die Wachstumsrate des Protestantismus liegt jetzt nur noch schwach über der der chilenischen Bevölkerung im ganzen.

3. *Pfingstbewegung und gesellschaftliche Klassen*

Zwar ist die Pfingstbewegung offensichtlich ein religiöser Ausdruck der beherrschten Klassen geworden; die Frage nach der genauen Beziehung zwischen diesem Chiliasmus und den verschiedenen unfreien Klassen und Schichten aber kann noch nicht in voller wissenschaftlicher Strenge beantwortet werden. Ein Stand der Frage wurde in *Social Compass* veröffentlicht (1978, XXV/1, von J. Tennekes und mir selbst). Ich beschränke mich darauf, hier einige Schlußfolgerungen zusammenzufassen.

Die Pfingstbewegung hat sich vor allem unter den besitzlosen Klassen mit ungesichertem Arbeitsplatz ausgebreitet: städtisches Subproletariat, ländliches Voll- und Halbproletariat, kleine Mittelschichten.

Diese in Begriffen der Klassengesellschaft durchgeführte Analyse kann verstehen helfen, warum Marxismus und Pfingstbewegung eher einander nachjagen als einen wirklichen Konkurrenzkampf führen. Die marxistische Ideologie (sowohl in ihrer kommunistischen als auch in ihrer sozialistischen Fassung) breitet sich traditionsgemäß *vom Arbeitsplatz her* aus, die Pfingstbewegung dagegen nimmt ihren Ausgang am *Wohnort*[2]. Die Gründung von Bauerngewerkschaften war bis in die Zeit Jorge Alessandris (des Sohnes Arturo Alessandris), also bis in die sechziger Jahre hinein, gesetzwidrig. Sie beginnt praktisch erst in der christdemokratischen Ära.

So wird das Nebeneinander einer profanen Ideologie, die zum Wiederaufbau der menschlichen Gesellschaft aufruft, und einer sakralen Ideologie, die die Ankunft des Reiches Gottes verkündet, verständlicher. Die vom Wohnsitz des Menschen ausgehende Pfingstbewegung erlebt mit der zunehmenden Nähe zu Gruppen mit stabilen Arbeitsplätzen ein Absinken ihrer Wirksamkeit. Die Marxisten dagegen, die es gewohnt sind, dem Arbeitsplatz erstrangige Bedeutung beizumessen, haben Schwierigkeiten mit den «Randexistenzen», und dies um so mehr, als ihnen der Zutritt zu den *fundos* (Grundbesitztümern), wahren ökologischen Festungen, bis in die jüngste Zeit verschlossen blieb.

In Wirklichkeit ist etwa zwischen 1930 und 1967 die Pfingstbewegung das einzige «Eigentum» des unterjochten Landarbeiters; die ande-

ren Ideologien sind offenbar die des «Brotherrn» (einschließlich des Priesters, der da kommt, um in der Kapelle der *hacienda* die Messe zu zelebrieren!).

III. Die Strukturen der Pfingstgemeinden

1. Der idealisierte Wiederaufbau der traditionellen gesellschaftlichen Struktur

Das Beiwort «traditionell» bezeichnet hier geschichtlich weiter zurückliegende Gesellschaftssegmente. Die chiliastische Gemeinde erneuert die ideologische (also idealisierte und verzerrte und nicht, wie angemaßt, wirklichkeitsgetreue) Vorstellung von der Gesellschaftsstruktur der *hacienda*, indem sie diese Vorstellung neu interpretiert, jetzt, da sie von einem sehr ernsthaften Glaubwürdigkeitsschwund («credibility gap») angefochten zu werden beginnt. Man hat von der Ideologie der *hacienda* gesagt, sie gründe auf dem Glauben an drei Werte: dem Wert unmittelbarer gegenseitiger Beziehungen, dem Wert der Überzeugung, im Bedarfsfalle sei der Grundherr stets da, um die Schwierigkeit zu lösen («el mito del patroncito»), und dem der anderen Überzeugung, der Grundbesitzer erhalte seine Macht von einer jahrhundertealten Überlieferung, letztlich von Gott selbst, «pués siempre ha sido así, y así debe ser» (J. Medina 1964).

Nun gründet sich aber die Pfingstgemeinde auf eine unmittelbare Beziehung von Du zu Du; sie ist eine wahre Bruderschaft, die die konkreten Probleme löst (sie weist den Ihren Rechte und Pflichten – also menschliche Würde – zu und erstellt ein System der Leitung des Pastors unterstehender gegenseitiger Hilfe). Letzten Endes übernimmt der Pastor die Rolle des Grundbesitzers in dem Sinne, daß auch er auf autoritäre Weise waltet (im allgemeinen ernennt er seine Mitarbeiter; und wenn es – was selten vorkommt – Wahlen gibt, so haben diese lediglich die Entscheidung des Pastors zu bestätigen). Er handelt deshalb so, weil er sehr wohl der Erwählte Gottes ist und dies durch die Gründung seiner Kirche bewiesen hat (oder, wenn er nur Nachfolger ist, durch seinen Beitrag zum Wachstum dieser Kirche). Der Pastor hat alle Rechte, denn er ist der Statthalter, der Stellvertreter Gottes. Seine Macht kommt von Gott; er hat dafür den Beweis erbracht, indem er «mir die Wege des Herrn erschloß». Dies also läßt sich zur Weiterdauer und neuen Bedeutsamkeit sagen.

Wir müssen aber auch auf die Bruchstellen mit der traditionellen gesellschaftlichen Struktur hinweisen. Die Versammlung der Pfingstbewegung läßt sich mit einer Volksarmee vergleichen. Sie ist zwar stark hierarchisch aufgebaut, bildet aber keine Klassenstruktur. Ein jeder (mit Ausnahme der Frauen!) kann auf die höchste Stufe der Hierarchie gelangen, «wenn er die Gabe dazu hat»; profan heißt das, wenn er sich als «geborene Führerpersönlichkeit» erweist. Ich habe Leute gekannt, die sich mit fünfzig Jahren bekehrten und mit sechzig eine Laufbahn als *obrero* begannen, das ist der niedrigste Grad in der Pastoraltätigkeit (eine Anspielung auf die «Arbeiter im Weinberg des Herrn»). Im Schoß einer starr geschichteten Gesellschaft, in der die vertikale Beweglichkeit nur durch den Generationswechsel zustandekommt, bietet die Pfingstbewegung neue Formen der Mobilität an: «Die Sekte ersetzt den gesellschaftlichen Status durch einen religiösen» (M. Pope).

Aber – und dieser letzte Zug ist zu unterstreichen, denn er zeigt wieder die Analogie mit der *hacienda* – die Versammlung der Pfingstbewegung ist eine *totalitäre Gesellschaft*; sie fordert vom einzelnen volle Selbsthingabe und Verzicht auf seinen freien Willen zugunsten der Gruppe.

Das verborgene Ideal dieser Bewegung besteht wohl darin, sich vollständig von der «Welt» (Synonym für das Prinzip des Bösen) abzukapseln und sich als gesellschaftliche Utopie aufzubauen. Zwei Tatsachen unterbinden dieses Unterfangen:

1. Die der Pfingstbewegung selbst eigene Definition der *Arbeit*: Arbeit ist der kämpferische Gang in die Welt (Kreuzzug), um zur Buße aufzurufen und das nahe bevorstehende Gericht sowie den Anbruch des Gottesreiches zu verkünden (eine durch die zahlreichen Erdbeben geförderte Apokalyptik!).

2. Die Tatsache, daß diese Bewegung nie, jedenfalls nicht in den Ländern des Cono Sur, auf die Idee kam, sich als ökologische Gruppe oder als Wohngemeinschaft oder gar als Produktionseinheit auszuformen (Mangel eines Modells?). Die Pfingstbewegung übt ihren totalitären Einfluß auf die *Freizeit* ihrer Gläubigen aus, doch müssen diese in die «Welt» gehen, um ihren Lebensunterhalt zu sichern.

Aus zwei Gründen also erfährt die Pfingstbewegung einen *grundlegenden inneren Widerspruch:* einerseits muß sie den Bruch mit der Welt predigen, andererseits aber ist sie genötigt, eben

mit dieser Welt im Bereich des Wohnens, der wirtschaftlichen und selbst der sakralen Betätigung (Proselytentum) umzugehen.

Um eine Lösung dieser Widersprüchlichkeit zu versuchen, lehrt die Bewegung ihre Mitglieder eine Ethik der Passivität im Leben außerhalb der Gemeinschaft: *«no te metes»* (misch dich nicht ein). Autoritarismus (pastoraler Paternalismus), Totalitarismus und Egalitarismus – in diese drei «Ismen» läßt sich die Gemeinschaft der Pfingstbewegung als gesellschaftliche Struktur zusammenfassen. Doch müssen wir uns noch mit ihrer sichtbaren Darstellung befassen.

2. Die Ideologie der Pfingstbewegung: ein prächiliastischer Dualismus mit totalitärem Anspruch

2.1. Die Grundlinien des prächiliastischen Dualismus: Ein eindrucksvolles Gemälde beherrscht in den Tempeln der Pfingstbewegung oft jeden anderen Schmuck. Da tobt ein aufgepeitschtes Meer. Seine Wogen schlagen an eine Felseninsel. Auf diesem drohend umtosten Stück Erde liegt eine geöffnete Bibel, von einem aus dem Himmel durch schwarze Sturmwolken brechenden Sonnenstrahl beleuchtet. In der offenen Bibel liest man folgenden oder ähnlichen Vers: «Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen» (Mt 11, 28). Das Gemälde[3] bringt allegorisch gewisse Hauptrichtungen der pfingstlerischen Ideologie zur Anschauung. In einer dem Unheil und der Verlorenheit ausgelieferten, radikal «bösen und perversen» Welt liegen Inseln des Friedens, nämlich die von der «Macht Gottes»[4], dem Geist, der von oben kommt, beschützten Gemeinden der Gläubigen. Aufgabe der Erwählten ist es, den Ertrinkenden zu Hilfe zu kommen, sie an die behüteten Ufer der Kirche heranzurufen; es kann aber keine Rede davon sein, dieses tobende Meer selbst zu zähmen.

Die hier wirksame Kosmologie beruht auf einem grundsätzlichen Dualismus, der alles vom Geist und nichts von der Materie erwartet. Das Thema von der Endzeiterwartung kommt in dem erwähnten Gemälde nicht zum Ausdruck; und doch gehört dieses Thema wesentlich zur pfingstlerischen Thematik. Die Gemeinschaft, diese Zuflucht der unter den Schutz des «Trösters» gestellten Bekehrten, nährt sich vom Gedanken an die Erwartung eines Gottesreiches, dessen unmittelbar bevorstehenden Anbruch sie verkündet; die Kirche ist nicht die erste anbrechende Verwirklichung, das Pfand der vollendeten Wirklichkeit, sondern nur ihr Zeichen. Der Einbruch des Gottesreiches wird verheerend wirken und einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen.

Zur Kosmologie des sektiererischen Protestantismus gehört eine religiöse Sicht der genau umrissenen menschlichen Gesellschaft: Aus dem dualistischen Paradigma Geist/Materie, das sich im kosmologischen Bereich als das von Erde/Himmel darstellt, erwächst jetzt der Gegensatz Kirche/Welt. Da diese Welt verdammt und verloren ist, wozu soll man sich noch mit ihr befassen? Wie weit aber reicht dieses die Moral des Gläubigen beherrschende Prinzip der Spaltung? Hier überläßt der durch diese Kosmologie festgelegte Rahmen dem gesellschaftlichen und politischen Verhalten der Gläubigen eine gewisse Freizone der Wahl und der Tat. Wird sich das durch aktiven, kontestatorischen Streik der Gläubigen gegen die menschlichen Gesetze auswirken, indem sie durch solche Herausforderungen zeigen, daß sie bereits aus dieser Welt heraus- und in eine andere Welt eingetreten sind, in eine Welt, die mit der ersten in keinem meßbaren Verhältnis steht? Oder ist dieser Weltsicht mit einer systematischen Passivität Genüge getan, einer Politik des «Ohne mich» überall dort, wo es die Gesetze der Menschen erlauben?

Dieser zweite gesellschaftlich-politische Verhaltenstyp ist es, der den Sieg davonträgt. Man kann ihn als *konformistische Passivität* bezeichnen. Die prächiliastische Erwartung erzeugt eine Abkehr von der Welt. Diese Abkehr ist keine offenkundige Quelle von Konflikten. Das in diesen religiösen Bewegungen oft zitierte Gebot des ersten Johannesbriefes: «Liebt nicht die Welt und was in der Welt ist» (1 Joh 2, 15) wird durch die Einführung des *Gehorsams gegen die staatliche Gewalt* nach dem Brief des Apostels Paulus an die Christen von Rom (Röm 13, 1–7) gemäßigt. Die Politik der Pfingstbewegung gründet sich auf die *Zusammenschau dieser beiden biblischen Aussagen*. Sie ermächtigt zu tun, wozu das Gesetz verpflichtet, bejaht eine gewisse Teilnahme am Leben der Welt, verurteilt jedoch jegliches *verantwortliche* Engagement. So ist also jeder politische Einsatz untersagt, da er in sich selbst kein passives Tun mehr bleiben kann.

Zusammenfassend lassen sich die Schwerpunkte der pfingstlerischen Ideologie folgendermaßen zu einer Synthese vereinigen:

spirituell – materiell

was sich dann in folgende Begriffsreihe umsetzen kann:

Geist – Leib
Glaubender – «Heide» (Ungläubiger)
Himmel – Erde
transzendent – immanent
Kirche – Welt
Reich Gottes – Gesellschaft
Gott – Teufel
gut – böse

Und mit dieser Ideologie ist eine Aktionsstrategie verbunden, die das Gesetz der Unterwerfung unter die Obrigkeiten (Staat) und das *Gesetz des Bruches, der Loslösung*, miteinander verbindet.

2.2. Ohne die Sache gründlicher zu untersuchen, wollen wir doch eines herausstellen: Ideologie und gesellschaftliches System tragen sich gegenseitig, um den totalitären Anspruch und die Verpflichtung der Gläubigen zum Bruch mit der Welt wirklich und wirksam zu machen.

Nehmen wir einmal den Fall eines Gläubigen, der eine gewerkschaftliche Verantwortung übernehmen möchte:

– es bleibt ihm weniger Zeit für seine Kirche, die sich das Monopol über seine Freizeit anmaßt; der Pastor wird ihm zunächst erklären: «está en cosas del mundo, se pierde...»;

– in der Gewerkschaft lernt der Gläubige eine andere Weise der Teilnahme kennen, die nicht auf einem Abdanken gegenüber der Autorität gegründet ist, sondern auf dem gegenseitigen Austausch, auf der Diskussion. Wenn ihn sein Pastor warnen will, sucht er zu diskutieren (einmal wollte ich mit einer Gruppe von Leitern der Pfingstbewegung eine Diskussion organisieren; ich sagte: «podríamos discutir eso entre nosotros»; der Pastor antwortete mir: «discutir no, conversar, hermano!»). Die Gegenrede des Gläubigen wird als ein Angriff auf den Grundsatz selbst von der Vollmacht in der Gemeinde (einer Macht aus heiliger Quelle) ausgelegt. Die Folge ist die durch den Hinweis auf die Entscheidung zwischen Gott und dem Mammon gerechtfertigte Exkommunikation.

2.3. Die gesellschaftliche, konservative Funktion der Pfingstbewegung: Man kann diese Seiten nicht lesen, ohne an das marxistische Schlagwort zu denken: Die Religion ist das Opium des Volkes. Der Ausdruck ist der Schlußsatz eines Abschnittes, den wir hier ganz zitieren wollen: «Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes» (Karl Marx, 1844. Die Hervorhebungen stammen von Marx selbst!).

Offensichtlich bestätigt die Pfingstbewegung in einer abhängigen kapitalistischen Gesellschaft die bestehende Ordnung durch ihre Passivität und Unterwürfigkeit. Ebenso klar ist aber auch, daß diese Bewegung eine gefährliche Konkurrenz schafft, denn sie bietet den «unterjochten Klassen» eine *kohärente, vollständige und wirksame ideologische Antwort* auf ihre Lage; für die unterdrückte Landbevölkerung gab es ja zwischen 1920 und 1960 keine andere Alternative als Bauernaufstand («Jacquerie») oder Passivität. Die Gefahr der Pfingstbewegung ist die jeder anderen *Ideologie*: Sie funktioniert als Berechtigungsnachweis eines Aktionssystems; sie legitimiert die Passivität, und da es sich um eine religiöse Ideologie handelt, rechtfertigt sie diese Passivität mit einem Rückgriff auf das *Heilige*, das zu allen Zeiten die wirksamste Legitimationskraft war. So könnte man im Sinne eines Paulo Freire sagen, die Gefahr der Pfingstbewegung liege darin, daß sie das «unterdrückte Gewissen» strukturiere; sie gründe es in eine Kosmologie und verhärte es auf diese Weise. Wird die Pfingstbewegung nicht Gefahr laufen, jede Mobilisierung zu unterbinden?

Zugleich mit dieser Feststellung muß aber gesagt werden, daß auf der Grundlage der Analyse konkreter Situationen der unterdrückten Landbevölkerungsschichten und der Randgruppen in den Städten bis in die sechziger Jahre hinein die Pfingstbewegung tatsächlich der einzige kohärente und allen zugängliche ideologische Ausweg war. Zwar entfremdet sie den Menschen der Gesellschaft, doch muß man ihr lassen, daß sie den Ihren ein Minimum menschlicher Würde vermittelt, was ihnen die Gesellschaft vorenthielt[5].

IV. Politisches Regime und religiöse Dynamik

Die Untersuchung der Struktur der Pfingstbewegung hat uns dazu geführt, die für die Beziehungen der religiösen Minderheit zur umfassenden Gesellschaft maßgebende Regel von der *konformistischen Passivität* aufzuzeigen. Diese Regel ermöglicht uns ein Urteil über die Reaktionswei-

sen der Pfingstbewegung auf den politischen Wandel.

1. «Reformistisch-partizipationistisches» politisches Regime und Stabilisierung der Pfingstbewegung (1965/70)

Hinter dem christdemokratischen Programm stand die Theorie von der Modernisierung und vom strukturellen Dualismus. Hier gilt das Dasein breiter, am Rande existierender Bevölkerungsschichten als Ausdruck des Überlebens der traditionellen, neben der modernen einherlebenden Gesellschaft. Der staatliche Entwicklungsplan erfordert die Eingliederung dieser Randbevölkerung in das Wirtschaftsleben der Nation, damit sie zu Lohnempfängern und zugleich zu Verbrauchern werde. Einer der Schwerpunkte der christdemokratischen Politik bestand in dem Versuch, diese Bereiche zu mobilisieren und sie zu drängen, sich zu organisieren, also am Leben der Nation teilzunehmen. Einwohnervereine in Stadtvierteln, Gruppen von Vätern, von Müttern, Vergewerkschaftung der Landbevölkerung und freiwillige Zusammenschlüsse jeglicher Art blühten zur Zeit des Präsidenten Frei auf. Die philosophische Grundlage war dem christlichen Personalismus von E. Mounier entlehnt; ihr gesellschaftlich-ökonomisches Ziel war die Schaffung eines ausgedehnten nationalen Marktes; natürlich sahen schließlich viele in dieser Bewegung die Basis für eine Wahlmanipulation.

Damit gleichlaufend unternahm die katholische Kirche eine tiefgehende pastorale Reform – teilweise beeinflußt durch ein Nachdenken über das Phänomen der Sektenentwicklung –, um eine die Vermehrung der «Basisgemeinden» bezweckende Strategie ins Werk zu setzen.

Da tritt mit einem Schlag (ab 1965) gegen die Pfingstbewegung eine wachsende Konkurrenz an; bis jetzt war ja diese Bewegung fast die einzige gewesen, die auf die oben umschriebenen «niedrigen Volksschichten» ausstrahlte.

Die neuen freiwilligen Zusammenschlüsse lehren eine neue Form von Teilnahme. Sie setzt dem sektiererischen Totalitarismus die Gemeinschaftsidee entgegen. Nicht immer sind Überlegung und Diskussion frei von Demagogie. Aber die Idee von der persönlichen Verantwortung ist da. Sie ruft jeden zum Einsatz auf. Der Ausgangspunkt, den die konkreten Daseinsbedingungen bilden, bleibt derselbe. Nur fordern jetzt diese Gemeinschaften zur bewußten Übernahme dieses Zustandes und zur Ausarbeitung der darin enthaltenen Antworten auf. Andere Botschaften richten sich an den *poblador*, den Bewohner der Stadtviertel; ihm werden andere Lösungen angetragen.

Folgende (erste) These ist denkbar: Je mehr wirksame Möglichkeiten die Gemeinwesen Lateinamerikas den «untergebenen Klassen» für eine direkte Teilnahme anbieten, desto mehr wächst die Spannung zwischen der Mitgliedschaft in der Pfingstbewegung einerseits und dem Bewußtsein andererseits, Bürger eines Landes und Glied gesellschaftlicher Klassen von bedeutendem geschichtlichen Potential zu sein (vgl. 1969, S. 172).

Soll man aus diesem Vordersatz den Schluß auf die *Vorstellung von einem Rückgang* (Schrumpfen der Mitgliederzahl) oder einer *Mutation* (qualitative Veränderung der gesellschaftlichen Struktur der Sekte) ziehen? Klugheit ist hier geboten. Denn die Rückwirkungen auf die protestantischen Sekten sind zu einem großen Teil von einer wandelbaren globalen Konjunktur abhängig.

Wir wollen zwei Situationen auseinanderhalten:

– In den Ländern, in denen die Einpflanzung der Pfingstbewegung jüngeren Datums ist und noch der Tiefe ermangelt, kann die Hypothese von ihrem Rückgang zu Recht bestehen.

– In den Ländern jedoch, in denen diese Bewegung eine hohe Dichte erreicht hat wie etwa in Chile, dort also, wo dieses Phänomen heute zu einem Wesenselement der unteren Volksschichten und deren Kultur geworden ist, kann man nur auf weite Sicht von einem Niedergang sprechen. Es hat sich eine Tradition herausgebildet, die schon drei Generationen überdauerte.

Ich habe 1972 geschrieben: «Wir bezweifeln, daß die Ergebnisse der Volkszählung von 1970, einmal veröffentlicht, ein Nachlassen des Wachstums anzeigen werden.»

Wie oben angegeben, war dieses Wachstum zwischen 1960 und 1970 tatsächlich schwach. Die Konkurrenz neuer Weisen der Volksmobilisierung scheint unverzüglich auf die Wachstumsdynamik der Pfingstbewegung gewirkt zu haben.

In dem Maße, wie sich ein solches politisches Regime eine lange Zeit hindurch am Leben erhalten hätte, was wäre da zu erwarten gewesen?

Wenn sich zu den von der Gesellschaft vermehrten Aufforderungen zur Teilnahme ein

Nachlassen des demographischen Wachstums der Pfingstbewegung gesellt, dann ist eine tiefgehende qualitative Veränderung unausweichlich; sie wird auf den Typ eines «Protestantismus der Heiligung» hinauslaufen.

Die auf die Erwartung des Gottesreiches gegründete prächiliastische Sekte widersteht nur schwer der Abnutzung durch die Zeit! Das Reich läßt auf sich warten. Und wohl oder übel muß man sich in dem nicht enden wollenden Vorläufigen einrichten. Nur die weiterdauernde Ausbreitung und der ständige Zulauf Bekehrter, für die die Erwartung erst angefangen hat, kann die apokalyptische Hoffnung am Leben erhalten.

Noch heute ist überall in Lateinamerika die Wachstumsrate der Pfingstbewegung so hoch, daß sich Geist und Glut der «ersten Generation» ungeschmälert übertragen. Wenn aber jene, die (wie man im Protestantismus sagt) «im Evangelium geboren» sind, allmählich zahlreicher werden als die «Bekehrten», wenn überdies die sakrale «Arbeit» der Gemeinschaft ihren Sinn verliert, weil sie aufhört, wirksam zu sein, dann ist die Mutation nicht mehr aufzuhalten.

2. Gesellschaft im Übergang: Die mögliche Mutation der Pfingsbewegung (1970–1973)

Der Aufstieg der *Unidad Popular* des Dr. Allende zur Regierungspartei (1970) schafft eine neue Lage. Wir haben jetzt ein Regime vor uns, das nicht nur eine volksnahe Politik zugunsten der unterdrückten Klassen betreibt, sondern auch vorgibt, aus ihnen selbst hervorzukommen und sie zu vertreten. Jetzt wendet man sich an die Versammlungen der Sekte zuerst als an solche, die zur eigenen Klasse gehören. Mehr noch: Die Rechtmäßigkeit – der durch den Apostel Paulus legitimierten Autoritäten – ist nun revolutionär. Kann da der sektiererische Protestantismus seinen Willen zum Bruch mit der Welt noch mit seinem Konformismus vereinbaren? Erreicht die Spannung zwischen gesellschaftlichem und religiösem Bewußtsein jetzt nicht den Zerreißpunkt?

Eine solche umfassende Lage hätte, wäre ihr Festigkeit und Dauer verliehen gewesen, eine sehr eigenartige qualitative Veränderung hervorgerufen. Dabei handelte es sich wohlgemerkt um eine Möglichkeit, nicht um eine Notwendigkeit. Und auch das ist zu bedenken: Diese Möglichkeit besitzt für Sektengemeinschaften nationaler Prägung größere Wahrscheinlichkeit als für solche, die in Abhängigkeit von nordamerikanischen Gemeinschaften stehen. Es bleibt interessant, diesen möglichen Weg zu erforschen, auch wenn das Experiment der *Unidad Popular* nur drei Jahre gedauert hat.

2.1. Vom Dualismus zur komplementären Dichotomie: Die soeben genannte Möglichkeit würde am gesellschaftlichen System der Sekte, an ihrem Totalitarismus und besonders an ihrem autoritären Machtbegriff festhalten. Sie würde aber die *Hauptausrichtung ihrer Ideologie neu interpretieren*. Diese behielte zwar ihren Doppelcharakter bei, doch wäre diese Zweiteilung eine *Dualität sich ergänzender Begriffe* und nicht mehr ein Dualismus; der Geist widersetzte sich nicht mehr der Materie wie das Prinzip des Guten dem des Bösen. Beide würden *zwei verschiedene, unrückführbare, aber zu Recht bestehende Stufen* bedeuten, die sich zwar übereinander, doch miteinander befinden, also einander ergänzen: Die Legitimität der ersteren wiese den Gläubigen an das himmlische Leben und die Bedürfnisse der Seele; die der anderen antwortete auf das irdische Dasein und die Bedürfnisse des Leibes.

Im Rückblick auf das grundlegende Paradigma der pfingstlerischen Ideologie und auf die Gesamtheit ihrer möglichen Veränderungen (vgl. oben) sind alle jene Begriffspaare wohl erhalten, mit Ausnahme der beiden letzten (gut/böse, Gott/Teufel). Es gibt keinen Konflikt mehr zwischen zwei Mächten, sondern Komplementarität zweier Seinsstufen. Das ist keine Alternative mehr (als müßte man wählen: das Geistliche *oder* das Materielle), sondern eine gegenseitige Ergänzung: Geist *und* Leib müssen in diesem Erdenleben zusammen bestehen. Und wenn auch der erstgenannte dem letzteren vorangeht, so bleibt dieser doch legitim.

Von nun an könnte die pfingstlerische Gemeinschaft als Gesamtheit eine politische Dimension erlangen. Das prächiliastische Gedankengut ließe sich bewahren, doch verböte die Erwartung des anderen Reiches nicht mehr die aktive Mitarbeit am Ausbau des irdischen Reiches.

Bis hierher scheint sich diese Möglichkeit lediglich durch logische Ableitung zu ergeben. Zwei empirische Gegebenheiten aber verleihen ihr geschichtliche Konsistenz.

a) Zunächst ist zu sagen, daß dieser Sektentyp tatsächlich besteht. Die von mir durchgeführte

Zählung der protestantischen Formationen hat die Existenz von drei Fällen an den Tag gebracht. Der erste und wichtigste ist die *Iglesia Wesleyana Pentecostal.* Sie wurde von Victor Manuel Mora gegründet, einem Mann, der auch in der chilenischen sozialistischen Partei sehr tätig war. Wer Mitglied dieser Kirche werden will, muß auch damit einverstanden sein, zur sozialistischen Partei zu gehören. Diese Kirche ist im Kohlengegiet von Lota-Coronel (Industriezone bei Concepción) beheimatet. Vielleicht ist das kein Zufall. In dieser Zone, deren Industrie zusammenbricht und die den Druck einer starken Einwanderung aus dem Hinterland auszuhalten hat, kreuzten sich Pfingstbewegung und Marxismus. Nur hier, in dieser Bastion der marxistischen Linken, hat sich die Pfingstbewegung in der *Arbeiterklasse* ausgebreitet. Ein besonderer infrastruktureller Kontext und auch die Rolle einer starken Persönlichkeit machen es verständlich, warum eine Sekte dieser Art eher hier als anderswo in Erscheinung tritt.

Ich unterstreiche die geschichtliche Existenz dieses Sektentyps deswegen, weil das Vorhandensein von *Modellen* die Mutation erleichtern kann. Und die Lage der Nation kann, vor allem wenn sich diese Lage durchstrukturiert, dazu verhelfen, daß das Modell ansteckend wirkt.

b) Die zweite Gegebenheit betrifft ein anderes Land, nämlich Kuba. Hier befand sich die Entwicklung der Sekten zur Zeit des Triumphes der Revolution Fidel Castros erst im Anfangsstadium. Zwar sind meine Informationen bruchstückhaft; jenem Sektentyp bin ich aber doch begegnet. Und es will mir scheinen, daß sich die Mutation im Verlauf der Jahre immer mehr durchsetzt in dem Maße, wie das Regime Castros seine Überlebensfähigkeit und seine Festigkeit beweist.

2.2. Die anderen «möglichen» Typen: a) Die soeben erwähnte Mutation ist eine reale Möglichkeit. Ihre Antithese ist es aber nicht weniger, nämlich eine *Verhärtung im Dualismus* angesichts einer Welt, die zur Welt des *kommunistischen Antichristen* wird. Sicher arbeitet die von jenseits des Rio Grande – und auch aus gewissen Nachbarländern Chiles – herübergreifende religiöse Propaganda in diesem Sinne. Ein Aufruf zum heiligen Kreuzzug ergeht, wobei sich hinter der Sorge um die Seelen andere Interessen abzeichnen. Auch dieser andere mögliche Typ ist wirklich möglich und gegenwärtig am Wirken. Viel steht dabei auf dem Spiel!

b) Machen wir schließlich einmal folgende Annahme: der «Übergang» des chilenischen Gemeinwesens verwirkliche sich nicht. Das Regime überlebe sich, in einem angeblich «volksnahen» (*popular*) Reformismus stabilisiert. Es verzichte darauf, den Rubikon zu überqueren. In diesem Fall hätten wir eine in ihren Wirkungen auf die Pfingstbewegung global analoge Situation wie die in der ersten christdemokratischen Periode.

3. Die Militärdiktatur: Rückkehr des Imperialismus und Verhärtung im Dualismus

Am 11. September 1973 macht ein Militärputsch der Regierung der *Unidad Popular* blutig ein Ende. Der Versuch, Chile aus dem kapitalistischen System herauszuführen und auf friedlichem Weg einen Übergang zu einer sozialistischen Gesellschaft zu verwirklichen, führte zu dem bekannten Mißerfolg.

Das neue Regime ist der Ausdruck militärischer Macht, der Armee. Es erfreut sich der Zustimmung der begierig nach ihrem früheren Besitz verlangenden alten Grundherrenoligarchie und der *comprador*-Bourgeoisie. Das Regime hat auch die opportunistische und den Umständen entsprechende Unterstützung der städtischen Mittelstände und der Arbeiteraristokratie.

Auf dem ideologischen Gebiet will das Regime als christlich und sogar als die Christenheit erneuernd gelten. Es bringt den konservativen protestantischen Kreisen der Vereinigten Staaten sehr sympathische Themen zur Entfaltung, und bekanntlich sind diese Kreise die großen Finanzkräfte der kontinentalen Evangelisationskreuzzüge.

Die Mitglieder der Pfingstbewegung verstehen sich, wie wir gesehen haben, nicht als Befürworter einer Ideologie der Christenheit; sie warten auf das Reich Gottes. Doch teilen sie mit den Militärs eine dualistische Weltanschauung.

Der Staatsstreich von 1973 schafft für die Pfingstler eine neue Lage. Folgendes sind einige ihrer Elemente:

3.1. Die Jahre der christdemokratischen Regierung und vor allem der *Unidad Popular* hatten in den Reihen der Pfingstler ein soziales Bewußtsein und ein Gefühl der Klassenzugehörigkeit geweckt. Die Generation der charismatischen, grundsätzlich antikommunistischen Leiter mußte die neue, in der Gesellschaft herrschende Gesetzlichkeit und zugleich den dem Volk der

Pfingstbewegung eigenen Elan, seine angestrebten Ziele beachten. Die Untersuchungen von J. Tennekes (1978) haben die wachsende Affinität der *evangelicos* zur *Unidad Popular* offenkundig gemacht. Und da geschieht nun dieser Staatsstreich, der die *Unidad Popular* vernichtet. Der Gott der Pfingstbewegung ist ein aktiver Gott. Er zeigt sich im alltäglichen Leben durch den Geist, «el poder de Dios» (die Macht Gottes) genannt. Der Sturz Allendes ist – gemäß dem apokalyptischen Sprachgebrauch – der Ausdruck dieser Macht, das Zeichen des Willens Gottes: Strafe, Beweis für den göttlichen Antisozialismus. Wehe denen, die der marxistischen Versuchung erlegen sind!

Und zugleich gibt die Errichtung des Militärregimes der alten charismatischen Führergeneration Gelegenheit, ihren Einfluß auf die Gläubigen neu zu festigen, indem sie die falschen Propheten, diese Säleute der Zwietracht, in Ungnade bringt. Im gleichen Sinn wird die konservativste Interpretation des prächiliastischen Dualismus restauriert.

3.2. Zu gleicher Zeit aber, da der Militärputsch den Mutationskräften der Pfingstbewegung durch die Erneuerung ihrer ursprünglichen gesellschaftlichen und ideologischen Strukturen das Rückgrat bricht, schafft er auch die Bedingungen für die Ausweitung des gesellschaftlichen Prestiges der religiösen Führer.

Das Militärregime versteht sich ja wie gesagt als christlich, kennt jedoch ernsthafte Spannungen mit der katholischen Kirche. Diese hatte sich stark in den politischen Entwicklungsprozeß der verflossenen zehn Jahre vorher eingelassen. Darum sucht das neue Regime die Anerkennung der anderen spirituellen Kräfte der Nation.

In einem meiner ersten der Pfingstbewegung gewidmeten Beiträge (1968) hatte ich einen Abschnitt überschrieben: «Imitatio ecclesiae catholicae». Ich sprach damals über den von einer der bedeutendsten Gruppen der Pfingstbewegung gefällten Beschluß, eine «größere Kathedrale als die der Katholiken» zu bauen. Ich untersuchte die Art und Weise, wie dieser Beschluß kundgemacht wurde. Dabei wurde deutlich, bis zu welchem Grad die katholische Kirche als Richtpunkt diente und wie stark das Verlangen war, deren gesellschaftlichen Status zu erlangen und aufzuhören, nur eine «Barfüßerkirche» zu sein. Sechs Jahre später, ein Jahr nach dem Staatsstreich, also im September 1974 hielt ich mich kurz in Santiago auf und war Zeuge der Vorarbeiten für die Einweihung der Kathedrale; sie war für das Jahresende vorgesehen.

Am 15. Dezember 1974 «wurde der Tempel-Dom der pfingstlerischen Methodistenkirche von Santiago (...) unter Beisein des Staatschefs, General A. Pinochet, feierlich eingeweiht (...). Ebenfalls zugegen waren der Innenminister, General C. Benavides, der Befehlshaber der Garnison von Santiago (...), der Generalstabschef der Wehrmacht...» (Mercurio, 16. Dezember 1974).

19. Dezember 1974. «Erklärung: Die evangelische Kirche von Chile ist heute von tiefer Befriedigung erfüllt, denn zum ersten Mal in ihrem hundertjährigen Bestehen empfängt ein Staatsoberhaupt offiziell ihre Vorsteher, Pastoren und Leiter und bringt so die durch fünfzehn Prozent der chilenischen Bevölkerung dargestellte spirituelle Kraft zur Geltung (...). Wir stehen heute vor Gott, um Ihm unsere Dankbarkeit dafür zu bezeugen, daß er uns dank des *pronunciamento* der Wehrmacht vom Marxismus befreit hat. Wir sehen in der Armee die Schutzwehr, die Gott gegen den gottlosen Atheismus errichtet hat. Wir sind freilich überzeugt, daß der Marxismus nur durch Jesus Christus selbst endgültig überwunden werden kann, denn er allein verwandelt die Herzen. Darum sind wir hier, um unsere Regierung in ihrem mutigen und entschlossenen Kampf gegen den Marxismus zu unterstützen und ihr unseren geistlichen Beistand anzubieten» (Mercurio, 19. Dezember 1974).

Die Proklamation, von der ich einen Auszug wiedergab, füllt im Mercurio eine volle Seite (es findet sich darin ein Hinweis auf den heiligen Paulus hinsichtlich der Unterwerfung unter die staatliche Gewalt); sie trägt die Unterschriften der Leiter der bedeutendsten pfingstlerischen Kirchen.

So ist also endlich die gesellschaftliche Konsekration erreicht («zum ersten Mal ... empfängt ein Staatsoberhaupt offiziell ihre Vorsteher»).

Zur gleichen Zeit aber erkennen die Leiter der Bewegung die ihnen im Chile der Militärdiktatur gebotene einmalige Gelegenheit. Während nämlich die andere große Ideologie der Hoffnung, der Marxismus, verboten wird und seine Anhänger verfolgt werden, während sich die wirtschaftliche Lage verschlechtert und für die Massen unerträglich wird, bleibt die Pfingstbewegung allein aufrecht mit ihrer Heilsbotschaft, wofür sie die Blankounterschrift Caesars erhalten hat.

Hier liegt die Entsprechung zur weiter oben vorgeschlagenen These: Wenn die Möglichkeiten

einer den Volksmassen angebotenen gesellschaftlichen und politischen Mitwirkung schwinden, wachsen die Chancen für die Ausbreitung der Pfingstbewegung.

Schluß

1. Die Beziehungen zwischen Pfingstbewegung und Politik in Lateinamerika sind durch die unterschwellige Spannung zwischen der Zugehörigkeit zu einer Klasse (oder zu Klassen) und dem System der Glaubensdarstellungen belastet.

Diese Existenzweisen sind eine «funktionelle» und wirksame Antwort auf die Situation der Klasse, wenn das gesellschaftlich-politische System jeglichen Entwurf einer gesellschaftlichen Veränderung utopisch macht, also gleichsam ortlos. Sobald sich aber das System einer Dynamik öffnet, sei diese nun reformistisch oder revolutionär, tritt die Spannung offen zu Tage. In diesem Fall geschieht folgendes: Der Druck der äußeren Faktoren, die von der erwähnten internen und zugleich äußerlichen wesentlichen Eigenschaft, der gesellschaftlichen Zugehörigkeit der Gläubigen nämlich, abgelöst werden, wirkt dahin, die Gemeinden in einen «reinen und harten» und in einen anpassungsfähigen und -willigen Flügel aufzuspalten, der in der Lage ist, eine Neuformulierung (oder vielmehr Neubedeutung) des Schwerpunkts ihres repräsentativen Systems hervorzubringen.

2. Methodologisch und theoretisch betrachtet setzt die hier übernommene Sicht der Dinge die zu oft vernachlässigte Binsenweisheit voraus, daß die Entwicklung eines gesellschaftlichen Gebildes ebenso stark von ihm eigenen (endogenen) als von ihm fremden (exogenen) Faktoren abhängt.

Ein Gesellschaftsgebilde besitzt eine Struktur. Ihre Kenntnis sowie die der hauptsächlichen Beziehungen dieser Struktur zu ihrer Umwelt erlaubt, die wesentlichen Prinzipien ihrer Dynamik freizulegen; diese wird nicht als ein einziges Entwicklungsprofil aufgefaßt, sondern als ein Feld von Möglichkeiten, auf dem ein Seitenweg oft die größeren Chancen hat, zum Ziel zu führen.

Aber natürlich beeinflussen die Veränderungen der Umwelt (ein hier der Einfachheit halber gewählter Begriff, da Umwelt nicht nur die «Umgebung» meint, sondern auch die das infragestehende Gesellschaftsgebilde durchwaltende «Welt») die untersuchte Formation.

Dementsprechend weise ich dem Kultursystem des Gesellschaftsgebildes einen besonderen Platz zu. Es beeinflußt nicht mechanisch die äußeren Ereignisse, sondern interpretiert sie und verleiht ihnen gemäß seinem eigenen Kode Bedeutung.

Dieses Vorgehen führt mich dazu, erneut die Frage der Voraussage aufzuwerfen. Ich behaupte, daß eine tiefere Kenntnis eines *Gesellschaftsgebildes* (hier der Pfingstbewegung) *und* seiner *Umwelt* (hier einer alles überwölbenden gesellschaftlichen Struktur, des chilenischen Staatswesens, das übrigens als einem weiteren System zugehöriger Teil angesehen wird) die Möglichkeit bietet, erstens Aussagen über seine je eigene Dynamik und zweitens Aussagen über seinen Einfluß auf die Dynamik der Gesellschaft zu machen, falls man Hypothesen über die in der Umwelt möglicherweise eintretenden Wandlungen formuliert.

Schließlich behaupte ich noch, daß eine Verallgemeinerung nicht unmöglich ist, und zwar für das Wesentliche von Situationen, in denen man a) diesen *Typ* eines Gesellschaftsgebildes b) in einer analogen Umwelt (das Beiwort wäre noch zu präzisieren) fände (zum Beispiel die christlichen und nationalen «Bekehrungssekten» in den «abhängigen kapitalistischen Gesellschaften»)[6].

[1] Aufgrund von Volkszählungen erstellte Errechnungen.

[2] Besteht in Chile eine vereinzelte Zweigbewegung – eine von jenen, die H. Descroche gern aufzeigt –, die a) von der auf die Gemeinde des brüderlichen Zusammenseins gegründete pfingstlerische Strategie zum b) pastoralen Begriff der «Basisgemeinden» der katholischen Kirche und letztlich zur c) Strategie der *campamentos* führt, wie sie durch den MIR aufgestellt, jetzt aber von allen Linksparteien angenommen wurde? Auf jeden Fall besteht eine chronologische Abfolge!

[3] Dieses Gemälde ist keine lateinamerikanische Schöpfung, sondern gehört zu der von den Bibelgesellschaften verbreiteten Serie. So kann man also erwarten, daß es nicht die Totalität der Ideologie des sektiererischen Protestantismus zum Ausdruck bringt und ergänzend Elemente enthält, die von dieser Ideologie nicht integriert werden, im besonderen eine latente Bibelverehrung: Der Sonnenstrahl fällt ja eher auf das Buch als auf die ganze Insel!

[4] So bezeichnet die Pfingstbewegung den Heiligen Geist. Und es handelt sich dabei nicht um einen abstrakten Begriff, sondern um eine Benennung, die die alltägliche religiöse Erfahrung widerspiegelt. Man denkt unwillkürlich an Durkheim!

[5] Wenn da auf eine meiner Fragen ein Pastor ausruft: «Dios nos permitió salir de este mundo, no es pa'que volvamos adentra!», dann bringt er kein Dogma zum Ausdruck, sondern jene Befürchtungen, die aus der täglichen Erfahrung der Welt der Beherrschten in einer Situation der Dependenz aufsteigen: Arbeitslosigkeit, Hunger, Krankheit und Tod.

[6] Selbstverständlich ist mein Beitrag keine Weissagung. In aller Unbescheidenheit glaube ich nur, meine früheren Texte werden den Leser überzeugen, daß sich die vorsichtigen Voraussagen als zutreffend erwiesen haben. Außerdem ist es nicht schwer, aus dieser Analyse der verflossenen fünfzehn Jahre Aussagen über die kommenden Entwicklungen zu machen.

Bibliographie

Christian Lalive d'Epinay, La «conquista» pentecostal en Chile: Mensaje Nr. 170 (Santiago 1968); ders., Haven of the Masses (Lutterworth, London 1969); Sociedad dependiente, clases populares y milenarismo en Chile: Cuadernos de la Realidad Nacional Nr. 14 (Santiago 1972); ders., R. Bastide et la sociologie des confins: L'Année sociologique 25 (1975); ders., Religion, dynamique sociale et dépendance (Mouton, Paris/Den Haag 1975); ders., Conformisme passif, conformisme actif et solidarité de classe: Social Compass XXV/1 (1978).

J. Medina, Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico (Solar, Buenos-Aires 1964).

J. Tennekes, Le mouvement pentecôtiste chilien et la politique: Social Compass XXV/1 (1978).

B. Wilson, Apparition et persistance des sectes dans un milieu social en évolution: A.S.R., Nr. 5; ders., An Analysis of Sect Development: An. Soc. Rew. 24/1.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Clive Dillon-Malone

Neue Religionen in Afrika

Die Entstehung vieler religiöser Gruppen

Vierzehn Jahre sind vergangen, seitdem darauf hingewiesen wurde, daß in Afrika südlich der Sahara über fünftausend unterschiedliche Gruppen christlicher Orientierung unabhängig von den Missionskirchen entstanden waren und daß wenigstens ein weiteres Tausend dieser Gruppen in Entstehung begriffen war[1]. Dabei handelt es sich, so behauptete man, nur um die schon sichtbare «Spitze eines Eisbergs», dessen große Masse überhaupt noch nicht wahrnehmbar geworden war. Eine solche Entstehung unabhängiger religiöser Gruppen läßt sich übrigens auch für den Islam feststellen[2].

Dieses Phänomen, das man überall auf dem Kontinent feststellen kann, wurde, was die christlichen Gruppen angeht, als die Bewegung Unabhängiger Afrikanischer Kirchen (African Independent Church Movement, AICM), und die unterschiedlichen religiösen Gruppen wurden als die Unabhängigen Afrikanischen Kirchen (Independent African Churches, AICs) bezeichnet. Allerdings zogen es die Leiter jener Gruppen vor, von den afrikanischen einheimischen Kirchen zu reden, um sowohl die Initiative und die Kreativität der eigenen Bevölkerung bei der Entstehung und Entwicklung dieser Kirchen als ihre Unabhängigkeit von den Missionskirchen zu betonen. Wenn hier von «Kirchen» die Rede ist, dann sollte der Begriff Kirche nicht so verstanden werden, wie er soziologisch durch die Unterscheidung zwischen Kirche und Sekte definiert ist, denn nach dieser Typologie weist der größte Teil jener religiösen Gruppen Eigenschaften auf, die eher für Sekten typisch sind. Der Begriff Kirche wird hier deshalb verwandt, weil jene Gruppen Gemeinschaften sind, die sich der geistlichen Bedürfnisse ihrer Mitglieder annehmen und ihrem Leben eine Gesamtorientierung geben. Übrigens wollen diese Gruppen selbst als Kirchen bezeichnet werden.

Mitgliederzahlen

Es ist nicht möglich, mit einiger Genauigkeit abzuschätzen, wieviele Mitglieder diesen religiösen Gruppen angehören. Auch besteht hier ein großer Unterschied zwischen den einzelnen Gruppen, deren Mitgliederzahl zwischen fünfzig und fünfhunderttausend variieren kann. Offensichtlich ist allerdings, daß eine solche breite Entstehung neuer religiöser Gruppen in den letzten hundert Jahren in Afrika ein einmaliges Phänomen der afrikanischen Geschichte ist.

Zudem gibt es überhaupt keinen Hinweis darauf, daß dieses Phänomen des breiten Strebens

nach religiöser Unabhängigkeit irgendwie nachläßt. Im Gegenteil: Im Lauf der Jahre nimmt die Zahl und die Größe dieser Gruppen ständig zu, und Millionen von Afrikanern, die sich in den traditionellen Missionskirchen nicht zu Hause oder von ihnen nicht angesprochen fühlen, schließen sich ihnen an[3].

Religiöse und gesellschaftliche Veränderung

Allgemein geht man bei der Analyse des Phänomens der unabhängigen Kirchen von der Herausforderung aus, die das Eindringen der westlichen Welt mit seiner Überlegenheit und seiner Macht in Afrika als Angriff auf das traditionelle afrikanische soziale Leben und auf die traditionelle Kultur bedeutet. Diese mächtige westliche Welt, die in Afrika eindrang, das waren nicht nur die Kolonisatoren, sondern auch die Missionare. Man verstand deren christliche Religion oft als die geheime, religiöse Kraft, auf der die Überlegenheit des weißen Mannes beruhte.

Eine solche Interpretation kann nicht überraschen, wenn man dem großem Einfluß der Geisterwelt in der traditionellen afrikanischen Weltanschauung Rechnung trägt. Jetzt zerstörte aber der wachsende Einfluß der säkularisierten westlichen Weltsicht mit ihrer Betonung der Modernisierung und der Technologie weitgehend die relative Stabilität der traditionellen gesellschaftlich-religiösen Strukturen und Lebensmuster. Zu dieser Aushöhlung der Strukturen traditioneller Autorität trugen auch noch die kolonialen Machtstrukturen, die Umverteilung von Grund und Boden, die Einführung einer Geldwirtschaft und die schnelle Zunahme der Wander- und Pendelarbeit und der Mobilität zwischen Land und Stadt bei.

Auch das traditionelle System der Großfamilie und die Stellung der Frau in dieser Familie wurden dadurch bedroht, daß die Missionare die gesellschaftlich-wirtschaftliche Institution der Polygamie verurteilten. Gerade die Gesellschaften, in denen die Religion alle Aspekte des Lebens durchdrang und in denen die persönliche Identität eines Individuums und sein Verständnis von Selbstverwirklichung untrennbar mit seinem Clan oder Stamm zusammenhingen, mußten durch Unterscheidungen des westlichen Denkens wie die folgenden bedroht und beunruhigt werden: die Unterscheidung zwischen der natürlichen empirischen Welt und der übernatürlichen geistigen Welt, die Betonung der eigenen persönlichen Selbstverwirklichung eines Individuums als unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder einem Stamm, die Aufteilung der einen Wirklichkeit des Lebens in verschiedene, voneinander abgegrenzte Bereiche.

In diesem Kontext eines allgemeinen Prozesses der Veränderung in den afrikanischen Gesellschaften ist die religiöse Veränderung zwar nicht identisch mit der gesellschaftlichen, beide sind aber unzertrennbare Aspekte jener großen, globalen Umwälzung.

Zwei Typen unabhängiger Kirchen

Als die unabhängigen afrikanischen Kirchen den Aufbau neuer kirchlicher Gemeinschaften in Angriff nahmen, taten sie dies als eine Antwort auf die Entstehung neuer Probleme, für die weder die traditionellen afrikanischen religiösen Systeme noch die westlichen christlichen Missionskirchen befriedigende Lösungen bieten konnten. Von jenen afrikanischen Kirchen gibt es besonders zwei Typen, die wir als die abgetrennten Kirchen *(Secession Churches)* bzw. die Geistkirchen *(Spirit Churches)* bezeichnen wollen. Die abgetrennten Kirchen weisen charakteristische Merkmale auf, die auf eine engere Verwandschaft mit den westlichen Missionskirchen hinweisen, während die Geistkirchen eher den traditionellen afrikanischen Religionen nahestehen, wie es folgendes Schema zum Ausdruck bringt:

trad. afr. Religionen	unabh. afr. Kirchen		westl. Missions-Kirchen
	Geistkirchen	abgetr. Kirchen	

Mit diesem Aufsatz wollen wir nicht den Versuch machen, darüber zu urteilen, inwieweit man die unabhängigen afrikanischen Kirchen als einen authentischen Ausdruck afrikanischen Christentums betrachteten kann. Dazu müßten wir jede einzelne religiöse Gruppierung einer eingehenden Untersuchung unterziehen. Dennoch weist die Gesamtrichtung des gesellschaftlich-religiösen Bewußtseins und Engagements dieser Kirchen unbestreitbar eine christliche Dimension auf[4].

Die abgetrennten Kirchen

Die abgetrennten Kirchen[5] sind das Ergebnis einer Massenauswanderung aus den offiziellen, etablierten Missionskirchen. Obwohl die kon-

krete Abtrennung einer dadurch neu entstehenden religiösen Gruppe von einer Missionskirche sich sehr plötzlich vollziehen kann, ist sie meistens das Ergebnis eines seit langem wachsenden Unbehagens über die Führungsrolle, die Weiße in diesen Missionskirchen nach wie vor innehaben. Die Abtrennung reflektiert dann auf religiöser Ebene die politische Forderung: «Afrika den Afrikanern».

Das heißt aber nicht, daß die neuen afrikanischen Kirchen dadurch irgendeine Form der Rassenfeindschaft pflegen, sondern ihre Abtrennung ist nur der Ausdruck ihrer Forderung, selbst entscheiden und bestimmen zu dürfen. Wenn das gewährleistet war, ist es sogar vorgekommen, daß die abgespaltenen Gruppen sich mit den traditionellen Missionskirchen wieder vereint haben, in denen jetzt allerdings die Afrikaner bestimmten.

In diesem Kontext bleiben die neuen afrikanischen Kirchen in ihrer Lehre und in ihrer Liturgie gewöhnlich orthodox, und sie übernehmen weitgehend die Organisationsstruktur der Mutterkirchen, aus denen sie hervorgingen. Dennoch verbirgt diese Oberfläche der Übernahme vorgegebener kirchlicher Organisationsmuster oft einen tiefer greifenden und komplexeren Prozeß der Transformation, der in Wirklichkeit stattfindet. Es entwickelt sich eine größere Sensibilität für den kulturellen Ausdruck der religiösen Bedürfnisse und Wünsche, und die vom Westen übernommen Symbole werden mit neuer Bedeutung erfüllt.

Einige dieser Kirchen erlauben oder dulden wenigstens die Polygamie und entsprechen dadurch der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Situation so vieler ihrer Mitglieder. Dogmatische Fragen spielten selten eine Rolle bei der Entstehung dieser religiösen Gruppen, obwohl sie dort in einigen wenigen Fällen auch nicht ganz fehlten. Das verhindert aber nicht, daß die fast spontane und notwendige Betonung der Rolle des Geistes dazu führte, daß die Pneumatologie faktisch als weit wichtiger erscheint als die Christologie. Die Gründe dafür werden deutlich werden, wenn wir uns mit dem zweiten Typus unabhängiger afrikanischer Kirchen, mit den Geistkirchen, auseinandersetzen.

Wenn diese Auseinandersetzung mit den Geistkichen in diesem Aufsatz mehr Raum einnehmen wird und sie mehr Beachtung finden werden, dann kommt das nicht daher, weil sie etwa zahlreicher oder wichtiger wären als die abgetrennten Kirchen, sondern anhand der Geistkirchen läßt sich klarer die Kreativität zeigen, mit der die traditionellen afrikanischen soziореligiösen Systeme der Herausforderung des Christentums mit seinen jüdisch-christlichen biblischen Rahmenbedingungen begegnet sind.

Synkretistische Bewegungen

Bevor wir näher auf die Geistkirchen eingehen, müssen wir auf eine Anzahl unterschiedlicher synkretistischer Bewegungen hinweisen, die in Afrika in diesem Jahrhundert entstanden sind. Jede dieser Bewegungen ist ein eigener Versuch, auf den Kolonialismus und auf die Gegenwart der westlichen Christenheit in Afrika eine Antwort zu geben. Sie unterscheiden sich aber dadurch von den unabhängigen afrikanischen Kirchen, daß ihre Orientierung im großen und ganzen nicht christlich geblieben ist.

Unter diesen synkretistischen Bewegungen gibt es solche des millenaristischen Typs, die auf eher aggressive Weise durch Waffen und kriegerische Gewalt die vollständige Veränderung der Gesellschaft so schnell wie möglich zu verwirklichen suchen; andere antworten auf eine realistischere Weise auf die Überlegenheit der Kolonialherrscher und beschränken sich eher auf den Umgang mit religiösen Ritualen und Symbolen in der Erwartung, daß die Ahnen zurückkehren oder daß irgendeine übernatürliche Macht eingreift.

Einige der religiösen Bewegungen unterstrichen, wie wichtig es sei, voll zu den Gewohnheiten und der Lebensweise der Vergangenheit zurückzukehren. Andere versuchten, die traditionellen Rituale und Symbole mit neuer Bedeutung und neuem Leben zu erfüllen. In einigen Fällen entwickelten sich die synkretistischen Gruppen zu ausgesprochen messianischen Bewegungen. Hier müssen wir auch auf die in Ost- und in Zentralafrika weit verbreiteten Bewegungen hinweisen, die sich das Ziel setzten, gegen die Zauberei anzugehen.

All diesen Bewegungen ist gemeinsam, daß sie es nicht geschafft haben, zu einer religiösen Orientierung zu finden, die sich die Bibel als Referenzrahmen zunutze macht. Das ist auch der Grund, weshalb wir uns den Geistkirchen zuwenden, die zwar in ihren Anfangsstadien vieles mit den erwähnten synkretistischen Bewegungen gemeinsam hatten, die aber in ihrer religiösen Orientierung eine wichtige Wende weg von der

traditionellen religiösen Orientierung vollzogen haben.

Die Geistkirchen und ihre Gründung

Die Geistkirchen[6] sind prophetische Bewegungen, deren Mitglieder vorher sowohl den westlichen Kirchen und Sekten als auch den traditionellen afrikanischen Religionen angehörten. Wie der Name dieser Kirchen schon deutlich zu erkennen gibt, wird von ihnen vor allem die Wirkung des Geistes betont.

Die Bekehrungserfahrung der prophetischen Gründer, die der Entstehung dieser Bewegungen zugrunde liegt, verläuft gewöhnlich nach folgendem Muster, in dem sich auf einzigartige Weise christliche und traditionelle afrikanische Elemente vereinen[7]. Der Gründer – meistens ein Laie, der sowohl männlichen als auch weiblichen Geschlechts sein kann – ist eine religiös veranlagte Person, die mit der einen oder anderen der Missionskirchen oder Sekten einen engen Kontakt hatte und dadurch mit wenigstens einigen Teilen der Bibel eng vertraut war. Auf mysteriöse Weise wird dann jener Gründer krank – ein traditionelles Symptom von Geistesbesessenheit –, und man glaubt, daß er sterben wird. Als Verstorbener wird er in die Himmel aufgenommen und begegnet dort den biblischen Patriarchen und/oder Propheten. Er wird dann von Johannes dem Täufer oder von Jesus in einem Fluß getauft und bekommt den Auftrag, als neuer Botschafter von Jehova, als ein neuer Johannes der Täufer zur Erde zurückzukehren. Nach seiner Rückkehr ins Leben unterstreicht er seine neue Identität dadurch, daß er eine Bibel bei sich hat, ein weißes Gewand anzieht und einen Stab mit sich trägt. Später wird seine neue Identität durch seine Fähigkeit bestätigt, durch die Kraft des neuen Geistes, der in ihm wirkt, Wunder der Heilung zu vollbringen.

Schwarze Propheten für die Schwarzen

Der auf die Verkündigung eines solchen Propheten schnell eintretende Erfolg beruht nicht nur darauf, daß es ihm gelingt, in seiner Botschaft die weitverbreiteten Gefühle der Frustration und die Bedürfnisse seines Volkes zum Ausdruck zu bringen, sondern auch, daß er eine Lösung anbietet, die als relevant und sinnvoll erscheint.

Dadurch, daß er mit der traditionellen Religion bricht, sie sogar verwirft, entspricht er der bei vielen bestehenden Vermutung, daß sie den neuen Problemen nicht gewachsen ist. Indem er sich selbst als den neuen Botschafter darstellt, der von Gott unmittelbar zu den Völkern Afrikas gesandt wurde, hebt er die Vermittlerrolle der weißen Kirchen auf und ergreift im Namen Afrikas Besitz von der Bibel als Gottes Wort für Afrika.

Der Geist Jehovas, der einst in Johannes dem Täufer und in Jesus wirkte, damit Gott so die Weißen anspreche, hat jetzt zum Wohl der schwarzen Völker von einem schwarzen Propheten Besitz ergriffen.

Geistkirchen und Heilung

In vielen Geistkirchen steht das Heilen sehr im Vordergrund, und es ist ein sehr effizientes Mittel für die Gewinnung neuer Mitglieder. So wie die Leiter der Geistkirchen an die Stelle der traditionellen Autoritäten treten, so übernehmen die prophetischen Gründer dieser Kirchen – und auch andere – die traditionelle Rolle der traditionellen wahrsagenden und heilpflanzenkundigen Zauberer. In diesem Kontext fällt auf, daß die Geistkirchen die traditionellen Heiler und ihre Heilkunde schärfer angreifen, als das je die Missionskirchen taten. Heilung geht jetzt einzig und allein auf die Kraft des neuen Geistes Jehovas zurück, die viel stärker ist als die der bösen Geister aus der Tradition.

In den traditionellen afrikanischen Gesellschaften spielten ja überall Zauberei und Magie eine wichtige Rolle, und alle möglichen Krankheiten und Unglücke wurden den Zauberern und Geisterbeschwörern zugeschrieben, da die Geister als Ursache alles Bösen betrachtet wurden. Besonders Frauen unterlagen, so meinte man, wegen ihrer ungesicherten und niedrigen sozialen und wirtschaftlichen Stellung in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft dem Einfluß der bösen Geister. Ihre Unfruchtbarkeit oder das häufige Sterben eines oder mehrerer ihrer Kinder oder die spannungsgeladene Rolle als zweite, dritte Frau in einer polygamen Ehe: all das kann bestimmten psychologischen und physiologischen Symptomen zugrunde liegen, die dann so interpretiert werden, als ob sie auf die Aktivität der Geister zurückgingen.

Hier bieten die Geistkirchen eine pneumato-psycho-somatische Art der Heilung an, die im Kontext der Gemeinschaft einer neuen Kirche steht. Letzteres ist wichtig, denn die neuen sozia-

len Beziehungen in der neuen Gemeinschaft sind sehr entscheidend, wenn die wirklichen Ursachen so mancher Krankheiten erfolgreich bekämpft werden sollen.

Die Liturgie der Geistkirchen

Auch wenn die Mitglieder der Geistkirchen der psychosomatischen Heilung in ihrer Kirche große Bedeutung beimessen, steht diese Heilung dennoch nicht im Mittelpunkt der regelmäßigen Zusammenkünfte zum Gottesdienst. Meistens findet die Therapie außerhalb der eigentlichen Liturgie statt, und es nehmen nur kleine Gruppen an ihr teil. In den samstäglichen Gottesdiensten dagegen weicht das engere Verständnis von Heil als psychosomatischer Heilung dem Verständnis von Heil als Erlösung durch die rettende Kraft von Gottes Heiligem Geist.

Man glaubt, daß dieser Gott sich in jenen Gottesdiensten durch die Bibel und durch die Visionen und Gesichte der Propheten offenbart. Das Volk antwortet darauf im Gebet und durch freudevolles Singen. Die Gottesdienste werden betrachtet als Ereignisse, die von Gottes Geist erfüllt sind. Nicht selten ergreift der Geist von irgendjemandem Besitz, und oft wird in Sprachen geredet.

Es überrascht nicht, daß die pfingstlerischen Sekten des Westens in den traditionellen afrikanischen Religionen einen solch günstigen Nährboden gefunden haben. Singen, Tanzen, Trommeln und Händeklatschen sind die religiösen Ausdrucksformen, die in den traditionellen religiösen Zeremonien am meisten vorkommen. Wenn diese Elemente in den Geistkirchen wieder aufgenommen werden, dann werden sie dort bewußt ganz anders eingesetzt, so daß sie nicht mehr an die traditionellen Zeremonien und ihren Kontext erinnern.

Es fällt auf, wie sehr alle auf eine lebendige und spontane Weise, die sich besonders im Singen äußert, aktiv an diesen Gottesdiensten teilnehmen.

Die samstäglichen Gottesdienste können bis zu sechs Stunden dauern. Die ungezwungene und entspannte Haltung der Teilnehmer bei diesen Gottesdiensten führt dazu, daß man die Vorbereitung und Organisation übersieht, die ihnen zugrunde liegen. Die Prediger, diejenigen, die als Propheten auftreten, und die, die aus der Bibel vorlesen, haben alle ihre Aufgabe zuvor zugewiesen bekommen. Den Singchören steht es frei, der Versammlung an den Stellen der Zeremonie im Gesang voranzugehen, an denen sie das für angebracht halten. Der gesamte Gottesdienst wirkt dadurch sehr lebendig und variiert, weil die verschiedenen Elemente einander dauernd abwechseln. Die Predigt kann sowohl aus einem kurzen Kommentar auf eine bestimmte Bibelstelle bestehen als auch eine richtige Kanzelrede sein, die eine Stunde oder mehr dauert. In einem Gottesdienst treten bis zu vier Prediger auf, und der älteste von ihnen predigt zuletzt. Einige der sowohl männlichen als auch weiblichen Propheten können immer dann reden, wenn der Geist sie inspiriert.

Die Bibel und die Geistkirchen

Gerade die Stelle, die die Bibel im Zentrum des Lebens der Geistkirchen bekommen hat, und die Weise, wie sie immer mehr die Grundlage und der Orientierungsrahmen für einen neuen Lebensweg wurde, sind Hinweise auf die große Veränderung, die die traditionelle Religiosität und die religiöse Weltanschauung in Afrika erfahren haben. Einer der wichtigsten Faktoren für die Entstehung der neuen Kirchen war ja auch gewesen, daß die Übersetzungen in die Volkssprachen die Bibel einem größeren Kreis zugänglich gemacht hatten[8].

Trotz der Tatsache, daß man eher selektiv mit der Bibel umgeht und sie sehr buchstäblich und fundamentalistisch interpretiert, ist es von großer Bedeutung, daß die Bibel dem afrikanischen religiösen Denken eine historische und die Grenzen der Stämme überschreitende Dimension eröffnete.

Besonders der soziokulturelle Hintergrund des Alten Testaments ist dem des traditionellen Afrika auf bedeutende Weise sehr ähnlich, und dadurch erweist sich die Pädagogik, die sich im Alten Testament zeigt, als eine wertvolle Inspiration und eine willkommene Hilfe, um auch heute auf die aktuellen Prozesse der Veränderung in der Gesellschaft eine Antwort zu finden. Sowohl im Alten Testament als in den Geistkirchen sind Visionen und Gesichte legitime Wege, um mit der geistigen Welt in Verbindung zu treten, werden Zauberei und Hexerei strengstens verurteilt, ist die Polygamie zugelassen. In beiden Fällen bringt derselbe Gott Jehova seinem Volk durch seinen Geist Erlösung und Heil.

Das soll aber nicht heißen, daß in den Geistkirchen nur die Bücher des Alten Testaments eine Rolle spielen. Hier bietet das Neue Testament religiöse Beispiele und Muster des Denkens, die eine bessere Anpassung und Antwort auf den Prozeß der Säkularisierung erlauben.

Schlußbemerkung

Dieser Aufsatz wollte sich weitgehend auf die unabhängigen afrikanischen Kirchen, sowohl die abgetrennten Kirchen als auch die Geistkirchen, beschränken, wenn auch im Titel von *den* neuen Religionen in Afrika die Rede war. Das heißt nicht, daß wir damit die Existenz eines breiten Spektrums religiöser Bewegungen eines millenaristischen, messianistischen oder nativistischen Typs leugnen wollten, das als solches auch ein breites Spektrum unterschiedlicher Antworten auf den größeren Prozeß der gesellschaftlichen Veränderung ist, die die afrikanische Gesellschaft in diesem Jahrhundert durchlebt. In unserem Aufsatz haben wir es aber vorgezogen, uns auf die Bewegungen zu konzentrieren, deren Antwort auf jenen Prozeß sich als dauerhaft und konsistent erwies und die für den gesamten Kontinent relevant sind.

Es ist nicht leicht, mit einiger Genauigkeit die Ursache oder Ursachen für die Entstehung dieser Kirchen anzugeben. Keine Religion oder religiöse Bewegung entsteht oder überlebt in einem gesellschaftlichen Vakuum. Wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Faktoren sind für ihre Entstehung und Entwicklung selten ohne Bedeutung.

Einige Forscher haben Rassendiskriminierung und wirtschaftliche Ausbeutung als Gründe für die Entstehung und Entwicklung der unabhängigen afrikanischen Kirchen hervorgehoben. Andere wiesen vor allem auf die Rolle dieser Bewegungen als Vorläufer oder auch als Ersatz für die nationalen politischen Organisationen hin, die auf die Unabhängigkeit hinarbeiteten. Die Tatsache aber, daß jene Kirchen auch im unabhängigen Afrika weiterhin wachsen und sich ausbreiten, wirft die Frage auf, ob solche rein politischen Erklärungen wohl befriedigend und ausreichend sind. Noch andere beriefen sich mehr auf spezifisch geistige Faktoren und auf das von vielen empfundene Bedürfnis, auch kulturell befriedigende Formen des religiösen Ausdrucks zu finden. Auf jeden Fall wird hier deutlich, daß die Erfüllung der traditionellen afrikanischen religiösen Sehnsüchte und Hoffnungen nicht von der gesamten Lebenssituation in den Gesellschaften, denen die einzelnen Individuen angehören, losgelöst werden kann.

Wir haben uns in diesem Aufsatz oft auf die traditionelle afrikanische Weltanschauung und Religion(en) bezogen. Wir wollten dadurch keineswegs suggerieren, daß, bevor das Christentum nach Afrika kam, die dortigen sozioreligiösen Systeme immer gleichbleibend waren. Im Gegenteil: Statt statisch zu sein, unterlagen sie immer einem dynamischen Prozeß der Veränderung. Dennoch weisen die Daten, die uns zur Verfügung stehen, darauf hin, daß jene Systeme niemals zuvor in einem solchem Maße erschüttert worden sind wie im zwanzigsten Jahrhundert, als der Kolonialismus, das Christentum und der Prozeß der Säkularisierung stärker als je zuvor in den Kontinent eindrangen.

Als Antwort auf diese Erschütterung funktionieren die unabhängigen afrikanischen Kirchen heute als neue und lebensfähige sozioreligiöse Gemeinschaften, in denen Millionen Identität, Sicherheit und ein Gefühl des Dazugehörens vermittelt werden. Das ist besonders wichtig für die Frauen und für diejenigen, die in den Städten auf der Suche nach Arbeit die Beziehung zu ihrer Großfamilie zum Teil verloren haben und entwurzelt sind. Die unabhängigen afrikanischen Kirchen sind für ihre weitgehend unvorbereiteten und ungebildeten Mitglieder ein Schutz vor dem Schock, dem sie durch die unmittelbare Begegnung mit den Kräften der Modernisierung ausgesetzt sein könnten. Sie erlauben es ihren Mitgliedern auf eine Art und Weise, die sie verkraften können und die ihrer Fähigkeit zur Veränderung entspricht, auf die Herausforderung jener Modernisierung zu antworten. Schließlich sind sie durch ihre ansteckende und missionarische Begeisterung wichtige Verkünder des Evangeliums in der Christianisierung Afrikas.

[1] Siehe D. Barrett, Schism and Renewal in Africa (Oxford University Press, London 1968). Siehe auch das maßgebliche Werk von B. Sundkler, Bantu Prophets in South Africa (Oxford University Press, London 1961, überarbeitete Auflage).

[2] Siehe H. Fisher, Independency and Islam. The Nigerian Aladuras and some Muslim Comparisons: The Journal of African History 11 (1970).

[3] Siehe für eine hilfreiche Einführung, die das Gesamtphänomen von verschiedenen Standpunkten aus beleuchtet: H.

W. Turner, Religious Innovation in Africa (G. K. Hall & Co, Boston Mass. 1979).

[4] Wegen der außergewöhnlichen Variation und Komplexität der unterschiedlichen Typen religiöser Bewegungen in Afrika konzentrierte unser Aufsatz sich auf jene Bewegungen, die eine klarere jüdisch-christliche Orientierung haben. Siehe für eine umfassende Bibliographie des gesamten Spektrums der religiösen Bewegungen in Afrika: R. C. Mitchell/ H. W. Turner, A Bibliography of Modern African Religious Movements (Northwestern University Press, Evanston 1966). In regelmäßigen Abständen wird diese Liste im Journal for Religion in Africa aktualisiert.

[5] Siehe zum Beispiel J. B. Webster, The African Churches among the Yoruba (Oxford University Press, London 1964).

[6] Man kann hier die Bezeichnung dieser Bewegungen durch B. Wilson als «thaumaturgisch» kaum als wirklich hilfreich betrachten, da dieser Begriff zu allgemein und zudem ungeeignet ist, wichtige Unterschiede zwischen Magie und Religion zum Ausdruck zu bringen, vgl. B. Wilson, Magic and the Millennium (Heinemann, London 1973). Siehe für eine besonders detaillierte Untersuchung dieser Bewegungen: M.-L. Martin, Kimbangu. An African Prophet and his Church (Basil Blackwell, Oxford 1975); C. Dillon-Malone, The Korsten Basketmakers. A Study of the Masowe Apostles, an Indigenous African Religious Movement (für das Institute for African Studies, Manchester University Press 1978). Siehe für die «aladura» (= betenden)-Kirchen: H. W. Turner, African Independent Church, 2 Bde (Clarendon Press, Oxford 1967, eher theologisch orientiert); J. D. Y. Peel, Aladura. A Religious Movement among the Yoruba (Oxford University Press, London 1968, eher soziologisch orientiert).

[7] Siehe zum Beispiel Dillon-Malone, aaO. (Anm. 6) 11–18.

[8] Vgl. Barrett, aaO. (Anm. 1) 127–134.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

CLIVE DILLON-MALONE

1938 in Dublin, Irland, geboren. 1955 Eintritt in den Jesuitenorden. Studium der Philosophie und Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom (lic. phil.) und am Institute of Philosophy and Theology in Dublin (lic. theol.). Studium der Gesellschaftswissenschaften am Centre for West African Studies der Universität Birmingham (M. Soc. Sc.) und an der Fordham University in New York. Dort Promotion zum Dr. phil. (Fach Soziologie). 1963 kam er nach Sambia. Derzeit Superior der St. Ignatius Jesuit-Community-Pfarrei in Lusaka und Lehrbeauftragter für Soziologie an der Universität von Sambia. Er veröffentlichte: The Korsten Basketmakers. A study of the Masowe Apostles, an indigenous African religious movement (Manchester University Press for the Institute for African Studies, Lusaka 1978). Anschrift: Church of St. Ignatius, Beit Road, P. O. Box 30125, Lusaka, Zambia.

Arnulf Camps

Neuer Dialog mit dem Hinduismus in Indien

In diesem Aufsatz werden wir uns auf die Untersuchung eines neuen Verhaltens des Dialogs zwischen Christentum und Hinduismus beschränken, insoweit sich dieses neue Verhalten in der katholischen Gemeinschaft wahrnehmen läßt. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Die katholische Gemeinschaft ist in Indien ziemlich groß – 1981 gehörten ihr 10.528.912 Mitglieder an[1] –, und in den letzten Jahren gab es in dieser Gemeinschaft eine Reihe bedeutender Versuche, zu einem Dialog mit dem Hinduismus zu finden. Weiter sind wir gut informiert über das, was in dieser christlichen Gruppe vorgeht. Die indische katholische Kirche ist auf der Ebene der gesamten Nation gut organisiert, und zwischen ihr und der übrigen Welt bestehen reger Austausch und gute Kommunikation. Das alles kann man nicht von den protestantischen und orthodoxen Kirchen behaupten. Wir wollen damit nicht sagen, daß in diesen Kirchen kein Dialog mit dem Hinduismus angestrebt wird. Unsere konkreten Informationen über den Dialog jener Kirchen mit dem Hinduismus beruhen aber eher auf Zufall und sind daher unvollständig. Zudem ist der begrenzte Platz, der uns in diesem Heft zur Verfügung steht, ein weiterer, praktischer Grund für unsere Beschränkung auf die katholische Gemeinschaft und ihren Dialog mit dem Hinduismus.

Hier ist auch ein Wort der Erklärung darüber notwendig, daß wir in einer Veröffentlichung, die sich mit neuen religiösen Bewegungen auseinandersetzen will, über den neuen Dialog von Christen mit dem Hinduismus schreiben, denn ein solcher Dialog ist nicht gerade das, was man unter einer neuen religiösen Bewegung versteht. Hierfür gibt es aber zwei Gründe. Erstens ist die katholische Gemeinschaft in Indien nicht undynamisch. Die katholische Bischofskonferenz Indiens geht auf die Mitte des Zweiten Weltkrieges zurück und ist so eine der ältesten der gesamten

katholischen Kirche[2]. Schon bald nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hielt die indische katholische Kirche 1969 eine Art nationale Pastoralsynode ab, an der über 600 Vertreter des Klerus und der Laien teilnahmen[3]. Beide Faktoren halfen der Kirche, sich der indischen Kultur zu öffnen und in einen Dialog mit den großen Religionen des Landes einzutreten. In diesem Sinn kann man von einer neuen religiösen Bewegung in der Kirche reden. Zweitens zeigen sich die Folgen des neuen Dialogs mit dem Hinduismus sehr deutlich im Leben der katholischen Kirche Indiens. Diejenigen, die in anderen Teilen der Welt ein Interesse an der indischen Kultur und Religion zeigen, könnten davon profitieren, daß sie diese neuen Entwicklungen kennenlernen.

In diesem Aufsatz werden wir uns mit vier Aspekten dieser neuen religiösen Bewegung auseinandersetzen. Erstens werden wir auf die positive Einschätzung anderer Religionen durch die indische Kirche (so interpretieren wir das «collective thinking in the Indian Church» des Autors, der Übers.) eingehen. Zweitens beschäftigen wir uns mit dem Nationalen Sekretariat für den Dialog mit den indischen Religionen. Drittens interessiert uns die indische Feier der Eucharistie als eines der hervorstechendsten Merkmale jenes neuen Lebens in der indischen Kirche. Viertens werden wir die Ashram-Bewegung untersuchen. Zum Schluß machen wir den Versuch, diese neue religiöse Bewegung in der katholischen Kirche Indiens zu beurteilen.

I. Die positive Einschätzung anderer Religionen durch die Kirche

Diese positive Einschätzung kommt in offiziellen Dokumenten wie den folgenden zum Ausdruck: 1. in der Erklärung der Studientage über das Thema «Die Kirche heute in Indien» im Jahre 1969 in Bangalore; 2. in der Erklärung der Theologischen Konferenz von Nagpur aus dem Jahr 1971; 3. in der Erklärung von Patna 1973 anläßlich der Gesamtkonsultation der indischen Kirche über das Thema Evangelisierung; 4. in der Mitteilung der Katholischen Bischofskonferenz Indiens an die Römische Synode von 1974[4]. Hier muß eigens erwähnt werden, daß jene Hinwendung zu einer positiven Einstellung gegenüber anderen Religionen das Ergebnis einer Befragung der gesamten indischen Kirche, der Laien, Ordensleute, Priester, Theologen und Bischöfe war.

Zuvor war die Einstellung der katholischen Kirche Indiens gegenüber den großen Religionen des Landes erstens von der Einstellung der ersten Missionare, die die anderen Religionen nur oberflächlich kannten und ein sehr negatives Bild von ihnen hatten, und zweitens von den Meinungen der Autoren theologischer Handbücher, die nie persönlichen und unmittelbaren Kontakt mit jenen Religionen gehabt hatten, geprägt gewesen. Heute erkennt die Kirche dagegen an, daß Christus auch in den anderen Religionen gegenwärtig ist und dort sogar erlösend wirkt. Nach der neuen Lehre der Kirche ist die Selbstmitteilung Gottes nicht auf die jüdisch-christliche Tradition beschränkt, sondern er offenbart sich auch in anderen religiösen Traditionen. So gibt es einen großen Plan, eine «Heilsökonomie» der Selbstmitteilung Gottes, die aber auf die unterschiedlichsten Weisen in vielen Stufen verwirklicht wird. Schließlich ist man nach dieser Auffassung der Meinung, daß jemand, der einer anderen Religion als dem Christentum angehört, nicht trotz seiner Religion, sondern in dieser Religion das Heil findet. Dementsprechend werden die Gründer der indischen Religionen und die Heiligen Schriften Indiens positiv beurteilt[5].

Das alles heißt nicht, daß die Kirche den christlichen Glauben an die einmalige und exklusive Einzigartigkeit der christlichen Heilsökonomie aufgibt. In Händen der Kirche liegt das entscheidende Wort Christi an die Welt, und sie verwaltet die von ihm eingesetzten Heilsmittel. Implizit wird hier anerkannt, daß es einen Unterschied zwischen einem Absolutheitsanspruch des Christentums und seiner Einmaligkeit gibt. Wichtiger als die theoretische Anerkennung eines solchen Unterschieds erscheinen uns aber die praktischen Konsequenzen der veränderten Denkhaltung für das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen: Man sollte sich jetzt über das Verhältnis zwischen dem Christentum und den anderen Religionen positiv äußern und dürfte hier nicht mehr das Christentum so eindeutig und exklusiv von jenen anderen Religionen abgrenzen; die Kirche sollte bereit sein, von den anderen Religionen zu lernen, mit ihnen in einen Dialog einzutreten und mit ihrer Hilfe zu einer neuen Kontemplation zu finden. Die Ashrambewegung zeigt hier einen sehr fruchtbaren Weg, einer solchen Grundhaltung konkrete Gestalt zu geben.

Diese neue positive Einschätzung der anderen Religionen durch die indische Kirche lag einem neuen Verhalten gegenüber der Wirklichkeit der großen indischen Religionen, besonders gegenüber dem Hinduismus, zugrunde. In den folgenden Abschnitten meines Aufsatzes werde ich auf die konkreten Folgen dieses Wandels eingehen. Zuvor soll aber klargestellt werden, daß das Jahr 1974 – im Jahre 1975 wurde die Lesung alter indischer Schriften im Gottesdienst und die Verwendung eines indischen Hochgebets verboten (Anm. des Übersetzers) – nicht das Ende jenes positiven Denkens der indischen Kirche über andere Religionen bedeutete. Wir wissen zwar, daß es zwischen den indischen Katholiken seitdem eine heftige Diskussion über eine solche positive Einschätzung der anderen Religionen gibt, und wir werden darauf gegen Ende dieses Beitrages noch zurückkommen. Jene positive Einschätzung ist aber noch nicht tot, und ein Beweis dafür mögen die Texte des 1981 abgehaltenen Seminars über «die indische Kirche im Kampf für eine neue Gesellschaft» sein[6].

II. Das Sekretariat der Indischen Bischofskonferenz für den Dialog mit den Religionen

Der Dialog mit den anderen Religionen ist in Indien keine rein theoretische Angelegenheit geblieben. Dank der unermüdlichen Anstrengungen des Leiters des Sekretariats der Indischen Bischofskonferenz, des Maristenpaters Albert Nambiaparambil, wurde der Dialog zu einem Bestandteil des täglichen Lebens der Kirche[7]. Pater Nambiaparambil ist der Überzeugung, daß der Dialog mit den anderen Religionen die Antwort des christlichen Glaubens auf die erlösende Gegenwart Gottes auch in anderen religiösen Traditionen ist und die feste Hoffnung und Erwartung zum Ausdruck bringt, daß alles in Christus seine Erfüllung finden wird. Der Dialog trägt dazu bei, daß für alle Menschen die Fülle des Heiles erreicht wird. In diesem Sinn besteht kein wirklicher Unterschied zwischen Dialog und Mission: «Dialog» ist nur ein besserer Name für das, was einst «Mission» genannt wurde. Durch den Dialog sollte die Kirche Indiens wahrhaft indisch werden, und durch den Dialog können die Nichtchristen zu der Erfüllung ihrer tiefsten Sehnsüchte in Christus finden.

Das Sekretariat für den Dialog zwischen den Religionen organisiert drei unterschiedliche Arten von Tagungen, um diesen Dialog zu fördern. Erstens organisiert es die sogenannten *get-togethers* (Veranstaltungen des «Zusammenkommens»). Bei diesen treffen sich Teilnehmer einer bestimmten Gegend, von denen die meisten Katholiken, aber auch einige Vertreter nichtchristlicher Religionen und Ideologien sind. Diese Begegnungen wollen die Dialogfähigkeit der Teilnehmer fördern. Es wird gesprochen über das Wesen, das Ziel, die Voraussetzungen, die Schwierigkeiten, die Gefahren und die Möglichkeiten des Dialogs. Gegen Ende der Zusammenkunft folgen sehr praktische Vorschläge für einen konkreten Dialog.

Zweitens organisiert das Sekretariat auch die sogenannten *live-togethers* (Veranstaltungen des «Zusammenlebens»). An der ersten Veranstaltung dieser Art 1973 nahmen Hindus und Christen teil, später kamen auch Muslime und Sikhs zu diesen Begegnungen, bei denen das gemeinsame Gebet, die gemeinsame Meditation und das gemeinsame Nachdenken über die Bedeutung von Religion im menschlichen Leben in der Mitte standen. Während dieser Zusammenkünfte gibt es wirkliches gemeinsames Zusammenleben, bei dem auch alle für die Kosten aufkommen. Mehrere Tage lang wird über solche Themen diskutiert wie: Was bedeutet die Religion für mich? Wie stehe ich zu den anderen Religionen? Welchen Stellenwert haben das Gebet, die religiöse Erfahrung und die Meditation in meinem Leben? Was trägt meine Religion zur Befriedigung der gesellschaftlichen Bedürfnisse meiner Mitmenschen bei? Wie stehen andere zu meiner Religion, und wie antwortet sie darauf? Welche Hoffnung habe ich? Bin ich bereit, etwas für die Einheit aller zu tun? Wie können wir uns die Hände reichen, um die Barrieren des Kastensystems zu überwinden? Bin ich bereit mit Leuten, die einem anderen Glauben anhängen, zusammenzuarbeiten? Es ist bekannt, daß diese Art von Begegnungen, die mehrere Tage dauerten, die Gläubigen der Religionen, die an ihnen teilnahmen, veränderte und einen tiefen Einfluß auf sie ausübte.

Die dritte Art von Veranstaltungen, die vom Sekretariat für den Dialog organisiert werden, hat nur mit dem Dialog zwischen Christen und Muslimen zu tun. In Indien leben etwa siebzig Millionen Anhänger des Isalms, und die Beziehung zwischen ihnen und den Christen war nie besonders gut. Pater Nambiaparambil war betroffen von der gegenseitigen Unwissenheit über die jeweils andere Gruppe. Zusammen mit dem

protestantischen Henry Martin Institute in Haiderabad fing er an, Kurse über den Islam zu organisieren, die drei Tage dauern und viel Information über den Islam vermitteln. Zu den Kursen werden auch muslimische Führer eingeladen, und die Teilnehmer solcher Kurse, die in ganz Indien abgehalten werden, wohnen einem muslimischen Gebetsgottesdienst bei.

Nicht nur katholische Christen, sondern auch Christen anderer Konfessionen nahmen an den erwähnten Veranstaltungen der *get-togethers*, der *live-togethers* und der Seminare über den Islam teil. Die Absicht, dabei die Verantwortung für den Dialog in die Hände der lokalen christlichen Gemeinschaften zu legen, wurde voll verwirklicht. Als Frucht dieser Veranstaltungen entstanden die *Ashrams* als Zentren für den Dialog, und die örtlichen Gruppen nehmen zu, die die Initiative des Dialogs übernehmen. Es haben sich auch gemischte Kommissionen gebildet, in denen Vertreter verschiedener Religionen zur Erreichung geistlicher und gesellschaftlicher Ziele zusammenarbeiteten.

III. Die indische Feier der Eucharistie

Ein kurzer historischer Überblick über die Entstehung der neuen indischen Gottesdienstordnung für die Feier der Eucharistie möge hier der Darstellung dieser Ordnung vorangehen[8]. Als 1963 die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils der Erneuerung der Liturgie zustimmten, hatte in Indien niemand so etwas erwartet. Die Gläubigen waren mit ihrem jeweiligen Ritus – es gab den lateinischen, den syro-malabarischen und den syro-malankarischen Ritus – zufrieden.

Trotz dieser Zufriedenheit ging von den Bischöfen eine Initiative der Erneuerung der Liturgie aus. Sie waren sich der Tatsache bewußt, daß ohne die Inspiration durch das Mysterium Christi in der Liturgie dem Dialog mit anderen Religionen und den Initiativen zur Verbesserung der Lebensbedingungen des Volkes eine wesentliche Dimension fehlte. Bischof Lourdasamy wurde der Moderator der Nationalen Kommission für Liturgie, und sein Bruder D. S. Amalorpavadass übernahm die Leitung des Nationalen Biblischen, Katechetischen und Liturgischen Zentrums in Bangalore, in dem verschiedene Studientagungen und Begegnungen stattfanden und das eine wichtige Quelle der Inspiration für viele Erneuerungen in der Kirche war.

Allmählich machte eine Theologie der missionarischen Anpassung, die die Veränderungen in der Liturgie auf reine Äußerlichkeiten begrenzt hätte, einer Theologie der Inkulturation und der Kontextualisierung Platz, die auf kreative Weise die Ergebnisse des Dialogs mit dem Hinduismus und dann auch die Konsequenzen für die Gestaltung einer für Indien sinnvollen Liturgie ernst nahm. Zwei Drittel der indischen Bischöfe des lateinischen Ritus akzeptierten eine beträchtliche, wenn auch zum größten Teil sich auf Äußerlichkeiten beziehende Reihe von Vorschlägen für Veränderungen in der Liturgie. Diese Liste wurde der römischen Kommission zugesandt, die mit der Durchführung der Beschlüsse der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums beauftragt ist.

Die Antwort aus Rom war positiv und beinhaltete sogar die Erlaubnis, einen Versuch mit einem wirklich indischen Hochgebet zu machen. Rom forderte allerdings, daß die Gläubigen durch eine solide katechetische Unterrichtung auf die Veränderungen vorbereitet würden. Man sollte hier nicht übersehen, daß es schon damals bei den Gläubigen einen gewissen Widerstand gegen die liturgischen Erneuerungen gab. Einige sahen ja in den Veränderungen die Tendenz, die Liturgie der Kirche in eine Art Hinduliturgie umzugestalten. Aber dank den Anstrengungen von D. S. Amalorpavadass kamen die meisten Gläubigen zu der Einsicht, daß die Erneuerung und die Vorstellungen, die ihr zugrunde lagen, keine Kapitulation des Christentums gegenüber dem Hinduismus, sondern eine legitime Inkulturation des Christentums in Indien bedeuteten.

Auch alle Bischöfe waren jetzt mit den Veränderungen einverstanden, und sie unterstützten die Arbeit der Formulierung eines indischen Hochgebets. Damit haben wir den Anfang der siebziger Jahre erreicht. Eine Kommission fing mit der Ausarbeitung einer neuen liturgischen Gottesdienstordnung und eines indischen Hochgebets an.

Aber auch der Widerstand gegen die Erneuerungen nahm zu. Im Norden des Landes, wo die Gläubigen als kleine Minderheit mitten in einer hinduistischen Mehrheit leben, wandten sie sich zwar nicht gegen die Reformen, aber der Widerstand gegen sie war dafür im Süden, wo die meisten Katholiken leben, um so stärker. Diese Katholiken des Südens kommen oft aus Familien, die schon seit Jahrhunderten katholisch sind, und hängen sehr an der traditionellen latei-

nischen Liturgie. Ihr Widerstand wandte sich vor allem gegen den Gebrauch nichtchristlicher Schriften und eines indischen Hochgebets in der Liturgie[9].

Einige Bischöfe ließen sich von diesem Widerstand beeindrucken, der inzwischen eine relativ große Gruppe von Gläubigen für sich gewonnen hatte, und 1975 reagierte auch Rom: Der Gebrauch nichtchristlicher Schriften und des indischen Hochgebets in der Liturgie wurden verboten. Dennoch ging die Arbeit an der neuen Liturgie in verschiedenen Kommissionen und auf verschiedenen Tagungen weiter. Heute wird die neue indische Meßordnung, die 1974 vor dem Verbot veröffentlicht worden war, noch in vielen experimentellen Gottesdiensten verwandt[10].

Eine gründliche Untersuchung jener Meßordnung mit ihren Vorschlägen, die in Indien für den privaten Gebrauch und das Experiment in kleinen Gruppen veröffentlicht worden sind, hilft uns zu verstehen, in welche Richtung die Reformen gehen sollten.

Der erste Teil jener neuen Messe nach der neuen Meßordnung beginnt mit einem Empfang und einer Begrüßung des Zelebranten, die völlig indisch sind. Bevor man den Raum, in dem der Gottesdienst abgehalten wird, betritt, werden Hände und Füße gewaschen. Sandelholzpaste wird auf die Stirn gedrückt. Die Opfergaben werden zum Altar gebracht. Der Priester begrüßt die Gemeinde mit den folgenden Worten: «Fülle hier, Fülle dort. Aus Fülle geht Fülle hervor. Einst kam die Fülle aus der Fülle hervor. Die Fülle bleibt.» Auch der Reinigungsritus ist sehr indisch: Der Gottesdienstbesucher zieht sich aus dem Kosmos als Teil dieses Kosmos zurück, um seine Aufmerksamkeit ganz wieder auf Gott zu konzentrieren. Mensch und Welt sollten sich Gott zuwenden, und dies geschieht durch geistliche Sammlung und Konzentration. Dann werden die Gottesdienstbesucher mit Weihwasser besprengt, und anschließend lädt sie der Zelebrant ein, ihr Leben zu erneuern und das Zeichen des Friedens auszutauschen. Eine Lampe wird angezündet, da Christus hier unter seinem Volk gegenwärtig ist.

Der zweite Teil ist die Liturgie des Wortes, in der die Heiligen Bücher zu Ehren kommen. Zuerst wird ein Text aus einer alten indischen Schrift gelesen, und dann wird das indische Gebet gebetet: «Führe mich vom Unwirklichen zum Wirklichen, aus der Finsternis ins Licht, aus dem Tod zur Unsterblichkeit.» Es folgen nacheinander je ein Text aus dem Alten Testament, aus den Schriften der Apostel und aus den Evangelien. Es bleibt ausreichend Zeit für Reflexion und Meditation.

Der dritte Teil, die Liturgie der Eucharistie, fängt damit an, daß Blumen, Gaben für die Armen und Brot und Wein als Opfergaben dargeboten werden. Das anschließende eucharistische Gebet hat eine lange und eine kurze Version, wir werden hier der längeren folgen. Das wichtigste Merkmal dieses indischen Hochgebets besteht darin, daß es einerseits die Kontinuität mit den wesentlichen Elementen der jüdisch-christlichen liturgischen Tradition bewahrt und daß es andererseits gleichzeitig das christliche Danken, das die Eucharistie ist, in einer solchen Form und entsprechend solchen Denkmustern zum Ausdruck bringt, die mit der indischen Kultur harmonieren, da sie ja den religiösen Traditionen des Landes entnommen oder von ihnen inspiriert sind. Zahlreiche Zwischenrufe des Volkes begleiten das Hochgebet des Zelebranten.

Ursprünglich war dieses Hochgebet in indischer Sprache abgefaßt, aber es besteht auch eine englische Version, von der wir hier, um einen Eindruck zu vermitteln, einige Stellen (in deutscher Übers., der Übers.) wiedergeben werden.

Das indische Hochgebet preist Gottes Werk in der Schöpfung, die auch eine Selbstoffenbarung Gottes für die Menschen ist. Sie lobt das Wort Gottes, das er durch die Patriarchen und Propheten an uns gerichtet hat, und sein Kommen zu uns in der Person Jesu von Nazareth. In diesem Kontext der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen werden auch die alten Seher Indiens erwähnt:

«Gott der Völker,
Du bist die Hoffnung und das Verlangen all derjenigen,
die Dich mit einem aufrichtigen Herzen suchen.
Du bist die allmächtige Kraft,
die als in der Natur verborgene Gegenwart angebetet wird.
Du offenbarst Dich
den Sehern in ihrem Trachten nach Erkenntnis,
den Frommen, die Dich im Opfer und in der Selbstentsagung suchen.
Du erleuchtest die Herzen,
die sich nach Erlösung sehnen,

die Erfüllung der Sehnsüchte und universale Güte ist.
Du zeigst denen Erbarmen,
die sich Deinen unergründlichen Ratschlägen ergeben zeigen.»[11]

Weiter im Hochgebet folgt nach dem Einsetzungsbericht mit den Einsetzungsworten folgende Bitte:

«Wir bitten Dich, Vater,
kröne die Sehnsüchte unseres alten Landes mit der Erkenntnis und der Liebe Deines Sohnes.
Segne die Anstrengungen all derjenigen, die arbeiten,
um aus unserem Land eine Nation zu machen,
in der die Armen und Hungernden haben, was sie brauchen,
in der alle in Harmonie leben,
in der Gerechtigkeit und Friede, Einheit und Liebe herrschen.
Segne auch unsere Brüder,
die an dieser Eucharistie nicht teilnehmen.»[12]

Schließlich möchten wir noch folgende Doxologie zitieren:

«Amen. Du bist die Fülle der Wirklichkeit,
der Eine, der ohne einen Zweiten ist,
das Sein, Erkenntnis, Seligkeit!
Om, Tat, Sat!»[13]

Unserer Meinung nach handelt es sich hier um ein wirklich indisches Hochgebet, das eine gelungene Synthese der jüdisch-christlichen und der hinduistischen Traditionen ist. Wir bedauern es, daß wir hier nicht über mehr Platz verfügen, um dem Leser einen besseren und vollständigeren Eindruck von einer solch reichen Liturgie zu geben, die auch für Gläubige des Westens eine Bereicherung sein könnte.

IV. Die Ashrambewegung

Die Autoren unterscheiden zwischen drei Arten von Ashrams («Ort der religiösen Bewegung», «Einsiedelei»): die alten klassischen hinduistischen Ashrams, die wahrscheinlich im sechsten Jahrhundert nach Christus aufhörten zu bestehen, die modernen hinduistischen Ashrams, die von Mahatma Gandhi, Tagore und Vivekananda, den großen Führern des modernen Indiens auf seinem Weg zur Unabhängigkeit und Erneuerung, gegründet wurden, und schließlich die Ashrams der heutigen christlichen Ashrambewegung[14].

Diese christliche Bewegung ist ein Versuch, Indien einen orientalischen Christus zu geben, was den meisten früheren Missionaren nicht gelungen war. Man kann das Jahr 1921 als den Anfang dieser christlichen Ashrambewegung betrachten, in der christliches religiöses Leben in Indien in seinen indischen Kontext integriert wird. Die Namen von Dr. Jesudasan und Dr. Paton bleiben mit den Anfängen dieser Initiative, die bald von vielen Katholiken und Protestanten nachgeahmt wurde[15], für immer verbunden.

In einem Ashram strebt ein Christ in Fortsetzung einer alten indischen Tradition eine kontemplative und religiöse Lebensweise an. Das alte indische kulturelle und religiöse Erbe wird bewußt aufgenommen und mit dem Christentum verbunden, damit dieses Christentum sowohl in seiner äußeren Erscheinung als in seinen Inhalten indischer wird. Das Ziel hierbei ist das Erreichen des eigenen «Wirklichwerdens in Gott» (God-realization). Denn die Inder werden zwar einen Missionar, der sich in der Sozialarbeit engagiert, bewundern, sie werden sich ihm aber nicht anschließen, weil ihm das von ihnen so geschätzte geistliche Streben fehlt.

Deshalb übernimmt man in den Ashrams die indischen Wege wie Joga, Betrachtung und Meditation, um jenes «Wirklichwerden in Gott» zu erreichen. Im Gegensatz zu der Lebensweise in den alten Ashrams, in Übereinstimmung aber mit den modernen hinduistischen Ashrams, betrachtet man in den christlichen Ashrams soziales Engagement als die Fortsetzung des Gottesdienstes und als Ausdruck der Liebe und Solidarität mit dem Volk, das in der Nähe der Ashrams wohnt. Die Ashrams sind Stätten der Begegnung, des Dialogs und der Freundschaft zwischen den Religionen. Im gemeinsamen Gespräch und Austausch ringt man um Wege einer gemeinsamen Suche nach Gott. Es gibt nicht wenige Ashrams, denen sowohl Hindus als auch Christen angehören.

Die Ashrams helfen den Hindus, ihre Abneigung gegen die Betonung des Institutionellen in der Kirche zu überwinden. Wir möchten hier diese Ashrams als einen neuen Weg, Kirche zu sein, oder als eine neue Form christlichen Zusammengehörens und Zusammenseins betrachten[16]. Weiter ist das Zeugnis, das die Ashrams für das Christentum ablegen, eher eine vorgelebte Wirklichkeit als ein verkündigtes Ideal, denn in dem zutiefst religiösen Kontext Indiens ist die Kontemplation das wichtigste und überzeugend-

ste Zeugnis, das jemand ablegen kann. Diese Kontemplation sollte sich daher durch Einfachheit, Entsagung, innere Freiheit und ein volksnahes Leben auszeichnen. Das Ziel bei all dem ist dann nicht, die Kirche in Indien «einzupflanzen», sondern man will dafür arbeiten, daß die christliche Gemeinschaft den Nichtchristen verständlicher wird.

Es würde hier zuviel Platz fordern, wenn wir den Leser über alle christlichen Ashrams informieren wollten, die es heute in Indien gibt. Es gibt auch nirgendwo eine vollständige Übersicht, aber aufgrund unserer Besuche in Indien können wir behaupten, daß sie unzählbar sind. Vielleicht verkörpern sie die Form des Dialogs mit dem Hinduismus, der am bleibendsten ist.

Zusammenfassung und Wertung

Auf der ganzen Welt kann man neue religiöse Bewegungen finden[17]. Wir beschränken uns hier auf den neuen Dialog in der katholischen Kirche Indiens mit dem Hinduismus. Dieser Dialog wird trotz dem Widerstand gegen ihn, den es auch gibt, zu einer starken Bewegung, die auch eine religiöse Bewegung ist, weil sie das Herz und die Strukturen der Kirche verändert. Hier hängen der Dialog mit dem Hinduismus, das Streben nach einer indischen Liturgie und das Lebensideal in den Ashrams eng zusammen, und es sind oft dieselben Leute, die sich sowohl am einen als am anderen beteiligen.

Es handelt sich hier um eine Bewegung und eine Reform der Kirche, die sich von dem von den Missionaren gezeigten Weg, in Indien Kirche zu sein, beträchtlich unterscheiden. Viele Christen in Indien halten diese neue Weise Christ zu sein für viel befriedigender, und vielen Nichtchristen ist sie verständlicher und transparenter.

Wir hoffen, daß auch außerhalb Indiens diese Erneuerung des christlichen Lebens in Indien bekannt wird, denn überall auf der Welt, aber besonders in der westlichen Welt, sehnen Christen sich nach einer tieferen und befriedigenderen Weise, Christ zu sein, bei der auch Werte wie Kontemplation, Verwirklichung des Menschen in Gott, innere Freiheit durch Entsagung und Einfachheit hochgeschätzt und angestrebt werden. Der Dialog zwischen jenen indischen Christen und den Christen in unserer westlichen Welt wird deshalb immer dringlicher.

[1] Inde. L'Eglise: Agence Internationale Fides, Heft 3143 vom 9. 1. 1981, 8–10.

[2] Th. Pothacamury, The Church in Independent India (Bombay 1961) 122–127.

[3] All India Seminar, Church in India Today, Bangalore 1969 (New Delhi o.J.).

[4] A. Karokaran, Evangelization and Diakonia (Bangalore 1978) 167–186.

[5] D.S. Amalorpavadass (Hg.), Research Seminar on Non-Biblical Scriptures (Bangalore o.J. [1975]).

[6] D.S. Amalorpavadass (Hg.), The Indian Church in the Struggle for a New Society. A Research-Seminar (Bangalore 1981).

[7] A. Nambiaparambil, Dialogue in India: Vidyajyoti 39 (Ranchi 1975) 267–283 bzw. Journal of Dharma 1 (Bangalore 1976) 267–283; A. Camps, Die heutige Stellung der römisch-katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: A. Paus (Hg.), Jesus Christus und die Religionen (Graz/Wien/Köln/Kevelaer 1980) 256–257. Für Informationen für die Jahre nach 1976 konsultiere man: Bulletin Secretariatus pro non christianis (Città del Vaticano 1977ff).

[8] A. Camps, Geen doodlopende weg. Lokale kerken in dialoog met hun omgeving (Baarn 1978) 51–58. J. van Leeuwen, De lange weg van een liturgievernieuwing. En overzicht van de liturgische ontwikkelingen in Indië sinds Vaticanum II: Communio 2 (Gentbrugge 1977) 464–476; J. van Lin, Op zoek naar een eigen eredienst. Rooms-katholieke kerk in Indië: Wereld en Zending 6 (Amsterdam 1977) 26–38; J. Masson, Problèmes pastoraux majeurs dans la chrétienté indienne aujourd'hui: Nouvelle Revue Théologique 110 (Löwen 1978) 418–425; D.S. Amalorpavadass, Indigenization and the Liturgy: Interational Review of Mission 65 (Genf 1976) 164–181.

[9] Vgl. Anm. 5.

[10] New Orders of the Mass for India («pro manuscripto», Bangalore 1974). Dieser von der CBCI Commission for Liturgy approbierte Text war für einen kleinen Kreis und für beschränkte Experimente bestimmt.

[11] AaO. 45

[12] AaO. 49

[13] AaO. 50

[14] A. Karokaran, AaO. (s. Anm. 4) 186–199; L.Fr.M. van Bergen, Licht op het leven van religieuzen. Sannyasa - dipika (Nimegen 1975); A. Elenjimittan, Monasticism, Christian and Hindu-buddhist (Bombay 1969).

[15] Vandana, Gurus, Ashrams and Christians (London 1978).

[16] A. Camps, New Ways of Realizing a Christian Togetherness in Non-western Countries: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 5 (Köln und Opladen 1969) 182–194.

[17] J. Hesselgrave (Hg.), Dynamic Religious Movements. Case Studies of Rapidly Growing Religious Movements around the World (Grand Rapids 1978).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ARNULF CAMPS

1925 in Eindhoven, Holland, geboren. 1943 Eintritt in den Franziskanerorden. 1950 Priesterweihe. 1957 Promotion zum Doktor der Theologie in Freiburg i. Ue. 1957–1961 Professor am Regionalseminar von Westpakistan in Karachi. 1961–1963 Missionssekretär der niederländischen Franziskaner mit Sitz in Weert, Holland. Seit 1963 Professor für Missiologie an der Katholischen Universität Nimwegen. 1965–1979 Konsultor des Sekretariats für die Nichtchristen im Vatikan. 1976–1980 Präsident der Internationalen Vereinigung für missiologische Studien. Seit 1979 Mitglied des Leitungsgremiums der Weltkonferenz für Religion und Frieden. Seit 1981 Präsident des Interuniversitären Instituts für Missiologie und Ökumenik in den Niederlanden. Regelmäßige Studienreisen in Ländern der Dritten Welt. Veröffentlichungen: Sie Bibliografia Missionaria, Rom 1956ff.; außerdem: Jerome Xavier S.J. and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial Works and Missionary Activities (Schönbeck-Beckenried 1957); In Christus verbonden met de godsdiensten der wereld (Utrecht/Nimwegen² 1964); Christendom en godsdiensten der wereld (Baarn 1976); De Weg, de Paden en de Wegen (Baarn 1977); Geen doodlopende weg (Baarn 1978); Christenen in continentaal China vandaag: Inzicht en uitzicht (Den Bosch 1981). Anschrift: Ringlaan 214 A, NL-6602 EH Wijchen, Niederlande.

Jan van Bragt

Neuer Dialog mit dem Buddhismus in Japan

Einleitung

Statt über den Stand des Dialogs in Japan zu berichten, wollen diese Darlegungen versuchen, ihn zu situieren und in einer Reihe von Nebenbemerkungen seinen Sinn zu ergründen. Das Wort «neu» in meinem Titel ist von mir so gedacht, daß es diesen Aufsatz mit dem allgemeinen Thema «Neue religiöse Bewegungen» verbinden soll. Da dies als recht billiger Trick erscheinen könnte, möchte ich vorerst erklären, wie ich diese Beziehungen sehe.

Es ist wohl kaum ein allzu verallgemeinerndes Urteil, wenn man sagt, daß die neuen religiösen Bewegungen, die sich im Westen rasch ausbreiten, aber auf östliche Traditionen zurückgehen, bloß die vereinzelten Symptome einer tieferen Erschütterung sind, welche die ganze heutige Kultur und Religion betrifft und damit zusammenhängt, daß in unserem «globalen Dorf» bisher geschlossene und autarke Welten zum ersten Mal zusammengebracht werden und aufeinander übergreifen. Von hierher gesehen ist der Dialog zwischen Buddhisten und Christen – der tatsächlich neu ist – offenbar ein weiteres Phänomen eben dieses unterirdischen Umbruchs. Damit, daß man die beiden zusammenbringt, könnte man somit eine tiefere Einsicht in beide gewinnen.

Dazu scheinen uns einige Bemerkungen angebracht:

1. Wir sollten nicht vergessen, daß der jetzigen vielseitigen Begegnung von Kulturen eine Periode einseitigen Übergreifens einer expansionistischen westlichen Kultur auf alle anderen vorausging. Deshalb weist für nichtwestliche Kulturen die heutige Situation nicht den gleichen Neuheitscharakter auf, sondern wird diese mehr als das Zurückfließen einer Flut erfahren: Umschlag einer Periode des Ansturms der westlichen Zivilisation in sein Gegenteil, die siegreiche Selbstbehauptung der eigenen Kulturwerte. In direkter Anwendung auf unser Thema ist zu sagen, daß neuere religiöse Bewegungen, die durch den Einfluß einer anderen Kultur aufgebracht wurden, für die übrige Welt nicht so neu sind. Asien und Afrika haben schon seit langem die Geburt neuer Religionen erlebt, die stark vom Christentum beeinflußt und durch das Bedürfnis angeregt worden sind, in einer Periode des Wandels unter der Einwirkung einer fremden Kultur sich Sinn zu verschaffen. Und für den Dialog bedeutet das zuweilen, daß der Gesprächspartner, der immer noch ein Ressentiment über den «Kulturimperialismus» des Westens empfindet, das neue Verlangen nach Dialog auf christlicher Seite als lediglich eine Änderung der Strategie oder als ein Anzeichen von Schwäche auffaßt, deshalb sich in seinem neuerworbenen Überlegenheitsgefühl abschließt und eine intransigente Haltung annimmt. Doch darf man trotz all dem sagen, daß die jetzige Situation für uns alle das grundlegend Neue aufweist: Zum ersten Mal sind die Voraussetzungen dafür geschaffen worden, daß wir einander als gleichberechtigt erfahren und treffen dürfen.

2. Die neuen religiösen Bewegungen bringen den westlichen Christen etwas Neues heim, das von den christlichen Minderheiten des Ostens schon seit langem und viel intensiver verspürt wurde: das Bewußtsein, daß es außer dem Christentum noch weitere große Religionen gibt, also die Realität des religiösen Pluralismus und der (zumindest geographischen) Partikularität des Christentums. Insoweit sie wirklich zu diesem Bewußtsein im Christentum beitragen und damit zur Einbeziehung der Gesamtkirche in das Gespräch mit anderen Religionen, sind diese Bewegungen als ein Segen anzusehen. In diesem Zusammenhang ist es vielleicht wichtig, zu bemerken, daß in Japan, sobald einmal die anfängliche Besorgnis, die Identität werde bedroht, vorüber war, die Existenz von Christengemeinden in ihrer Mitte vielen Buddhisten eher willkommen war, da damit die Möglichkeit zu gegenseitiger Bereicherung gegeben ist. In dieser Richtung vertraute mir Keiji Nishitani, ein japanischer Philosoph mit streng buddhistischen Anschauungen, einmal an, er sähe es gerne, wenn die christlichen Kirchen in Japan stärker zunähmen und sich somit stärker der Evangelisation widmen könnten.

3. Dies führt uns zu der Frage, ob die Idee eines «christlichen Dialogs mit den neuen religiösen Bewegungen» überhaupt richtig ist. Die Antwort lautet selbstverständlich ja, doch meines Erachtens unter einer wichtigen Bedingung, die ich vorläufig wie folgt formulieren möchte: Im Dialog mit ihnen sollten die neuen religiösen Bewegungen nicht als in sich abgeschlossen angesehen werden, sondern stets in eins mit ihrem östlichen Kulturhintergrund. Wie wichtig das Gespräch mit diesen Bewegungen an und für sich auch sein mag, so ist doch zu sagen, daß es sein eigentliches Objekt erst im umfassenderen Dialog mit ihrem kulturellen Mutterschoß, der *philosophia perennis* des Hinduismus oder des Buddhismus findet. Ich entsinne mich hier der recht unwirschen Reaktion des gleichen Keiji Nishitani auf das Buch «Turning East» von Harvey Cox: «Er untersucht ja bloß wilde Schößlinge der Religion des Ostens und hat kein Auge für das Eigentliche.» In der Tat liegen Gründe dafür vor, daß Sprösslinge einer Religion in einem anderen Kulturmilieu nicht als voll repräsentativ für ihre betreffenden Traditionen angesehen werden können. Sie haben die Tendenz, entweder ganz «rein» zu sein: abgeschnittene Blumen, die nichts mehr vom Schlamm an sich haben, aus dem sie erwuchsen, oder dann Hybriden: Produkte einer hastigen Anpassung an die neue Umwelt. Dieses Prinzip in seiner allgemeinen Geltung ist natürlich *mutatis mutandis* auch auf die jungen Kirchen in nichtwestlichen Milieus anzuwenden.

I. Die religiöse Situation Japans

Um zu verstehen, was das christliche Gespräch mit dem Buddhismus in Japan bedeutet, müssen wir es vor den Hintergrund der religiösen Situation des Landes stellen. Wir können hier natürlich kein vollständiges Bild dieser Situation zeichnen, müssen jedoch die folgenden Punkte wenigstens streifen.

1. Die Stellung Japans in der buddhistischen Welt

Nach Indien und Tibet ist Japan wohl der dritte fruchtbarste Quellgrund neuer religiöser Bewegungen im Westen. Von deren Namen, die in verschiedenen westlichen Kreisen zu vertrauten Wörtern wurden, weisen einige – wie z. B. Zen und das «Reine Land» – auf herkömmliche buddhistische Schulen hin und andere – wie Sōkagakkai (Nichirenshōshū) und Risshōkōseikai – sind die Benennungen buddhistisch inspirierter «neuer Religionen». All dies läßt uns annehmen, daß der japanische Buddhismus ganz besonders lebendig und kräftig sei und daß Japan in der buddhistischen Welt eine Ausnahmestellung einnehme. Letzteres trifft zu, wenn wir es richtig verstehen: Der japanische Buddhismus, das Endergebnis der Drift des Buddhismus in seiner Mahāyāna-Spielart nach Osten, ist außergewöhnlich nicht sosehr seiner Reinheit und Kraft nach, sondern wegen der einzigartigen Umstände, in denen er sich heute befindet.

Während mehr als tausend Jahren entwickelte sich der japanische Buddhismus in einer «splendid isolation» von Indien, seiner Wiege, und von den mit ihm verschwisterten Bewegungen in den Theravāda-Ländern (Sri Lanka, Burma usw.). In den vier Jahrhunderten vor der heutigen Periode wurde er sogar den Ländern entfremdet, denen er die Übermittlung des Buddhismus verdankt, nämlich China und Korea. Während dieser langen, isolierten Geschichte entwickelte Japan verschiedene Buddhismusformen, die auf die Religiosität der Japaner besonders gut zugeschnitten sind. Doch einige dieser Schulen – namentlich der Zen und das Reine Land – lassen sich als

Weiterentwicklungen von Tendenzen ansehen, die bereits im chinesischen und selbst schon im indischen Buddhismus vorhanden waren. Diese kurze Charakterisierung zeigt wohl hinlänglich: Es kann nicht in Frage kommen, daß der japanische Buddhismus von den anderen buddhistischen Ländern universell als maßgebend anerkannt wird. Doch die besondere weltliche Situation Japans gibt seinem Buddhismus eine einzigartige Stellung. Einzig der japanische Buddhismus ist der Buddhismus eines vollentwickelten, wohlhabenden Landes. Deswegen kann sich kein anderes Land eines ähnlich intensiven, wissenschaftlichen Standes von Buddhismusstudien rühmen, und der japanische Buddhismus wurde zum Hauptfinanzierer buddhistischer Projekte auf der ganzen Welt (Verbreitung buddhistischer «Bibeln», Errichtung von Gedenkheiligtümern an heiligen Stätten Indiens usw.). Noch mehr: Nach der kommunistischen Machtübernahme in China, Vietnam usw. kann der Buddhismus Japans als der einzige «freie» Mahāyāna-Buddhismus auf der Welt bezeichnet werden (Südkorea und Taiwan bilden etwas speziell gelagerte Fälle). Die Tatsache, daß neben Indien (mit Sri Lanka) Japan als das Land dasteht, wo das Gespräch zwischen dem Osten und dem Westen am intensivsten betrieben wird, ist wohl viel diesen gleichen Umständen zu verdanken.

2. *Die Stellung des Buddhismus in Japan*

Japan läßt sich nicht als buddhistisches Land in dem Sinn bezeichnen, wie Irland ein katholisches und Thailand ein buddhistisches Land genannt wird, nämlich in dem Sinn, daß der Buddhismus das entscheidende Element seiner nationalen Identität darstellte. Obwohl er 85 % aller Japaner in seinen Einflußbereich zog, hatte der Buddhismus stets mit der Urreligion Japans, jetzt Schinto genannt, zu koexistieren. Es gelang ihm nie, sich völlig an deren Stelle zu setzen, sondern diese scheint auch heute noch direkter mit der japanischen Identität verbunden zu bleiben. Dazu kommt noch der Umstand, daß der Buddhismus in Japan nicht als Einheit, sondern als ein reiches Mosaik vieler vollständig unabhängiger Sekten in Erscheinung tritt.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat Japan überdies eine «Stoßzeit» von Göttern erlebt, will sagen die Geburt vieler neuer Religionen. Unter den vielen Gründen für dieses bemerkenswerte Phänomen läßt sich der oben erwähnte verunsichernde Einfluß der westlichen Zivilisation nicht übersehen. Während all diese neuen Religionen ihrer Tendenz nach synkretistischer Natur sind und manche von ihnen ihre Hauptinspiration im Buddhismus finden (vgl. oben), verraten alle mehr oder weniger deutlich ihren shintoistischen Ursprung (Tenrikyō, Ōmotokyō, Konkōkyō usw.).

Diese wenigen flüchtigen Andeutungen machen vielleicht die folgenden nüchternen Feststellungen verständlicher:

a. Obwohl das christliche Dialogbestreben in Japan sich hauptsächlich an den Buddhismus wendet, darf es sich nicht auf diesen beschränken, sondern muß es ebenfalls den Shintoismus und die neuen Religionen ins Auge fassen.

b. Die gegenseitigen Beziehungen zwischen diesen vielen Religionen und Sekten bilden ein vielknotiges Netzwerk, das manchmal als ein subtiler Machtkampf erscheint, der durch die vielen Querverbindungen mit wirtschaftlichen und politischen Mächten erst recht verknäuelt ist. Herkömmlicherweise (d. h. bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs) wurden diese Beziehungen durch den Staat offiziell geregelt. Seit dem Ende des Pazifikkrieges jedoch entwickelte sich eine Art interreligiöser Dialog, der hauptsächlich als Ersatz für die nun erloschene Regulierungsfunktion des Staates in Gang gehalten zu werden scheint. Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß der Charakter dieses multireligiösen Dialogs nicht unbedingt sehr religiös ist. Er kommt einem oft als in erster Linie diplomatisch vor und hütet sich vor dem, was ein Mensch des Westens als einen notwendigen Bestandteil jedes Dialogs ansehen wird, nämlich ein Durchbesprechen der bestehenden Unterschiede.

c. Auch die Kirche ist notwendigerweise in diesen Dialog verwickelt und erfreut sich aus Gründen, auf die wir nicht eingehen können, darin sogar einer privilegierten Stellung. Wir dürfen uns jedoch nicht schmeicheln, daß dies schon einen wirklichen Dialog darstellt, wie das Zweite Vatikanum ihn sieht und unsere Zeit ihn verlangt. Andererseits erfordert diese Begegnung der Religionen eine dermaßen gründliche Kenntnis der sich stets verändernden Situation, daß zum Nutzen aller Außenstehenden (römische Instanzen inbegriffen) eine Warnungstafel «Treibsand, Gefahr!» angebracht werden sollte.

3. *Die Stellung des Christentums in Japan*

Nur drei bedeutsame Züge der katholischen Kirche in Japan können und müssen hier erwähnt

werden. Erstens einmal ist sie eine hauchdünne Minderheit (kaum 0,4%, vier von tausend, der Bevölkerung), die von allen Seiten von der verschwommenen Religiosität Japans und mächtigen religiösen Organisationen umgeben ist. Sie bedarf deshalb psychologisch eines starken Identitätsgefühls gegenüber diesen Religionen und sucht nach dieser Identität in «authentischen», leicht erkennbaren Formen. Zweitens hat die katholische Kirche einen starken Halt im Distrikt von Nagasaki, wo das Gefühl lebendig ist, Nachfahren der Kirishitan-Blutzeugen zu sein – der Märtyrer also, die unter starker Komplizenschaft einiger buddhistischer Sekten verfolgt worden waren. Und drittens haben die meisten Kirchenleiter nie das Bedürfnis nach theologischer und pastoraler Weiterbildung verspürt, die sich durch die veränderten Umstände oder tiefgreifende Bewegungen für sie aufdrängen würde. Viele der vom Zweiten Vatikanum geforderten Reformen ändern in unserer missionarischen Situation überhaupt nichts. Ein für die japanische Situation überaus wichtiges Kind – die neue, positive Bewertung der anderen Religionen – schwebt deshalb in Gefahr, mit dem Bade ausgeschüttet zu werden.

Von daher werden zwei Sachverhalte verständlich. Das Gespräch mit anderen Religionen ist in Japan nicht sosehr eine Hinbewegung der Kirche als solche (der Christen ganz allgemein und ihrer Leitung) zu einer neuen Aufgeschlossenheit für diese Religionen, sondern in diesem Stadium zumeist Sache einer kleinen, aktiven Minderheit. Und zweitens hat der Dialog noch keine bemerkenswerte Auswirkung auf den allgemeinen Ablauf der Katechese, der Liturgie, der Paraliturgie und weiterer christlicher Formen. Es macht den Anschein, daß wir in diesem Punkt gegenüber dem, was in Indien geschieht, arg im Rückstand sind.

II. Der christlich-buddhistische Dialog in Japan

Einige Angaben über den Dialog mit dem Buddhismus in Japan: Wir müssen uns hier auf eine Vogelschau beschränken und den Leser für weitere Angaben auf die Bibliographie verweisen. Ich lasse den oben erwähnten mehr «diplomatischen» Dialog beiseite, der einen gewissen Grad von Zusammenarbeit für unbestreitbare Anliegen (z. B. den Weltfrieden) ermöglicht und zwei international ausgerichtete Organisationen hervorgebracht hat: Die «World Conference of Religion and Peace» (WCRP) und die «United World Federalists of Japan». Ich möchte mich hier auf Begegnungen von mehr innerlich religiöser Natur konzentrieren.

Auf christlicher Seite wird dieser Dialog zumeist von ein paar wenigen freiberuflich tätigen religiösen Idealisten und von vier Instituten geführt: vom protestantischen NCC Center for the Study of Japanese Religions in Kyoto (das seine jetzige Form 1959 durch Tetsutarō Ariga erhielt und dessen Leiter Masatoshi Doi ist) und von drei katholischen Zentren: vom «Oriens Institute for Religious Research» in Tokio (1959 von Joseph Spae gegründet; Leiter: Raymond Renson), vom «Institute for the Study of Oriental Religions» an der Sophia-Universität in Tokio (1970 von Heinrich Dumoulin gegründet; Leiter: Thomas Immoos) und vom «Nanzan Institute for Religion and Culture» (1975 gegründet; Leiter: Jan van Bragt).

1. Begegnung auf der Ebene der Lehre (philosophisch-theologischer Ansatz)

Hier sind u.a. zu erwähnen die «Round Table Conference on Religion» in Kyoto, die vom NCC Zentrum ins Leben gerufen wurde und Christen und Buddhisten verschiedener Schulen vier- bis fünfmal im Jahr zu einer Diskussion gemeinsamer Probleme versammelt; die «Conference on Japanese Religion», eine Vortragswoche mit Podiumsdiskussionen, die vom Institut der Sophia-Universität alljährlich um das Thema «Das Christentum und...» (eine buddhistische Sekte oder andere Religion) organisiert wird, und die «Nanzan Symposia», die alle zwei Jahre fünf christliche und fünf buddhistische Wissenschaftler für drei Tage zu einer gründlichen Erörterung eines religiösen Grundthemas vereint. Auch findet alle zwei Jahre die «Conference on Religion in Modern Society» (CORMOS) statt, wo Fachleute und leitende Mitglieder verschiedener Religionen zusammenkommen, um heutige Probleme von einem multireligiösen Standpunkt aus zu erörtern.

Diese Konferenzen bilden jedoch bloß die Spitze eines Eisbergs. Die oben genannten Institute führen auch auf unauffälligere Weise fortgesetzte Dialoge mit einigen buddhistischen Gruppen und lassen sich auf ein gemeinsames Studium buddhistischer Schriften ein usw. Und auf alle Fälle haben die Konferenzen das Bestreben, die

Teilnehmer an ihre Studien zurückzusenden zu vertiefter Erforschung der anderen Religionen und vielleicht noch mehr zu intensiver theologischer Reflexion über ihre eigenen Traditionen. Hier ist zu bemerken, daß in Japan diese persönliche Suche und Reflexion unserer Ära interreligiöser Konferenzen zeitlich weit vorangeht. Seit der gründlichen Übernahme der westlichen Zivilisation im 19. Jahrhundert ist Japan ja zu einem Land geworden, das sich als Erbe zweier vollständig verschiedener Kulturen fühlt, so daß für die Bürger, die etwas tiefer denken, eine Art Synthese zwischen dem Osten und dem Westen zu einer Lebensnotwendigkeit geworden ist. Dies brachte eine beträchtliche Menge von Literatur hervor, worin die Beziehung zwischen dem Buddhismus und dem Christentum erforscht wird. Sowohl an Tiefe wie an echter Aufgeschlossenheit für das Christentum ragen auf diesem Feld hervor die Werke der sogenannten Kyoto-Philosophieschule, deren Hauptvertreter sind: Kitarō Nishida (1870–1945), Hajime Tanabe (1885–1962); Keiji Nishitani, Yoshinori Takeuchi, Shizuteru Ueda und andere mehr[1]. Ihr Einfluß hat sich auch im Ausland, zumal in Deutschland und den Vereinigten Staaten, zu verbreiten begonnen.

2. *Begegnung auf der Ebene der Praxis (Ausgehen von der Erfahrung)*

Ebenfalls in der Linie der Konferenzen, diesmal aber im Bestreben, einander spirituell zu befruchten, liegt die «Oiso Conference», die seit fünfzehn Jahren Buddhisten (zumeist Zen-Buddhisten) und Christen jedes Jahr versammelt, damit sie ihre religiösen Erfahrungen miteinander austauschen können[2]. Mehr ein einmaliges Ereignis ist das «East-West Spiritual Exchange Program», das im September 1979 34 buddhistischen Mönchen und Nonnen die Gelegenheit gab, in Benediktiner- und Trappistenklöstern in Europa drei Wochen lang am monastischen Leben teilzunehmen[3]. Am bekanntesten ist wohl die christliche Zen-Bewegung, die von Pater Enomiya-Lassalle ins Leben gerufen worden ist. Sie gliedert die Zen-Form der Meditation und oft auch die Kōan-Übung in die christliche Spiritualität ein und veranstaltet in Japan und im Ausland Exerzitien, die im Geist eines Zen-Sesshin gehalten sind. Sie zählt in Japan schätzungsweise (es sind keine Statistiken erhältlich) ein paar hundert Anhänger, zumeist katholische Nonnen und Laien. Sie gab den Anstoß zu Zentren christlicher Zen-Spiritualität: das Shinmeikutsu-Zentrum (der Patres Lassalle und Kakichi Kadowaki) in der Nähe von Tokio und die Takamori-Gemeinschaft des Paters Shigeto Oshida in der Präfektur Nagano. Obwohl von den meisten Zen-Leuten nicht als vollwertiger Zen anerkannt, trägt diese Bewegung stark zu der Wertschätzung und Adaptation des kontemplativen Elements des Christentums in der Welt Japans bei.

Schlußbemerkung

Diese allzu knappe Abhandlung über das Gespräch zwischen Buddhisten und Christen in Japan läßt uns mit vielen Fragen zurück: Was ist Ziel und Zweck dieses Dialogs und was setzt er voraus und enthält er? Wie weit verspüren auch die Buddhisten ein Bedürfnis nach Dialog? Wie kann dieser zur Sache der japanischen Kirche werden? Und weitere Fragen mehr.

Auf die Frage: Was ist an diesem Dialog «neu»?, möchte ich wie folgt zu antworten wagen: Die Kirche ist jetzt aufgefordert, ihre westliche Proselytenmacherei aufzugeben und ihre Universalität im östlichen Kontext zu verwirklichen. Den Missionaren und Christen in Japan ist die theologische Möglichkeit geboten, ihre geistliche Vergangenheit in die Neuheit der Botschaft Christi einzubringen. Und die neue Bereitschaft der Kirche, den anderen Religionen auf der Basis der Gleichberechtigung zu begegnen, hat im Bild, das sich die anderen vom Christentum machen, bereits zu einem wirklichen Wandel geführt: Aus dem arroganten Gegner ist der stark verbündete Rivale geworden – was für die anderen die Möglichkeit mit sich bringt, etwas vom Christentum zu übernehmen, ohne das Gesicht zu verlieren.

Doch die Begegnung mit dem Buddhismus ist eine Riesenaufgabe, die nicht allein durch die «Außenposten des Christentums im Osten» zu einem guten Ende gebracht werden kann. Sie ist eine dringliche Aufgabe für die Gesamtkirche, zumal für alle ihre Theologen. Hierin kann die Rolle unserer örtlichen Institute lediglich die von Katalysatoren und Brücken für einen beidseitigen Verkehr sein. Möge dies als dringender Aufruf empfunden werden!

[1] Einen guten Einblick in die Denkweise dieser Schule und ihre Beziehung zum Christentum vermittelt H. Waldenfels, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum (Freiburg i. Br. 1976).

[2] Ein Einzelbericht findet sich in: A Zen-Christian Pilgrimage. The Fruits of Ten Annual Colloquia in Japan, 1967–1976. The Zen-Christian Colloquium (Tokio 1981).

[3] Berichte darüber finden sich in *Japan Missionary Bulletin* 34 (1980) 158–177 und in *The Eastern Buddhist* 13 (1980) 141–150.

Bibliographie

Hingewiesen sei vor allem auf die Werke von Joseph J. Spae; deren neuestes ist: Buddhist-Christian Empathy (Oriens Institute for Religious Research, Tokio 1980).
Heinrich Dumoulin, Christianity meets Buddhism (Open Court, LaSalle, Illinois 1974) = Begegnung mit dem Buddhismus (Freiburg i.Br. 1978).
Japanese Religions 10 (1970/4) mit Aufsätzen von Yukio Irie, Jan Swyngedouw, Notto R. Thelle, Jan van Bragt.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JAN VAN BRAGT

1928 in Flandern, Belgien, geboren. 1946 Eintritt in die Kongregation der Missionare von Scheut. 1952 Priesterweihe. Danach Fortsetzung des Philosophiestudiums am Löwener Hoger Instituut voor Wijsbegeerte. Lehrtätigkeit an verschiedenen Seminarien der Scheuter Kongregation. 1961 Promotion zum Doktor der Philosophie und Übersiedlung nach Japan. 1965–1967 Research Fellow an der Universität Kyoto: Studium des Buddhismus und der japanischen Geistesgeschichte. Seit 1976 Direktor des Nanzan-Instituts für Religion und Kultur an der Nanzan-Universität in Nagoya. Hauptveröffentlichungen im Dienste des Dialogs: Notulae on Emptiness and Dialogue: Japanese Religions 4 (1966) 50–78; Nishitani on Japanese Religiosity: Joseph Spae, Japanese Religiosity (Oriens Institute for Religious Research, Tokio 1970) 271–284; Interfaith Dialogue in Japan: Japan Missionary Bulletin 30 (1976) 583–594; Tangenten an einem vollkommenen Kreis?: Günter Stachel (Hg.), Munen Musô. Ungegenständliche Meditation (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978) 378–396; The Interfaith Dialogue and Philosophy: Japanese Religions 10 (1979) 27–45; East-West Spiritual Exchange. A Report on a Project: Japan Missionary Bulletin 34 (1980) 158–177. Anschrift: Nanzan Institute for Religion and Culture, 18 Yamazato-cho, Showa-ku, 466 Nagoya, Japan.

Richard Bergeron

Zu einer theologischen Interpretation der neuen Religionen

Im Verlauf der letzten zwei Jahrzehnte erlebte die westliche Zivilisation ein Aufblühen zahlreicher religiöser Phänomene, in denen die Merkmale einer neuen, am Rande des traditionellen Christentums stehenden Form von Religiosität erkennbar sind. Diese Phänomene nehmen unter sich äußerst unterschiedliche Gestalten an, von strengster Askese angefangen über alle möglichen Formen von Hexenwahn, Geisterkult, Okkultismus, Parapsychologie, verwestlichtem Orientalismus bis hin zu freizügigstem Hedonismus. Wissenschaftsgläubigkeit, Religion und Magie gehen hier eine noch nie dagewesene Verbindung ein. Gehirnwäsche, Ausbeutung und Machtwille laufen neben echter Bekehrung und wahrer geistlicher Erfahrung einher. Es ist schwierig, in diesem noch wenig erforschten und höchst undurchdringlichen Dschungel das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, das wirklich Neue von bloß wiederauflebendem Alten, die Bezeugung einer neuen Art Religiosität von dem, was lediglich als Syndrom einer Rückbildung des religiösen Bewußtseins bis hinunter in die zweifelhaftesten atavistischen Schichten bezeichnet werden kann. Stehen wir vor einem Erwachen zu Gott, einer Mißgeburt von Religion oder einem Glaubensersatz?

All dies sind Fragen, die das Phänomen der neuen Religionen dem Theologen stellt. Jedes theologische Bedenken dieser Erscheinung hat drei Voraussetzungen: eine gute Kenntnis des Bereichs, eine angemessene Untersuchungsmethode und ein Gespür für die fundamentalen Einsätze.

I. Die neuen Religionen

Aufgrund eines langen Studiums auf diesem Gebiet können wir sagen, daß sich die neuen Religionen unter zwei große geistliche Familien gruppieren, von denen jede sowohl im doktrinalen und ethischen als auch im mystisch-spirituellen Bereich ihre Eigentümlichkeit besitzt. Diese Familien haben sich gleichlaufend entwickelt; die

von ihnen an den Tag gelegte gegenseitige Feindseligkeit läßt jedoch auf tiefe Meinungsverschiedenheiten schließen.

Die Gruppen der *ersten Familie* schöpfen ihre Gedankenwelt und ihr ethisches System aus dem alten jüdisch-christlichen Mutterboden selbst. Sie erachten die Bibel als erste Quelle ihres Selbstverständnisses, interpretieren sie aber im Licht einer darauffolgenden «Offenbarung» oder von besonderen Grundsätzen aus, an deren erster Stelle der Fundamentalismus und der Konkordismus stehen. Diese Gruppen eschatologischer, ja sogar chiliastischer Tendenz erheben den Anspruch, unmittelbar von der Urkirche abzustammen, wobei sie die gesamte dazwischenliegende Geschichte mit einem Satz überspringen. Sie stellen sich dar als die Kirche der Reinen, führen die entschlossene Sprache der Bekehrten und protestieren mit glühendem Ernst gegen die laxen Tendenzen der Gesellschaft und die Kompromisse der etablierten Kirchen. Sie verkünden eine dualistische Weltanschauung, bekennen eine radikale Trennung von Schöpfungs- und Gnadenordnung und erklären, die erfahrbare Welt und das Reich Gottes hätten absolut nichts miteinander zu tun.

Alle diese Gemeinschaften jüdisch-christlicher Inspiration, seien sie nun eschatologisch oder chiliastisch, evangelisch oder neo-evangelisch, pfingstlerisch oder neupfingstlerisch, biblisch oder synkretistisch, können im Troeltschschen Sinne des Wortes[1] als «Sekten» bezeichnet werden. Wir befassen uns hier nicht mit diesen sehr zahlreichen Gruppen.

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich nur mit denen der *zweiten geistlichen Familie*. Diese Gruppen holen sich ihre Grundsymbole und Ursprungsideen nicht aus dem traditionellen jüdisch-christlichen Gedankenstrom, sondern aus der westlichen esoterischen Überlieferung, aus der orientalischen Mystik, den antiken Religionen (druidische, ägyptische, atlantäische und amerikanisch-indianische Religionen), aus der Parapsychologie, der humanistischen Psychologie und der Wissenschaft (oder *science-fiction*). Sie erscheinen uns meistens als synkretistische Amalgame oder Anhäufungen von Elementen aus unterschiedlichsten religiösen, philosophischen und geistlichen Traditionen. Sie können sehr verschiedene Namen führen: Orden, Kirche, Gesellschaft, Zentrale, Akademie, Bewegung, Institut, Verein, Bruderschaft, Bund, Kreis, Stiftung, Tempel, Gruppe.

Diese verschiedenen Benennungen können leicht Sand in die Augen streuen und das wahre Wesen dieser Gruppierungen verhüllen. Unter ihren buntscheckigen Verkleidungen stellen sie alle die eine und selbe spirituelle Haltung dar, führen eine gemeinsame Weltanschauung mit sich und verkörpern einen spezifischen Typ von Religiosität – und dies trotz der zahllosen Unterschiede in den vorgebrachten Lehren und der Vielfalt der angewandten Techniken.

Es sind monistische Gruppen. Sie bieten eine Sicht der Welt, in der die Mannigfaltigkeit der Wesen nichts anderes ist als die trügerische Erscheinung der absoluten metaphysischen Einheit. Alles ist eins. Die Welt wird zum Einen an ihrer göttlichen Quelle. Es besteht nicht die geringste Unterscheidung zwischen der Welt und ihrer Ursache. Die Welt kommt durch Emanation zur Verwirklichung. Die Emanation ist als Involution verstanden, als ein Abstieg, ein Fall des göttlichen Geistes in die Materie – das Geheimnis der Inkarnation. Der geistliche Weg des Menschen ist der Vollzug des umgekehrten Vorgangs, Evolution, Wiederaufstieg oder Erhebung des Geistes genannt – das Geheimnis der Himmelfahrt. In der Zwischenzeit bleibt der Geist in der Welt der Illusion *(maya)* gefangen und an die Materie genagelt – das Geheimnis des Kreuzes. Der göttliche Geist ist an eine entartende Zeitlichkeit gekettet – zyklische Zeit, in sich geschlossener Kreis, ewige Wiederkehr, unaufhörlicher Neubeginn. Daher die allgemein angenommene Lehre vom Karma und der Reinkarnation.

Der Mensch kann sich vom karmischen Schicksal und dem Rad des Samsara nur dadurch losreißen, daß er sich einer höheren, spirituellen Energie verbindet. Sie heißt «universal», «spirituell», «göttlich», «christisch», «bewußtseinshaft», «mental» oder «kosmisch». Die wesenhafte Einheit des Universums macht die Gegensätzlichkeiten zunichte und verschlingt die Antithesen. Der geistliche Weg führt hin zur Quelle des Lebens, zur göttlichen Energie. Sein tiefster Sinn ist es also, den Menschen zur Harmonie mit sich selbst und mit dem gesamten All zu erheben, zur absoluten Selbstbeherrschung, dem Prinzip der inneren Freiheit.

Dem inneren Leben, dem geistlichen Erwachen und der Erforschung des Seelenlebens und des Bewußtseins gilt der Vorrang. Der Schüler wird eingeladen zu meditieren, in das Heiligtum seines Inneren einzukehren und seelisch-geistli-

che Erfahrungen zu machen, um sich selbst kennenzulernen. Sich kennen heißt Gott kennen und den Kosmos. In dieser religiösen Welt spricht man nicht von Ethik, sondern von Mystik, nicht von Glaube, sondern von Wissen, nicht von Eschatologie, sondern von Protologie, nicht von Entscheidung, sondern von Erfahrung, nicht von Einsatz, sondern von Erleuchtung, von Unwissenheit, nicht vom Bösen. Man spricht eine esoterische und symbolhafte Sprache; man legt dem Weiblichen und der Entwicklung psychischer, schamanischer und heilpraktischer Mächte eine besondere Bedeutung bei; man setzt schließlich allgemein das Dasein einer Unmenge überirdischer, spiritueller Wesen voraus, die den Weltraum bevölkern und den Menschen von der Gottheit trennen.

Alles wird zu einer Angelegenheit des Bewußtseins. Die heutige Gesellschaft hält den Menschen auf einem sehr niedrigen Bewußtseinsniveau gefangen. Die Befreiung der verborgenen Energien und der eingeschläferten Möglichkeiten geschieht über die Bewußtseinserweckung. Die Ausweitung des Bewußtseins macht den unmittelbaren Kontakt mit der göttlichen Energie möglich. Das Ziel des vorgeschlagenen Weges ist der Zugang zum göttlichen Bewußtsein. Dieses wird dann als «kosmisch», «supranormal», «christisch», «überragend», «buddhistisch», «transzendental» bezeichnet. Die Erfahrung dieser Bewußtseinszustände bildet einen wesentlichen Zug, eine Grundeigenschaft und vielleicht *die* spezifische Eigentümlichkeit der neuen Religiosität.

Zur Erfahrung des kosmischen Bewußtseins gelangt man mit Hilfe gewisser entweder von den östlichen Religionen oder den westlichen Psychotherapien oder den primitiveren Riten oder schließlich den Geheimwissenschaften inspirierten Techniken. Meditationsweisen, Atemtechniken, Joga, Körperstellungen, Fastenpraktiken, Mantras, Mandalas, besondere Ernährungsmethoden, Gesänge, Tänze, Kampfsport usw. – alles ebenso viele Weisen, die geübt werden, damit der Schüler zum Über-Bewußtsein und zu beseligenden Zuständen erhoben werde, die die bezeichnenden Namen «Erleuchtung», «Ekstase», «Enstase», «Peak experience», «Satori», «Nirwana», «Klarheit» führen.

In dieser beseligenden Erfahrung des Bewußtseins entfaltet sich die wahre Erkenntnis. Sie allein ist heilschaffend, nicht der Glaube. Sie ist aber kein wissenschaftliches, philosophisches oder theologisches Wissen. Sie ist nicht die Frucht vernünftiger Überlegung oder wissenschaftlicher Berechnung. Sie ist eine Erfahrung jener Vereinigung, in der sich das erkennende Subjekt dem erkannten Objekt eint. In dieser Vereinigung vollendet sich die Verwandlung der Welt im Selbst und die Verschmelzung mit dem Göttlichen. Die Erkenntnis ist der Weg zum Heil und führt die verschiedensten Namen: «christliche Wissenschaft», «geistliche Wissenschaft», «göttliche Wissenschaft», «religiöse Wissenschaft», «kosmische Wissenschaft», «Wissenschaft des schöpferischen Intellekts», «mentale Wissenschaft», «spirituelle Psycho-Synthese», «Theosophie», «Anthroposophie», «Astrosophie», «ursprüngliche Erkenntnis», «Tradition», «Pansophie».

Von den Gruppen dieser zweiten spirituellen Familie seien als Beispiele genannt: Die weiße universale Bruderschaft, die theosophische Gesellschaft, die anthroposophische Gesellschaft, die Rosenkreuzergemeinschaft, der «Alte mystische Orden vom Rosenkreuz» AMORC, das Institut für angewandte Metaphysik, Eckankar, die internationale gnostische Gesellschaft, die Mission vom göttlichen Licht, die internationale Gesellschaft für das Bewußtsein Krischnas, Dharmadatu, die Zentrale Sri Chimnoy, Subud, die Geliebten des Meher Baba, die Mental-Wissenschaft, die Kirche der Wissenschaftslehre, die universale und triumphierende Kirche, Mahikari, der Aumismus, die Stiftung 3 HO usw. usw.

Alle diese Gruppen erheben den Anspruch, am Abend eines bösen Zeitalters und in der Morgendämmerung einer anbrechenden Ära zu stehen. Zu Ende ist die Zeit der Finsternis, das Kali Yuga, das Zeitalter des Fisches, die Kirche Petri, die Kirche Christi. Es komme das goldene Zeitalter, die Parusie, die Ära des Wassermanns, der volle Tag der Apokalypse, die geistliche Kirche des Johannes, die unsichtbare Kirche des Heiligen Geistes, das tausendjährige Reich. Alle diese neuen religiösen Gruppen geben sich als die Mittler der neuen Ära aus. Ihre Anhänger sind «Verwandler» *(mutants)*, gleichsam Katalysatoren. Sie sind zum höheren Bewußtsein gelangt und können als Entwicklungskräfte wirken. Sie bilden den kleinen Rest der Vollkommenen, die am großen alchimistischen Werk der psychischen Mutation arbeiten.

Die neuen Religionen zeigen durch ihre allgemeinen Züge und den Typ ihrer Religiosität überraschende Ähnlichkeiten mit dem antiken

Gnostizismus. Wir formulieren folgende Hypothesen: Das Phänomen der neuen Religionen bedeutet ein Wiederaufleben der immerwährenden Gnosis in unserer heutigen Welt, wobei hier unter Gnosis nicht eine christliche Häresie verstanden wird, sondern eine besondere und eigenständige Erscheinung in der Geschichte der Religionen[2]. Als Religionstyp ist die Gnosis ein Weg innerer Erfahrung, darin sich der Mensch in seiner letzten Wahrheit wieder in den Griff bekommt (bekommen will), sich erneut seiner Ursprünge erinnert und seiner eigentlich göttlichen Natur bewußt wird. Das Eigentümliche der Gnosis ist die Erkenntnis des in der Welt der Erscheinungen gefangenen transzendentalen und göttlichen Ichs. Die charakteristischen Nebenerscheinungen der Gnosis – Dualismus, Esoterismus, Atemporalismus, Antinomismus, Lehre von der Wiedergeburt und den höheren Wesen usw. – lagern sich alle um diese Eigentümlichkeiten herum. Sie werden von ihr beherrscht und gefordert.

II. Die Methode der dynamischen Typologie

Wenn es sich bei der Gnosis um einen besonderen religiösen Typ handelt, wenn sie als ein eigentümliches Phänomen in der Geschichte der Religionen in Erscheinung tritt, dann muß ihr auch ein eigenes theologisches Bedenken gelten, das ihr wahres Wesen und ihren ursprünglichen Stand innerhalb des Religiösen im allgemeinen achtet. Die Begegnung des christlichen Denkens mit der Gnosis ist ein Einzelfall in der Konfrontation des Christentums mit den anderen Religionen. Die neuen gnostischen Gruppen selbst beanspruchen ein Sonderstatut in der Geschichte der Religionen an der Seite der etablierten Religionen. Oft lehnen sie die Bezeichnung Religion ab; sie betrachten sich vielmehr als das Innerste der Religion, besser noch, als *die* ursprüngliche und zeitlose, universale Religion, von der die etablierten Religionen nur die mehr oder weniger verfallenen äußeren Erscheinungen sind.

Die neuen gnostischen Gruppen verbreiten unter dem Deckmantel der Offenheit und der Toleranz einen universalistischen Anspruch. Sie fühlen sich im Besitz einer für alle gültigen Wahrheit. Sie sind sich dessen bewußt, allgemeingültige Wege zur Befreiung zu sein, wobei diese freilich den Vollkommenen, das heißt jenen, die in der gegenwärtigen Wiedergeburt die nötigen Eigenschaften mitbringen, vorbehalten bleiben. Jede Gruppe – oder jede Person – aber, die davon überzeugt ist, im Besitz einer Wahrheit von universaler Bedeutung zu sein, verwirft einschlußweise jeden entgegenstehenden Anspruch. In der Denkordnung zieht jede Bejahung *ipso facto* die Verneinung der gegensätzlichen Bejahung nach sich.

Absolut abgelehnt wird die im evangelischen Christentum geübte «biblizistische» Methode *(biblia locuta est, causa finita est)*, aber auch die in der katholischen Kirche oft in den Vordergrund gestellte «dogmatistische» Methode *(Roma locuta est, causa finita est)*. Teilweise abgelehnt und teilweise angenommen wird die sogenannte «humanistische» Methode. Das Kriterium für Annahme oder Ablehnung ist nicht mehr die Bibel oder das Dogma, sondern die Vernunftgemäßheit.

Wir freilich, wir glauben, daß man die Ablehnung als die dialektische Einheit von Ablehnung und Annahme verstehen muß. Totale Ablehnung und totale Annahme in einer und derselben dialektischen Bewegung. Wie soll man so etwas verstehen?

Wir wissen, daß die ehemaligen und modernen gnostischen Systeme einerseits ein eigentümliches Gefüge aller gemeinhin dem religiösen Bereich im allgemeinen zugehörenden Elemente darstellen und daß andererseits diese Elemente Gegensätzlichkeiten innerhalb der gesamten Gnosis selber sind. Nicht die einzeln herausgelösten Elemente sind gnostisch; sie gehören ja dem universalen religiösen Erbe an. Sondern das System, in welchem sie miteinander kombiniert und zur Synthese gebracht werden, ist gnostisch. Das Vorhandensein von religiösen Elementen, die man mit dem Christentum gemein hat (Ethik, Mystik, Heil, Beziehung zu Gott, Offenbarung usw.), rechtfertigt eine totale Annahme; und das System, das diese Elemente im Schmelztiegel gnostischer Intuition verwandelt, gebietet die totale Ablehnung.

Auf diese Weise findet der eine analytische Methode der dynamischen Typologie tragende Grundsatz von der dialektischen Einheit der Ablehnung und der Annahme seine Berechtigung. Diese eher auf Polarität als auf Widersprüchlichkeit gegründete Methode scheint uns geeignet, die christliche Einsicht in die gegenwärtigen gnostischen Gruppen zu befruchten[3].

Der typologische Zugang geht über das Niveau der doktrinalen Aussagen hinaus und erreicht die Ebene der Grundsätze und der durch

sie gesteuerten und begünstigten religiösen Erfahrung. Die Doktrin ist brüchig, die Grundsätze bleiben. Sie sind es, die die Gestaltung eines religiösen Typs bestimmen. Der Typ ist ein theoretisches, abstraktes Modell einer realen Gegebenheit, das man benötigt, um eine andere, als analog präsumierte Wirklichkeit zu erfassen. Der Typ existiert nirgends in der raumzeitlichen Welt. Was existiert, ist eine in einem selben konkreten Exemplar wesende Mischung von Typen. Jede gnostische Gruppe ist eine originelle Verkörperung des gnostischen Typs. Die Typen stehen Seite an Seite und scheinen unter sich in keiner Weise verflochten zu sein. Sie scheinen statisch zu sein und das dynamische Element dem Individuellen und Konkreten zu überlassen.

Aber die Typen sind nicht notwendigerweise statisch. In jedem Typ herrschen Spannungen, die ihn über seine Grenzen hinaustreiben. «Das dialektische Denken», so schreibt Paul Tillich, «hat diese Struktur entdeckt und hat die erstaunliche Fruchtbarkeit der dialektischen Beschreibung von Spannungen innerhalb scheinbar statischer Strukturen gezeigt. Die Art von Dialektik, die sich für typologische Untersuchungen am besten eignet, ist, wie ich glaube, die Beschreibung der Spannung innerhalb einer Struktur als Spannung zwischen entgegengesetzten Polen. Ein polares Verhältnis ist ein Verhältnis von sich wechselseitig bedingenden Elementen, von denen jedes dem anderen ebenso notwendige Voraussetzung ist wie dem Ganzen, obwohl sie miteinander in Spannung stehen. Die Spannung treibt zu Konflikten der beiden Elemente, führt aber auch über ihren Widerspruch hinaus zu einer möglichen Einheit der polaren Elemente. Auf diese Weise verlieren Typen ihre statische Starrheit, und die einzelnen Dinge und Personen können den Typ, zu dem sie gehören, transzendieren, ohne damit ihren Charakter einzubüßen.»[4]

Grundsätzlich unterscheiden sich die religiösen Typen weniger durch ihre im Ganzen enthaltenen Elemente als durch deren besonderes Gefüge und durch die Spannung, die diese Elemente im Innern desselben Modells hervorrufen. Darum ziehen sich die religiösen Typen gegenseitig an und stoßen zugleich einander ab. Das gilt vor allem für die Gnosis und das Christentum. Das Entscheidende in der Interpretation der Religionen ist nicht so sehr ihre geschichtliche und kontingente Strukturierung auf doktrinalem, kulturellem und institutionellem Gebiet, sondern das Gesamt der ihren besonderen Typ gestaltenden Elemente.

Die Methode der dynamischen Typologie besteht darin, religiöse Typen auszuarbeiten, sie miteinander zu vergleichen, ihre Ähnlichkeiten und Gegensätzlichkeiten aufzuzeigen und die Dialektik der Polaritäten bloßzulegen. Diese Methode erfordert ein eigenes Vorgehen, nämlich ein ständiges Hin und Her vom Konkreten zum Abstrakten und vom Abstrakten zum Konkreten, vom Vielen zum Einen und vom Einen zum Vielen.

Die Methode der dynamischen Typologie wird zu einer theologischen Interpretationsmethode, sobald man den christlichen Typ als bevorzugten Bezugspunkt heranzieht. Gewiß kann keine (doktrinäre oder institutionelle) geschichtliche Daseinsweise des Christentums als letztgültiges Interpretationsschema herangezogen werden, denn die geschichtsbedingten Existenzweisen sind stets relativ und *semper reformandae*. Nur der Ursprungstyp des Christentums jenseits aller späteren Verkörperungen kann als Interpretationsschlüssel der neuen Religionen dienen. Der Wesenstyp des Christentums läßt sich nur auf dem Weg über seine vergangenen und gegenwärtigen sowie auch in die Zukunft entworfenen Verwirklichungen erfassen. Dieser Typ fällt nicht vom Himmel. Er ergibt sich aus der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft.

III. Was steht für das Christentum auf dem Spiel?

Die Anwendung der typologischen Methode legt die gegensätzlichen Elemente des gnostischen Typs frei und macht sichtbar, wie die Dialektik dieser Elemente in den konkreten Gruppen zum Tragen kommt. Sie ermöglicht dasselbe für das Christentum, und zwar so, daß der Dialog zwischen Gnosis und Christentum immer von einem schweigenden Dialog des Christen mit seiner eigenen Religion begleitet ist. Wenn da zum Beispiel der Theologe mit dem Gnostiker über das dialektische Gefüge mystischer und ethischer Elemente diskutiert, diskutiert er zugleich mit sich selbst über die Beziehung dieser beiden Elemente im Inneren des Christentums und seiner eigenen persönlichen Erfahrung.

So steht es auch mit der Dialektik der Offenbarung als Gelebtes und Gehörtes *(ex auditu)*, mit der Zeitlichkeit als Wiederkehr und Endgültigkeit, mit dem Glauben als Vertrauen und Erkenntnis, mit dem Bösen als Sünde und Unwissenheit, mit der Erfahrung Gottes als Dialog

inniger Gegenseitigkeit und Erfahrung seiner selbst, mit der Ethik als Anteilnahme am Bau der Welt und Einvernehmen mit der Natur, mit dem Heil als Gabe Gottes und Werk des Menschen. Konkret existieren diese Polaritäten in den gnostischen Gruppen und den christlichen Kirchen nur als dialektische Spannung. So gesehen tragen Christentum und Gnosis dieselben religiösen Elemente in sich.

Die typologische Methode bleibt nicht bei der Dialektik der Elemente stehen; sie mündet in die Grundprinzipien, die dem gnostischen Typ sein Gefüge verleihen, seine Eigentümlichkeit festlegen und sein Lehrsystem unterbauen. Und gerade hier tun sich die Abgründe auf. Die Divergenz der Prinzipien und Erfahrungen wächst im selben Maße wie die Konvergenz der Polaritäten. Hier zeigen sich die grundsätzlichen Unvereinbarkeiten. Die soeben noch möglicherweise als Anruf und Anreiz auf das Christentum wirkenden gnostischen Systeme erscheinen nun als ihm radikal widersprechend und feindlich. Und dies so sehr, daß das Christentum sein Wesen verändern und seine Eigenart verlieren würde, nähme es diese gnostischen Grundsätze in sich auf. Die neuen gnostischen Systeme sind drauf und dran, mit Hilfe der sie belebenden Prinzipien die Hauptpfeiler des Christentums auseinanderzuschlagen; sie drohen das christliche Gebäude zum Einsturz zu bringen.

Man könnte ohne größere Mühe beweisen, daß die gnostischen Systeme der Gegenwart die sakramentalen, geschichtlichen und dogmatischen Grundlagen, die den christlichen Typ wesentlich bestimmen und seine Spiritualität sowie seine Hermeneutik kennzeichnen, in Mißkredit bringen.

Die gegenwärtigen gnostischen Gruppen verdrängen vollständig die geschichtliche Sakramentalität, um sich auf einen Restbestand kosmischer Sakramentalität zurückzuziehen. Von ihrem Wesen her tendiert die Gnosis dahin, jegliche Sakramentalität zu übersteigen. Das erklärt sich aus dem Scheinwesen von Zeit und Raum. Da die Zeit eine Illusion ist und von daher böse, basteln die Gnostiker ihre «Sakramente» aus Mythen zusammen: legendäre oder Urgeschehnisse, astrologische Konstellationen, vorsintflutliche, atlantäische Figuren. Da weiter auch die Materie eine Illusion ist und daher böse, stellen die Gnosen der Gegenwart ihre Sakramente aus einer «Gegen-Materie» her: ein undeutlicher Ton *(mantra)*, eine abstrakte Zeichnung *(mandala)*, eine anti-normale Körperstellung, ein Verzicht auf Nahrung, eine abgehackte Atmung. Von ihrer Auffassung der Zeit und der Materie her offenbart sich die heutige Gnosis als ein im tiefsten Grunde dem sakramentalen Prinzip feindliches Denken, einem Prinzip, das dem Christentum so sehr am Herzen liegt.

Darüber hinaus schalten alle gnostischen Gruppen übereinstimmend das im Christentum fundamentale Prinzip Geschichte aus. Aufgrund ihres zeitlichen Offenbarungsverständnisses und des esoterischen, ihre Hermeneutik im Innersten tragenden Wesensprinzips entgeschichtlicht die Gnosis alles, was mit ihr in Berührung kommt, und verwandelt die historischen Ereignisse in zeitentrückte Mythen. Die Geschichte ist zusammen mit ihrem Gefolge von Objektivationen rein äußerlich, exoterisch. Sie muß transzendiert werden, will man den Gipfelgrat der Ewigkeit erreichen. Die Ursprungstradition, auf die sich alle gnostischen Gruppen berufen, wird im astralen, also supra-physischen und meta-historischen Bereich eingelagert. Die Gnosis ist ewig. Sie transzendiert die Geschichte, in der sie sich im Verlauf der Zeiten sporadisch manifestiert. Die aktuellen gnostischen Systeme bedeuten eine gewaltige Anstrengung, das Heil ins Kosmische zu verwandeln: Sie lösen das Religiöse aus seinen geschichtlichen Verankerungen. Auch darin stellen sie sich energisch gegen eine wesentliche Dimension des Christentums.

Die gnostischen Gruppen sind schließlich äußerst anti-dogmatisch. Die gnostische Offenbarung ist eine persönliche Entdeckung der im eigenen Herzen verborgenen Wahrheit. Sie ist eine Selbstoffenbarung des Menschen, die an ihn selbst ergeht. Authentischer Lehrmeister – der einzige, der Worte des Lebens hat – ist der innere Guru. Keine Formel, keine objektive Instanz kann über die Wahrheit der inneren Erfahrung richten. Keine objektive Offenbarung kann die echte, die innere Offenbarung beurteilen. Die letzte Absicht aller objektiven Instanzen besteht darin, unnütz zu werden und zu verschwinden. Die Erfahrung selbst ist das letztgültige Kriterium der Erkenntnis und der Wahrheit. Wahr ist nur, was als solches erfahren wird. Letzten Endes werden objektive Autorität und äußere Kriterien disqualifiziert. So ist das dogmatische Prinzip radikal ausgehöhlt und ausgeschaltet – ein Prinzip, das im Christentum die von der Kirche getragene und genährte Erfahrung in den Grenzen der Offenbarung hält.

Gewiß, die Ablehnung der sakramentalen, geschichtlichen und dogmatischen Prinzipien kann den Gruppen entsprechend verschiedene Stärke annehmen. Grundsätzlich verlangt aber jede Gnosis danach, sie vollständig zu überwinden, denn das letzte Ziel jeder Gnosis liegt in der Erfahrung des Bewußtseins eines transzendenten «Ich» und der unmittelbaren Gemeinschaft mit dem Göttlichen. Alles, was diese Erfahrung vermitteln kann (Sakrament, Geschichte, Lehre) ist höchstens eine Krücke, die früher oder später überflüssig wird.

So zeigt dies alles sichtlich den Abgrund, der das Christentum von den gegenwärtigen gnostischen Gruppen trennt. Die metaphysische und kosmische Perspektive der Gnosis untergräbt gründlich die sakramentalen, geschichtlichen und dogmatischen Fundamente des Christentums. Eine höhere Synthese von Christentum und Gnosis wäre nur möglich, wenn dieses eine ihr Wesen zerstörende Verkürzung ertrüge. A. Watts hat dazu geschrieben: «Eine Theologie, die sich mit dogmatischen, historischen und sakramentalen Ideen und Begriffen befaßt, steht der Wirklichkeit in einer ganz anderen Weise gegenüber als ein ‹metaphysischer Mystizismus›. Das sind zwei Sprachen, die sich nicht miteinander vermischen lassen, ohne eine hoffnungslose Verwirrung hervorzurufen.»[5] Unterscheiden, um zu einen – so erfordert es die Wahrheit der Menschen und der Religionen.

[1] Ernst Troeltsch, The Social Teaching of the christian Church, 2 Bde (MacMillan, New York 1931); dt.: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Aalen 1922, [2]1965).

[2] Diese Hypothese wird heute von einer wachsenden Zahl von Autoren angenommen. In meinem Buch «Le Cortège des fous de Dieu» habe ich versucht, dies aufzuzeigen. Viele neue religiöse Gruppen bezeichnen sich als «Gnosen» oder erkennen in sich mit dem alten Gnostizismus verwandte Züge. Es ist klar, daß gewisse Gruppen nicht zu dieser religiös-theologischen Typologie zählen. Zu bemerken ist noch, daß einige von der Typologie Troeltschs beeinflußte amerikanische Autoren von «Mystik» sprechen möchten oder unter Einfluß der Typologie Yingers lieber von «Kult» reden, um das zu bezeichnen, was unserer Meinung nach besser Gnosis genannt werden sollte (J. Milton Yinger, Religion, Society and the Individual, New York 1957).

[3] Vgl. Paul Tillich, Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie. Ges. Werke Bd. V (Stuttgart 1964).

[4] AaO. 78.

[5] Zitiert von J. Britto Chethimattam, Raum und Voraussetzungen eines Gesprächs zwischen Christen und Hindus: CONCILIUM 1 (1965/3) 247–258. Hier: 248.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

RICHARD BERGERON

Geboren in Charlevoix, Québec (Kanada). Mitglied des Franziskanerordens. Studium an der Universität Saint-Paul in Ottawa (Abschluß mit dem Lizentiat in Theologie) und an der Universität Straßburg. Dort Doktorat in Religionswissenschaften. Seit 1967 Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Montréal. Spezialisiert auf Fragen der Theologie, des Ordenslebens und der neuen Religionen. Veröffentlichungen u.a.: Les abus de l'Eglise d'après Newman (Bellarmin, Montréal 1971); L'obéissance de Jésus et la vérité de l'homme (Fides, Montréal 1976); Le cortège des fous de Dieu (Editions Paulines, Montréal 1982). Anschrift: Faculté de Théologie, Université de Montréal, CP 6128 Succ. A., Montréal H3C3J&7m, Kanada.

Karl Rahner im Gespräch



Im Gespräch führt Karl Rahner vor, wie lebendig, wie aktuell und wie befreiend der christliche Glaube sein kann. Gegenüber seinen Gesprächspartnern äußert er sich über das Konzil und seine Folgen, die Synode, aktuelle kirchliche und theologische Fragen und schließlich auch über sich selbst.

»Karl Rahner im Gespräch« ist eine faszinierende Lektüre. Als Dokumentation eines vom Dialog lebenden Denkens wird dieses Buch zur hervorragenden Quelle für das, was Karl Rahner wirklich gedacht hat und zu bedenken gibt, zum Beispiel über Konflikte in der Kirche, Befreiungstheologie, Strukturwandel der Kirche, Unfehlbarkeit, Zölibat, Leben nach dem Tod, Ökumene, Jugend, Pille, Revolution, Zukunft des Christentums.





Karl Rahner
Im Gespräch
Herausgegeben von Paul Imhof und Hubert Biallowons
Band 1:
1964–1977
348 Seiten
mit 14 Fotos. Gebunden
DM 38,–
ISBN 3-466-20234-5
Auslieferung: September
Band 2:
1978–1982
ca. 320 Seiten, mit 19 Fotos.
Gebunden DM 38,–
ISBN 3-466-20235-3
Auslieferung: März 1983
Vorzugspreis bei Abnahme beider Bände DM 68,–

Die Herausgeber:
Paul Imhof, SJ, geb. 1949, Dr. phil., seit 1977 wiss. Assistent bei Karl Rahner, Mitherausgeber von »Geist und Leben«, »Entschluß« und »Koinonia«.

Hubert Biallowons, geb. 1952, Magister Phil., studiert Theologie an der Universität München.

Kösel-Verlag München

Vorwort

Mary Collins / David Power

Liturgie: eine schöpferische Tradition

Subjekt des liturgischen Handelns ist die Kirche. Und die Kirche ist es auch, die eine zweitausendjährige Tradition des öffentlichen Gottesdienstes ihr eigen nennt. Das zentrale Interesse dieses Heftes gilt einer Untersuchung der Kreativität als eines konstitutiven Elementes dieser liturgischen Tradition. Drei Gruppen von Aufsätzen tragen zu dieser Zielsetzung bei: einführende Beiträge zur Grundlegung, historische Untersuchungen und Überlegungen zur gegenwärtigen Lage.

Im ersten der einführenden und grundlegenden Beiträge macht Charles Perrot die Quelle christlicher Kreativität im öffentlichen Gottesdienst aus: Es ist dies die neuschaffende Tat, die Gott in Jesus Christus vollbracht hat. Von Anfang an hat die Feier seiner Gegenwart unter uns durch die Kirche, die damit die Gottesherrschaft ankündigt, die Wirkung sowohl des Niederreißens wie des Aufbauens im besten Sinne der biblischen Tradition gehabt. Joseph Gelineaus Aufsatz zeigt die Komplexität der gegenwärtigen Liturgiereform auf, die weniger von Spontaneität als von dem bewußten Plan gekennzeichnet ist, liturgische Erneuerung zu autorisieren und ebenfalls in Grenzen zu halten. Er vermerkt auch die Handlungsprinzipien, welche die Absicht verfolgen, ein Gleichgewicht herzustellen zwischen den Ansprüchen der überkommenen Tradition und einer Flexibilität der Anwendung der davon bestimmten Regeln, mit der Raum gelassen wird für Neuerungen, die in der tatsächlichen kulturellen Verschiedenheit der Ortskirchen ihre Wurzeln haben. Mary Collins prüft die Ansprüche, die im Zusammenhang mit der «Kreativitätsideologie» des späten zwanzigsten Jahrhunderts erhoben werden, und sichtet die praktischen Hindernisse für eine fortdauernde Kreativität in der nachkonziliaren Kirche.

Die historischen Untersuchungen richten ihr Augenmerk auf Vorgänge im Laufe der Geschichte der liturgischen Tradition während dreier kritischer Perioden gesellschaftlicher, kultureller und kirchlicher Veränderungen, die empfänglich waren für das Wirken menschlichen Erfindergeistes. Pedro Farnés Scherer betont das Gewicht festgelegter liturgischer Formen, die ein Erbe aus dem Judentum waren und mäßigend und vermittelnd auf die liturgische Erneuerung selbst in der sonst so offenkundig fließenden nachapostolischen Zeit einwirkten. Charles Pietri untersucht die gegenseitige Durchdringung liturgischer, gesellschaftlicher und kultureller Formen, zu der es in Rom im vierten und fünften Jahrhundert aufgrund der Förderung der Kirche durch Kaiser Konstantin kam. Die damals ganz neu entstehenden liturgischen Formen und das in ihnen zum Ausdruck kommende kirchliche Selbstbewußtsein wurden die kennzeichnenden Strukturelemente und Ehrentitel der römischen liturgischen Tradition. James White betrachtet einen Ausbruch aus der formalisierten römischen Tradition, nämlich die Grundlinie des freikirchlichen Gottesdienstes, wie sie von radikalen Reformatoren des 16. Jahrhunderts erstmals entworfen wurde und wie sie in der Folge auf eine Weise aufgegriffen wurde, die bestimmt ist von den im Amerika des 19. Jahrhunderts herrschenden Lebensbedingungen an der Grenze.

Fünf Beiträge mit Überlegungen zur heutigen kirchlichen Erfahrung vervollständigen die Forschungen zur Kreativität als eines konstitutiven Elementes der liturgischen Tradition. Zeugen aus vier Kontinenten weisen auf eine Art von Entwicklungen hin, die alle Gelineaus Beobachtung bestätigen: «Das Modell ‹römischer Ritus› existiert nicht mehr (von Ausnahmen abgesehen).» Bischof Titianma Anselme Sanon aus Obervolta schreibt über Wertvorstellungen, die hinter einer afrikanischen Kritik an der empfangenen Tradition wirksam sind und die eine Kreativität – nicht unähnlich der von den Römern der Konstantinischen Ära gezeigten – inspirieren, die dabei ist, eine echt afrikanische liturgische Feier des Glaubensgeheimnisses hervorzubringen. Paul Puthanangady berichtet über die Fortschritte, welche das Programm der indischen Hierarchie zur Entwicklung einer indischen Ausdrucksgestalt für die empfangene liturgische Tradition gemacht hat.

Für Westeuropa richtet Herman Wegman seine Aufmerksamkeit auf scheinbar gerüngfügige liturgische Neuerungen, die aber ein bedeutsames neues Verständnis europäischer Katholiken von ihrer kirchlichen Identität und Sendung si-

gnalisieren, ein Verständnis, das sich deutlich unterscheidet von dem, das sich in der überkommenen römischen Liturgie verleiblicht hat. José Aldazábal deckt Wertvorstellungen und Fragen in der westlichen Jugendkultur auf, die auch Auswirkungen für die Wünsche der neuen Generation in den ältesten etablierten Kirchen des Westens hinsichtlich der angemessenen Feier des Geheimnisses Christi haben. Aus Nordamerika meldet sich Francis Sullivan als ein einsamer Künstler mit einem Beitrag zu Wort, der die Mühen eines kreativen Menschen in der Gestaltung eines Werkes beschreibt und auswertet, eines Werkes, das einerseits der Tradition des öffentlichen Gottesdienstes treu ist und das andererseits den lebendigen Gott und den auferstandenen Christus in unserer Gegenwart sichtbar macht.

Schon in einer frühen Phase der Entwicklung der Liturgiewissenschaft des 20. Jahrhunderts hat Anton Baumstark einige «Gesetze der liturgischen Entwicklung» formuliert, die dazu halfen, die liturgiehistorischen Studien voranzubringen und zugleich die konziliare Reform mit vorzubereiten. Am Ende dieses Jahrhunderts nun suchen Liturgiewissenschaftler und liturgiefeiernde Kirche weitere kritische Einblicke in die rasche Entwicklung der Tradition des öffentlichen Gottesdienstes, an der wir alle beteiligt sind, zu gewinnen. Dieses Heft, das seine ganze Aufmerksamkeit auf die Kreativität richtet, die einer glaubenden und Gottesdienst feiernden Kirche innewohnt, ist von der Zielsetzung bestimmt, solche verstehenden Einblicke ein Stück weit voranzutreiben.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Zur Einführung und Grundlegung

Charles Perrot

Der Kult der Urkirche

Inmitten einer hellenistischen Umwelt verbleiben die ersten christlichen Gemeinden im Wort und in ihren – wie man sagt – Kulthandlungen tief in der jüdischen Tradition verwurzelt. Gebet und Gesang, Predigt und Unterweisung, Taufritus und Mahl der neuen Gemeinschaft entstammen zum Teil jüdisch-hellenistischer Praxis. Freilich ist es nicht immer leicht, genau anzugeben, was nun eigentlich von dieser Überlieferung herkommt. Für diese Schwierigkeit lassen sich mehrere Gründe angeben:

1. Die in Frage stehende jüdische Tradition ist immer noch nur ungenügend bekannt, offenbar wenig einheitlich und oft schwer zu datieren.

2. Die christlichen Gemeinden sowohl in Palästina als auch in der Diaspora sind vielgestaltig und zeigen sehr unterschiedliche Bindungen an die alte Tradition. Die judenchristlichen Gruppen sowie die verschiedenen Verzweigungen der hellenistisch-christlichen Gemeinden stellen das Problem der Beziehung zwischen Tora und Neuem Bund nicht im selben Sinn. Nun hängt aber die christliche liturgische Praxis weithin von der Art dieser Beziehung ab.

3. Darüber hinaus kann methodologisch auf dem liturgischen Gebiet wie auch anderswo die Erklärung einer Praxis durch ihren Ursprung nur mit Vorsicht angewandt werden, da man sonst Gefahr läuft, die geschehenen radikalen Veränderungen zu verschleiern. Die früheren Quellen und Traditionen erklären nie restlos das Schöpferische einer bestehenden Praxis.

4. Schließlich ist das Phänomen einer sehr bald auch in den hellenistisch-christlichen Gemeinden (so in Kol 2,16–18. 23) einsetzenden Judaisierung nicht zu übersehen. Der sogenannte jüdische Ursprung der einen oder anderen christlichen Praxis ist zuweilen nur eine zweitrangige geschichtliche Erscheinung. Gerade unter diesem Gesichtspunkt muß der Bericht der Apostelgeschichte kritisch überprüft werden. Ihr Verfasser beabsichtigt nämlich zu einer schon späteren Zeit (etwa um 80 bis 90), das Denken und die Praxis der auf Paulus zurückgehenden Kirchen mit der «Protogeschichte» der petrinischen Gemeinde und letztlich mit Israel selbst zu verknüpfen. So erscheint dann die christliche Praxis als eine fast bruchlose, volle Entfaltung des alten Israel. Die beispielhafte Ausmalung des Pfingstereignisses wie auch jene der fleißig den Tempel besuchenden Urgemeinde (Apg 2,46; 5,42) offenbart zunächst nur die lukanische Theologie von der idealen Kirche in ihrer Verbindung mit dem Gottesvolk der Anfänge. Die in Apg 21,26 berichtete Kultaktion des heiligen Paulus entspricht wirklich nicht dem, was wir sonst vom Apostel wissen. Mit anderen Worten, Lukas «judaisiert» Paulus, wenigstens zum Teil. Entsprechend der kirchlichen Lage des ausgehenden ersten Jahrhunderts, als die Echtheit der Heilsbotschaft bedroht ist und man dringend nach einem wirksamen Bezug zu den einstigen Werten ruft – «Der alte Wein ist besser», heißt es bei Lk 5,39 im Unterschied zu Markus –, glättet Lukas die Spannungen und Bruchstellen. Ein solches Gemälde droht aber in seiner idyllischen Entwicklung Israels zur Kirche hin auch das Eigentliche der christlichen liturgischen Praxis zu verhüllen. Darum ist noch vor jeder Einschätzung des aus der jüdischen Überlieferung stammenden Beitrags notwendig hervorzuheben, wie sehr sich die christlichen Praktiken von der jüdischen Tradition distanziert haben. Zuerst erfolgte ein Bruch, von den verschiedenen Gemeinden in unterschiedlicher Stärke erfahren, was eben diese Gemeinden allerdings nicht daran hinderte, nunmehr verchristlichte Elemente der jüdischen Kultpraxis zu bewahren oder in sich aufzunehmen.

Um diesen ersten Bruch und den darüber hinaus wirksamen Zusammenhang mit dem alten Israel richtig einzustufen, dürfen wir vor allem nicht unsere modernen Vorstellungen von der damaligen Situation einblenden, indem wir zum Beispiel einem rein äußerlichen, rituellen und formalistischen jüdischen Kult eine fortan der Freiheit des Geistes geöffnete christliche Praxis gegenüberstellen, so daß nunmehr die von Heuchelei durchzogene jüdische Institution vor der Innerlichkeit der «Anbetung im Geiste» auseinanderbräche. In Wirklichkeit lebten die Schriftgelehrten der Synagogen wie auch die Leute von Qumran mit ihren wundervollen hymnischen Gebeten in großer Innigkeit die Religion der Propheten Israels. Die in den Synagogen der Pharisäer seit ungefähr dem 2. Jahrhundert v.

Chr. gelesenen prophetischen Texte blieben nicht toter Buchstabe.

Übrigens scheint der sogenannte Institutionalisierungsvorgang manchmal die Kirche schneller erfaßt zu haben als die Synagoge selbst. Während sich zum Beispiel die Juden bis etwa ins 9. Jahrhundert n. Chr. hinein hüteten, ihre üblichen, stets für eine neue schöpferische Gestaltung offenen Gebete niederzuschreiben, verfestigte sich der Text des Vaterunsers sehr rasch in seiner doppelten Überlieferung (Lk und Mt); es stimmt allerdings, daß der judenchristliche Verfasser der Didache einen größeren Freiheitsraum läßt: «Man erlaube den Propheten dankzusagen, so oft sie es wünschen» (Did 10,6). Ebenso geht die von Paulus im Rahmen der Gemeinde von Korinth zum Zweck eines kirchlichen Aufbaus «in Anstand und Ordnung» (1 Kor 14,40) durchgeführte Bemühung um vernunftgemäße Gestaltung in der Tat dem Bemühen voraus, das in den Synagogen des zweiten Jahrhunderts n. Chr. zur Vereinheitlichung der jetzt um das Erbe des Tempels vermehrten jüdischen Praktiken unternommen wurde. Freiheit wie auch schöpferische Tätigkeit sind als solche nicht das Eigengut des Christentums. Übrigens verdeckt solche Art leichtfertiger Gegenüberstellung im Grunde die zwischen dem alten Bund des Gesetzes und dem Bund des Kreuzes vollzogene Spaltung. Aber nun – wie soll man diese Distanz aussagen?

Ein Wortschatz, der um Klarheit ringt

Wir beginnen mit einer Feststellung. Es findet sich im Neuen Testament kein einziges Wort, das genau umschreibt, was wir heute den christlichen «Kult» nennen. Auf dieser ersten Ebene sind die Worte noch auf der Suche nach einem Ausdruck für eine neue und andersartige Wirklichkeit, die nicht eine bloße Weiterführung des Opferkultes von gestern ist. Indessen setzt sich der neue Wortschatz vom Tischdienst (griechisch *diakonía*) allmählich durch, während die griechischen Hauptwörter *latreîa* und *leiturgía*, die den früheren Opferdienst bezeichneten, jetzt anscheinend zurückgewiesen werden oder sich den neuen Verhältnissen anpassen müssen. Sie kennzeichnen zu deutlich den blutigen Tempelkult (vgl. Röm 9,41; Lk 1,23), gegen den sich die Täufergruppen, die Judenchristen hellenistischen Typs (Apg 7) und auch Jesus selbst erhoben hatten (Joh 2,13–21). Trotzdem findet vor allem nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 dessen Erwähnung wieder Eingang in die christlichen Kreise. Nur wird der Begriff diesmal radikal in christologischem (Joh 2,19) oder ekklesiologischem (Mk 14,58) Sinn umgedeutet. Ebenso werden das Zeitwort *latreúein* (verehren) und sein entsprechendes Substantiv aufs neue im christlichen Wortschatz eingeführt, allerdings zusammen mit einer sie vollständig umformenden spirituellen Sinngebung; so ist etwa die Rede vom Kult im Geiste (Phil 3,3; Röm 1,9); «der wahre und angemessene Gottesdienst« (Röm 12,1: *logiké latreîa* – aus Worten geflochtene Verehrung) heißt es jetzt, wobei es sich freilich in diesen paar anscheinend kultischen Bezügen lediglich darum handelt, das neue Leben des Christen zu charakterisieren und nicht zu bestimmen, was wir heutzutage unter das Stichwort Kult einordnen. Die unter dem Zeichen des Heiligen Geistes stehende neue Praxis ist nicht mehr von der sie umgebenden Welt abgetrennt; die Arkandisziplin existiert noch nicht (1 Kor 14,23). Kurz, man wird sich – im Sinn des Neuen Testaments wenigstens – davor hüten, unbedacht von christlichem «Kult» zu sprechen, als bestünde zu dieser Zeit schon ein Wort solcher Art, das dann die Vielfalt der noch ihre Gestalt suchenden neuen Praktiken in eine Einheit binden könnte.

Von den neuen Orten und Zeiten

Der soeben genannte Gesichtspunkt ist um so mehr zu betonen, als die ersten Christen zur Bezeichnung der Leiter ihrer Versammlungen und der neuen Gemeinschaftspraktiken bewußt Ausdrücke wählten, die bis dahin im Rahmen des profanen Lebens gebraucht wurden. Die Gemeinden versammeln sich in Einzelhäusern und also außerhalb eines geweihten Bereichs, so etwa in der Wohnung von Aquila und Priska (1 Kor 16,19) oder bei Frau Nymphia (Kol 4,15). In dem judenchristlichen Milieu kennt man zweifellos das Dasein einer christlichen «Synagoge» (vgl. Jak 2,2), aber die jüdischen Synagogen galten vor dem 2. Jahrhundert n. Chr. eben nicht als sakrale Orte. Überdies finden die christlichen Versammlungen «am ersten Tag der Woche» (1 Kor 16,2; Apg 20,7) statt, das heißt außerhalb der sakralen Zeit des Sabbats. Jedoch kommt schon sehr früh eine gewisse Sakralisierung zum Durchbruch, mit Hilfe von genaueren Bezeichnungen wie «Tag des Herrn» (Offb 1,10; Didache 14,1). Die heiligen Festzeiten von ehemals scheinen nicht sofort beobachtet worden zu sein,

mindestens nicht von allen christlichen Gemeinschaften, außer im fortgeschritteneren Stadium der lukanischen Gemeinde (so etwa Pfingsten). Gewiß, das jüdische Osterfest wird immer erwähnt, seine spirituelle Bedeutung aber hat sich jetzt gewandelt (1 Kor 5,7–8). Bald wird nun auch die Beobachtung des Sabbats zum Gegenstand von Zwistigkeiten innerhalb der christlichen Gemeinden selbst. Wenn da Judenchristen den Sabbat weiterhin einhalten (nach Mt 24,20), so weigern sich doch der hellenistische Zweig des Judenchristentums und bald danach die Christen hellenistischer Herkunft, die nicht der oben erwähnten Judaisierungsbewegung erliegen (Kol 2,16), dessen Forderungen zu erfüllen. Unter dem Einfluß dieser hellenistischen Tradition bekunden die Evangelien ganz klar eine solche Haltung, wobei sie bei dieser Gelegenheit das Benehmen Jesu in Erinnerung rufen. Diese weit ausgreifende Ablehnung der geweihten Zeiten und Orte von einst beweist das Verlangen, die «liturgische» christliche Praxis fortan mit dem jetzt vom Heiligen Geist erfaßten alltäglichen Leben zu verbinden (Röm 8 und 12). Eine solche Distanz zwischen dem Kult von gestern und der neuen Praxis zeigt sich auch auf dem Gebiet der christlichen Gestik, die der kultischen Zeichensprache von früher anscheinend am nächsten steht. Wir wollen – leider notgedrungen etwas flüchtig – zur Rechtfertigung der folgenden Erwägungen mehrere von diesen Praktiken aufzählen.

Die Taufe

Die Geschichte des christlichen Taufgeschehens ist die einer ständigen Umwandlung und aufeinanderfolgender Neuinterpretationen. Das Festhalten an der jüdischen Tradition in dem Gestus der rituellen Waschung, die den Übergang von der profanen Welt in den heiligen Bereich ermöglicht, liegt nunmehr weit zurück. Das gleiche ist hinsichtlich jener rituellen Reinheitspraktiken im Wasser der Zisternen von Qumran zu sagen, auch wenn in diesem Fall die Handlung stärker verinnerlicht ist, da sie die Rückkehr des Geistes der Heiligkeit manifestiert. Die sogenannte Proselytentaufe, die manchmal die Beschneidung begleitet, bleibt eine Geste ritueller Reinheit im Augenblick des Verlassens der götzendienerischen Welt und wird im Judentum des ersten Jahrhunderts kaum praktiziert. Inmitten des Judentums selbst brach vor allem mit Johannes dem Täufer gemeinsam mit der einen oder den vielen ihm nachfolgenden Gruppen das Neue herein. Diesmal will die Geste mit dem Wasser die Verzeihung der Sünden bedeuten, natürlich nicht ohne die Bekehrung der Herzen. Jesus hat diese Handlung nur am Anfang seines Dienens übernommen als ein Zeichen des nahenden Reiches Gottes. In der Folge haben die christlichen Gemeinden diese Kulthandlung wieder eingeführt, ohne daß man freilich genau das Wann und das Wie angeben könnte. Verschiedene Praktiken sind da bekannt, wie etwa jene der Johannesjünger von Ephesus (Apg 18,25–19,7), bis sich dann allmählich die Gewohnheit einer einmaligen Taufe (Eph 4,5) an Stelle der Beschneidung durchsetzt. Nun bleibt aber diese letztgenannte Handlung als Zeichen des Eintritts in das Bundesvolk in einigen christlichen Kreisen (Apg 15,1) immer noch in Übung. Paulus übernimmt nach augenscheinlichem Zögern (1 Kor 1,15f; 10,1) die schon traditionell gewordene Taufhandlung, jedoch nur unter der Bedingung, sie mit dem einzigen Tun in Verbindung zu bringen, das rettet, mit dem Kreuz des Auferstandenen. Nicht mehr das Taufwasser als solches vergibt, sondern einzig und allein das Kreuz des Erlösers. Von nun an schöpft der Taufritus seinen Wert aus diesem Kreuz, an das fortan jeder Getaufte genagelt ist (Röm 6,3–5). Eine analoge Berichtigung oder Neuauslegung geschieht auch mit Hilfe einer anderen christlichen Sprechweise: Es wird die Wassertaufe von der Geisttaufe unterschieden (Mk 1,8; Apg 1,5). Der Ausgangspunkt der erlösenden Geste liegt jetzt im Bezug auf das Auferstehungsereignis, das durch den Heiligen Geist im Heute verkündet wird. Wiederum wurzelt hier das Heil nicht mehr im Taufwasser allein, sondern im Herrn durch den Geist, der ihn, den Auferstandenen, belebt. Wie man sieht, reicht die Geschichte der Taufe in die jüdische Tradition zurück und noch über sie hinaus; wirklich bedeutsam aber sind letztlich die hermeneutischen Brüche dieser Geschichte und gar nicht die stoffliche Weiterdauer des Wassergestus. Alles ist alt und neu zugleich in dieser «Christologisierung» der gemeinschaftsbestimmten Kultgesten, die das eigentümlich Christliche entscheidend prägen.

Das Gebet

Mit den Gebeten und Gesängen in der neuen Gemeinde steht es ebenso. Alles ist von nun an auf die Person Christi ausgerichtet. Plinius der

Jüngere schreibt zwischen 111 und 113 unserer Zeitrechnung: «(Die Christen versammeln sich) am bestimmten Tag vor Sonnenaufgang, um abwechselnd ein Lied *(carmen)* zu Ehren des Christus wie zu Ehren eines Gottes zu singen» (Ep. X,96,7). Die christologischen Hymnen des Neuen Testamentes sind dafür ein schönes Beispiel, ganz abgesehen von den Doxologien (Phil 2,6–11; Kol 1,15–20; 1 Tim 3,16). Fügen wir noch die im anthologischen Stil nach der Weise des *Benediktus* (Lk 1,68–79) verfaßten psalmenartigen Gesänge hinzu oder auch jenes Gebet midraschähnlicher Prägung, das Lukas seiner Gemeinde als Beispiel des ersten christlichen Gebets vor Augen führt (Apg 4,23–31). So also beten und singen die Gemeinden dem Herrn Christus «Psalmen, Hymnen und Lieder, wie sie der Geist eingibt» (Kol 3,16; Eph 5,19). Natürlich ist es schwierig, die hier verwendeten Gebetsweisen genau zu beschreiben. Die in Frage stehenden Psalmen sind anscheinend neue, für den besonderen Anlaß verfaßte Gesänge (1 Kor 14,26) nach Art jener psalmodischen Texte, wie sie vor (vgl. die Psalmen Salomos) und nach der Zerstörung des zweiten Tempels (die Pijjutim des Sabbats und der Feste) in den Synagogen reichlich gedichtet wurden.

Zum mindesten drei Züge charakterisieren das christlich Neue auf diesem Gebiet:

1. Eine intensive Christologisierung der damals geschaffenen Gebetstexte, wie man es noch in den Liedern der Offenbarung sieht (Offb 5,9; 14,3;15,3).

2. Der Verzicht sodann auf die herkömmlichen Gebete des Judentums zugunsten einer Aufwertung der Gebete «privater Natur». Offensichtlich wird das monotheistische Glaubensbekenntnis des *Schema Jisrael* (Dt 6,4), das von den Juden zwei- oder dreimal am Tage gebetet wird, nicht wieder aufgenommen; das gleiche gilt von den alten Elementen des *Schemone Esre* (die achtzehn Lobpreisungen). Ganz gewiß ist das synagogale Gebet par excellence, nämlich der Lobpreis («Gepriesen seist du, Herr, denn...» – gefolgt vom Rückerinnerungsmotiv), nicht vergessen; man erinnert daran sogar am Anfang und am Ende des Gemeinschaftsmahles (1 Kor 11,24); es wird aber doch durch bisher im Rahmen des Bittgebetes privaten oder häuslichen Charakters ausgestaltete Formeln abgelöst. Vollkommenes Beispiel dafür ist das Vaterunser. Außerdem betont Paulus die stets bedeutende Rolle des mit der Gabe des Sprachenredens, das heißt mit dem Charisma des Gebetes Beschenkten, unter der Bedingung freilich, daß er sich fortan in verständlicher Sprache ausdrückt; nun ist aber der «Sprachenredner» gerade der Fachmann für jene Lobpreisungen und Danksagungen (Eucharistien), auf die der «Nichtfachmann» unter den Gläubigen mit «Amen» antworten soll (1 Kor 14,16).

3. An letzter Stelle wollen wir nur an die Gebetshaltungen erinnern wie etwa das Niederknien und noch mehr die Proskynese oder Prosternation, die bisher dem Gott des Tempels vorbehalten waren (1 Kor 14,25). Für gewöhnlich betet der Jude ja stehend, auch wenn in gewissen Privatgebeten ein Sichniederwerfen nicht unbekannt ist (so bei Rabbi Akiba).

Das Mahl

Das christliche Mahl ist selbstverständlich jenes Ereignis, bei dem die oben erwähnte Christologisierung ihren Höhepunkt erreicht, indes doch fast alle Elemente dieses Mahles gewisse Analogien zu den jüdischen Praktiken des ersten nachchristlichen Jahrhunderts enthalten. Erinnern wir nur an das jüdische Mahl am Sabbat und an den Festen, an das Mahl der Essener mit seiner messianischen Prägung, und vor allem an das seltsame Mahl der Therapeuten Ägyptens, von dem Philon von Alexandrien in seiner *Vita contemplativa* spricht. Beim Ostermahl haben wir das einzigartige Beispiel eines jüdischen Mahles vor uns, das auch zum Ort biblischen Wortes und hymnischen Gesangs geworden ist. Es fällt nicht leicht, in wenigen Sätzen die Geschichte der ersten christlichen Mahlgemeinschaften in ihrer Bindung an die jüdische Überlieferung und in der äußersten Neuheit ihres Inhaltes zusammenzufassen. Dies aus mindestens zwei Gründen: Zunächst scheinen diese Mahlzeiten verschiedene jüdische Praktiken in einer einzigen gemeinschaftlichen Handlung zu vereinen; und dann zeigt sich die christliche Praxis selbst sehr spürbar verschieden von einer Gemeinde zur anderen.

Drei jüdische Praktiken sind ganz besonders betroffen:

1. Die großen Gastmähler mit Gästen, mit Segensspruch über das Brot und den Becher, am Sabbat und an den Festen oder anläßlich des in der jüdischen Diaspora üblichen Gemeinschaftsmahls (etwa, nach Flavius Josephus, die *syndeīpna* der römischen Judengemeinde).

2. Der an jeder jüdischen Synagoge eingerichtete Hilfsdienst unter der Leitung der Gemeindeobrigkeiten mit seiner täglichen Speisung armer Pilger und der Lebensmittelausteilung an die Witwen und Armen am Tag vor dem Sabbat.

3. Erinnern wir schließlich noch kurz an all das, was auf das Wort in den Synagogen am Sabbat Bezug hat, an die Lesungen, die Gesänge und homiletischen Ermahnungen; oder auch noch an die Unterweisung durch die Schriftgelehrten mit ihrem Nachdruck auf eine der Tora entsprechende Lebensführung.

Die Geschichte des christlichen Mahls in seiner ersten Zeit berührt unmittelbar die Beziehung zwischen diesen verschiedenen, entweder am selben Ort vereinten oder bald von neuem getrennten Praktiken. Die «Agapen» der Gemeinschaftshilfe lösen sich vom sogenannten eucharistischen Mahl, dies vielleicht schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts (ist das bereits der Fall in Jud 12?). Die liturgische Tradition scheint sich ungefähr zur Zeit des heiligen Justinus gefestigt zu haben. Schon ist die übliche Abfolge zu erkennen: Lesung des Evangeliums (die Memoiren der Apostel) und der Propheten, Homilie, Gebete und Gesten über Brot und Wein, gefolgt vom Amen (Apologie I §67). Eine ähnliche Abfolge findet sich in Apg 20,7–12. Wort und Brot werden hier, in dieser auf den Sabbat folgenden Nacht, zusammen genannt. Doch gehen wir noch einige Jahrzehnte weiter zurück, in eine Zeit, in der das Gefüge der drei oben genannten jüdischen, jetzt verchristlichten Praktiken schon fest erscheint. Die Entwicklung des griechischen Wortes *diakonía* selbst, das in christlichen Kreisen rasch «in Mode» kommt, zeigt es deutlich: der Ausdruck bedeutet zugleich den Dienst an diesem neuen Tisch, den Dienst der Gemeinschaftshilfe (also die Kollekte, die für uns zum Klingelbeutel geworden ist) und schließlich den Dienst des Wortes. Der in Apg 6,1–7 erwähnte tägliche Dienst *(diakonía)* der Sieben spiegelt diese enge Verbindung zwischen Mahl und Gemeinschaftshilfe wider, selbst wenn der betreffende Text schon eine gewisse, in der lukanischen Gemeinde bekannte Trennung von Tischdienst und Wortdienst merken läßt (Apg 6,4). Der Dienst des neuen Tisches und der brüderlichen Unterstützung war zu jener Zeit natürlich nicht auf bloße Worte und sogenannte eucharistische Gesten beschränkt, die gewöhnlich das Mahl einleiteten und beendeten. Allerdings mußten diese das «Abendmahl des Herrn» charakterisierenden Abgrenzungen erst noch korrekt festgelegt werden. Man hatte aufeinander zu warten (1 Kor 11,17–34).

Dieser Gemeinschaftsort par excellence gilt auch dem neuen Wort. Der Herr versammelt allezeit die Seinen; er hat den Vorsitz an seinem Tisch und spricht immer noch zu ihnen. Daher gewinnt das Tun der christlichen Propheten, das heißt der vom Herrn bevollmächtigten Wortführer, wesentliche Bedeutung sowohl in den palästinensischen Gemeinden (Apg 11,27; 15,32) als auch in der christlichen Diaspora. Wiederum eine große Neuheit, denn dieser der Vergangenheit Israels entnommenen prophetischen Rolle wird eine höhere Stelle eingeräumt als der Rolle der Schriftgelehrten, die bislang in der Synagoge dominierte. Unter den Charismen unterscheidet Paulus die sogenannten Geistesgaben, nämlich das Gebet und die Prophetie (vgl. 1 Kor 12–14).

Das Gebet ist hier genauer gesagt die Sprachenrede, jetzt mit der Auslegung verbunden, damit das an Gott gerichtete Gebet oder Wort auch zu einem von Menschen hörbaren Wort werde; und was die Prophetie betrifft, so ist sie mit dem Gemeinschaftscharisma der Unterscheidung vereint, denn das vom Propheten vorgetragene Wort Jesu soll auch ein Wort der Kirche sein, recht gesichtet und klargemacht. Der christliche Prophet spielt demnach eine wesentliche Rolle als Wortführer Jesu vor der versammelten Gemeinde oder als Sprecher des Wortes Gottes über Jesus durch das Dazwischentreten einer von nun an christianisierten heiligen Schrift. Durch den Propheten verwirklicht sich also jene erste Anamnese der Worte des Herrn von einst und jetzt, die in Bälde von den christlichen Schriftgelehrten zusammengestellt dann zu den «Memoiren der Apostel» (Justin) oder jenen in Röm 16,26 genannten «prophetischen Schriften» werden, die wahrscheinlich Teile des Evangeliums meinen.

Unnötig hinzuzufügen, daß sich das in Frage stehende Gedenken den Gemeinden entsprechend verschieden ausgestaltet, um endlich unter anderen in die vier kanonischen Evangelien einzumünden. Und jedesmal erklingt ein gemeinsames und zugleich unterschiedliches Verständnis dessen, der im Gemeinschaftsmahl als gegenwärtig bezeichnet und unermüdlich im Wort vergegenwärtigt wird. Zweifellos bestanden zwischen den Gemeinden noch bedeutende Unterschiede, die zuweilen so weit gingen, daß im innersten Kern des Mahles die Gegenwart des Kreuzes vergessen wurde; die Eucharistie der christlichen

Propheten der *Didache* spricht niemals von ihm! Man begreift so besser die heftige Reaktion des Apostels, der das Kreuz entschlossen und endgültig mitten in die Feier des Auferstandenen pflanzt: «Denn sooft ihr von diesem Brot eßt und aus diesem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt» (1 Kor 11,26). Diese meisterhafte Interpretation des christlichen Mahles in seinem Bezug auf die Vergangenheit des Gekreuzigten, auf die Gegenwart des Auferstandenen und auf die Zukunft des Herrn, der kommt, erfaßt schließlich alle christlichen liturgischen Riten. Das radikal Neue der christlichen Liturgie liegt hier und nirgendwo anders. Es geht über alle integrierten und entsprechend neu interpretierten jüdischen Praktiken, sogar über alle vom Apostel mehr oder weniger übernommene Kult- und Opfersprache (Röm 3,25; 12,1) hinaus.

Am Ende der ersten Liturgien erklang der laute Ruf der Christen: «Maránа tha!». Das heißt: Komm, Herr! Nicht: Herr, komm zurück! Sondern: Herr, komm, hol uns heim! (1 Kor 16,22; Offb 22,20; Didache 10,6; vgl. 1 Thess 4,13–17). Von daher ist der Christ immer der Wanderer, der das Pascha seiner Befreiung feiert. Sein liturgisches Tun erinnert ihn nicht nur an die Vergangenheit des Nazareners; es erfüllt ihn nicht allein mit der friedvollen Freude der geistlichen Gegenwart des Auferstandenen, verbunden mit dem Risiko, manchmal in irgendeine neue Magie zurückzufallen (1 Kor 10,1–13). Die christlichen Kulthandlungen, die Taufe wie das Gebet, das Mahl wie das Fasten (Mk 2,20), bleiben Verkündigung des Reiches Gottes in der Erwartung des kommenden Herrn. Sicher durchzogen die drei Dimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft teilweise bereits den Kult des Alten Bundes. Nun aber ist alles vollständig neu in der Dauer und Neuheit des menschgewordenen Wortes Gottes.

Bibliographie neuerer Veröffentlichungen

E. Käsemann, Gottesdienst im Alltag der Welt, in: W. Eltester (Hg.), Judentum, Urchristentum, Kirche (Berlin 1960) 165–171; ders. Paulinische Perspektiven (Tübingen 1969); S. Lyonnet, La nature du culte dans le Nouveau Testament, in: La Liturgie après Vatican II (Paris 1967) 357–384; ders. Le culte spirituel, Röm 12,1 f: Assemblées du Seigneur 53 (1970) 11–14; F. Hahn, Der urchristliche Gottesdienst (Stuttgart 1970); C. Perrot, Le repas du Seigneur: La Maison-Dieu 123 (1975) 29–46; E. Schuessler Fiorenza, Cultic Language in Qumran and in the New Testament: Catholic Biblical Quarterly 38 (1976) 159–177; G.W. Buchanan, Worship, Feasts and Ceremonies in the Early Jewish-Christian Church: New Testament Studies 26 (1979–80) 279–297; A. Beckwith u.a., Influences juives sur le culte chrétien (Abtei Keizersberg in Löwen 1981); H.J. Klauck, Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum: Münchener Theol. Zeitschr. 32 (1981) 1–15.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

CHARLES PERROT

1929 geboren. Priester der Diözese Moulins, Mittelfrankreich. Ab 1955 Professor am dortigen Priesterseminar. Ab 1960 Professor für orientalische Sprachen an den Katholischen Fakultäten von Lyon. Von 1969 an Lehrstuhl am Institut Catholique in Paris; gegenwärtig Professor für neutestamentliche Exegese (Paulusbriefe) und für Syrisch am Institut für orientalische Sprachen des Institut Catholique, außerdem Direktor am Priesterseminar «Les Carmes», Paris. Hauptsächliche Veröffentlichungen: La lecture de la Bible dans la synagoge. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes (Hildesheim 1973); Le Pseudo-Philon, Livre des Antiquités Bibliques (Sources Chrétiennes), unter Mitarbeit von P.-M. Bogaert (Le Cerf, Paris 1976); Introduction à la Bible, neue Ausg. III/2 (Apostelgeschichte) (Desclée, Paris 1976); Jésus et l'histoire (Desclée, Paris 1979). Zeitschriftenartikel: L'eucharistie comme fondement de l'identité chrétienne de l'Eglise dans le NT: La Maison-Dieu 137 (1979) 109–125; La descente aux enfers et la prédication aux morts, in: C. Perrot, Hg., Etudes sur la première Lettre de Pierre (Cerf, Paris 1980) 231–246; L'Assemblée de Jérusalem: Recherches de Science Religieuse 69 (1981) 195–208; Un prophète comme l'un des Prophètes (Mk 6,15): Mélanges Henri Cazelles (Desclée, Paris 1981) 417–423. Anschrift: Les Carmes, 21 rue d'Assas, F–75270 Paris Cedex 06, Frankreich.

Joseph Gelineau

Tradition, Kreation, Kultur

Die liturgische Feier ist ein symbolisches Geschehen. Sie ist als solches unteilbar und verleiht jedem seiner Teile Bedeutung. Keines der Elemente, sei es hörbar, sichtbar oder expressiver Natur, besteht unabhängig von den anderen. Wenn also ein rituelles Element sich wandelt, kann das eine Veränderung der Bedeutung der gesamten Feier nach sich ziehen.

Begründet wird diese einleitende Bemerkung durch die Art und Weise unserer folgenden Überlegung. Die wissenschaftliche Erkenntnis, die für gewöhnlich das Denken beherrscht, ist ja bekanntlich kumulativ: Moderne Mathematik oder eine neue Fremdsprache läßt sich erlernen, ohne daß deswegen die klassische Mathematik oder die eigene Muttersprache vergessen werden müßte. Man kann zum Nachdenken und Handeln das begriffliche Instrumentar wechseln und das passendste benützen. Im Bereich der Symbolik verhält es sich nicht so. Man verändere drei Noten in einer Melodie oder eine Farbe in einem Gemälde, und schon ist das ganze Werk ein anderes geworden. Dem künstlerischen Geschmack entsprechend wird man es als «entstellt» oder «verjüngt» bezeichnen. Man gehe ins Ausland und lebe dort nach anderen Höflichkeitsformen, anderen Essensgewohnheiten und Freizeitbeschäftigungen; kommt man in die Heimat zurück, wird man die hiesigen Sitten, die heimatliche Küche und Kunst nicht mehr auf dieselbe Weise erfahren wie zuvor. Man verändere einen Ritus in der Sonntagsmesse, und schon heißt es: «Man ändert die Religion!»

Als man auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Liturgie erneuerte, geschah es in der Absicht, den römischen Ritus zu reformieren. Es wurden in der überkommenen Form unveränderliche und veränderliche Elemente unterschieden. Man ging dann so vor, als seien diese letzteren, also Sprache, Musik und Körperhaltungen, auswechselbare Teile im allgemeinen Rahmen und in den überlieferten Strukturen des römischen Ritus. Doch wenn diesem zum Beispiel die lateinische Sprache entzogen wird, besteht er dann noch in seinem symbolischen Sein?

Wir stellen eineinhalb Jahrzehnte nach der Konzilsreform ziemlich unterschiedliche Erscheinungen fest. Bald sieht man unter den neuen Riten eine vorkonziliare Gesinnung weiterleben; man hält die erneuerten Riten für eine bloße Verschönerung des Althergebrachten. Bald handelt es sich im Rahmen der durch die Reform erstellten Ritualprogramme bereits um eine andere, tatsächlich gelebte Liturgie. Eine wirkliche Erneuerung ist geschehen. In den meisten Fällen aber ist man Zeuge eines «Zusammenkleisterns» verschiedener Elemente, ohne daß der Eindruck entsteht, es sei eine wirkliche Neuschöpfung der liturgischen Feier zustandegekommen.

Solche Beobachtungen zwingen zur folgenden Frage: Wenn der christliche Kult wie jedes andere symbolische Geschehen nur in einer bestimmten Kultur bestehen, sich entfalten und seine «religiösen» Wirkungen hervorbringen kann, wie wird er im Falle eines Kulturwandels seine Eigenart bewahren? Wie können die sich immer wieder wandelnden Gottesdienstgemeinden ein echtes Gedächtnis Jesu Christi feiern und dies zugleich in einer wahren Aktualisierung des Geistes des Evangeliums?

Stellen wir die Frage einmal anders: Wie kann man gegenwärtig unter Zuhilfenahme des konziliaren Liturgieprogramms die bloß oberflächliche Ausbesserung und Flickarbeit und auch den Zerfall wichtiger Elemente vermeiden und eine lebendige, also dem Evangelium entsprechende schöpferische, kulturoffene und kulturschaffende Praxis fördern? Eine immense Frage. Wir versuchen aus noch weiter Ferne eine Antwort.

Zu diesem Zweck untersuchen wir verschiedene Verständnisweisen der liturgischen Feier. Wir stellen besonders den Begriff «operatives Modell» in den Vordergrund, denn er scheint uns am besten geeignet, eine lebendige liturgische Praxis in die Wege zu leiten.

I. Anthropologische Grundstrukturen

Bekanntlich vollzieht sich jede symbolische Handlung in engem Bezug zum menschlichen Körper. Dieser aber steht wiederum im Kosmos. Für jeden Menschen bedeuten das Oben und das Unten, das Rechts und das Links, das Innen und das Außen seiner Leibverfassung angesichts des Wassers, der Erde, des Windes oder des Feuers «Bilder», die es ihm ermöglichen, die transexperimentale Welt, also Leben und Tod, Himmel und Hölle, Macht und Schwäche usw. zu sagen,

zu denken und zu tun. Auch die Liturgie ist vollständig aus solchen leiblich-kosmischen «Bildern» durchstrukturiert: Abstieg in das Taufwasser und Wiederaufstieg, gemeinsames Essen und Trinken im eucharistischen Mahl, Hören des Gotteswortes und Antwort darauf, Zusammenrufen-Zusammensein-Auseinandergehen der Gemeinde usw. Man kann sich niemals gänzlich von solchen «Bildern» losmachen. Sie gehen jeden Menschen an und haben etwas Universales an sich.

Doch läßt sich daraus nicht folgern, eine Taufe oder eine Eucharistie habe notwendigerweise denselben Sinn für jedermann. Tatsächlich besteht ja keine bildhafte Gestalt in Reinform. Sobald man sie erfassen kann, ist sie bereits in eine Kultur eingebettet. Diese selbst kann aber nun den Sinn der fundamentalsten anthropologischen Strukturen verdunkeln oder übersteigern oder sogar ins Gegenteil verkehren. Das eucharistische Brot galt für die Christen der westlichen Zivilisation lange Zeit hindurch nicht als etwas, das zuallererst zum Essen, sondern zur Anbetung bestimmt ist. Heute noch wäscht nach Ansicht vieler einer Kindertaufe beiwohnender Leute das Wasser die Erbsünde ab. Die wesentlichsten und tiefsten Sinnhaftigkeiten sind nicht notgedrungen die sichtbarsten. Und doch sucht jede Reform sie erneut ins Licht zu heben.

Zu einer christlichen Liturgie, einem Handeln im Sinne Christi, braucht es weitaus mehr als nur die anthropologischen Grundstrukturen. Wir werden weiter unten darauf zurückkommen. In Perioden tiefer kultureller Veränderungen wie der unsrigen, in Zeiten der Reform und Neugestaltung ist es aber sehr wichtig, diese Grundstrukturen deutlich zu machen. Zwei von ihnen, die das rechte Tun betreffen, scheinen uns ganz besonders festgehalten werden zu müssen.

1. Ist man veranlaßt, Verhaltensweisen und Auslegungen einer früheren Praxis (die Art und Weise, zusammen zu sein; mündliche Kommunikationsformen; Bezeugungen der Ehrfurcht usw.) in Frage zu stellen, so muß man beachten, daß nicht alles in gleicher Weise veränderbar ist. Es gibt «strukturierende» Verhaltensweisen bei der Zelebration, die man nicht umkrempeln kann, ohne zugleich den Kontakt mit dem Sinn zu verlieren. Um ein Beispiel anzuführen: die großen rituellen Einheiten (sich versammeln und feiern; hören und antworten; Nahrung bringen, teilen, essen und trinken) besitzen eine innere Logik, die beobachtet werden muß.

2. Wenn das rituelle Verhalten aufs neue schmiegsam wird, dann wird es zweifelsohne unabdingbar, daß die Autorität diese Verhaltensweisen vorschreibt und erklärt, damit sie angenommen und verstanden werden, falls nämlich keine Übereinstimmung in den bedeutsamen Formen zuwegekommt. So verhielt sich die kirchliche Autorität in der jüngsten Reform. Jeder Mystagoge aber weiß, daß vorschreiben und erklären nicht das Wichtigste sind. Das kommt erst später. Zuerst muß der in den konstitutiven Gesten der Sakramente eingesetzten Mächtigkeit Vertrauen entgegengebracht werden, und man darf sich nicht scheuen, sie in ihrer vollen Form zu wagen. So zum Beispiel, daß die (erwachsenen) Täuflinge tatsächlich untergetaucht werden und Röm 6 eine Chance hat, ihnen in seinem Sinn aufzugehen und sie auch selbst erleuchtet. Daß die Tischgenossen des eucharistischen Mahles wirklich das Brot und den Kelch unter sich teilen und so Joh 6 und Joh 13 anders verstehen. Daß jene, die gemeinsam beten, die Hände erheben, sich niederwerfen und auf diese Weise die Psalmen für sie wirkliches Wort werden. Daß der glaubende Mensch zunächst durch solches Tun also (neu) Wurzeln fasse. Hier beginnt die Einwurzelung des christlichen Kultes in eine Kultur. Einige Schritte konnten in diesem Sinne getan werden. Viel bleibt aber noch zu tun.

II. Konstitutive Elemente

Die christliche Liturgie hat aus all dem, was als Grundlage für eine symbolische Handlung dienen kann – Naturdinge, Kunstgegenstände, Geschichtsdokumente, menschliche Verhaltensweisen –, ihre Wahl getroffen. Sie hat gewisse Elemente bevorzugt, insbesondere jene, die sie als Erbe aus der biblischen Tradition und den synagogalen Gebräuchen empfangen hat. Sehr früh schon weisen die den Kult der Christen erwähnenden Schriftsteller auf konvergierende und bleibende Wirklichkeiten hin: «Sie versammeln sich am bestimmten Tag» – «Wir halten Lesungen (...) und wir beten» – «Man bringt Brot und Wein, und der Vorsitzende sagt Dank, so gut er kann» ... Auf diese Weise kristallisieren sich einige feste Gegebenheiten heraus und werden zu Elementen einer Tradition. Ist eine Reform fällig, eine Erneuerung, eine Einwurzelung in eine andere Kultur, so wird dies immer das eine Ziel im Auge haben: jene Elemente, die von der Kirche als Wesensbestandteile ihrer Liturgie

angesehen werden, vom Rost der Zeit zu befreien und ihnen neues Leben einzuhauchen. Man weiß zum Beispiel, daß sich der «Wortgottesdienst», wie man heute sagt, aus Lesungen, Gesängen und Gebeten zusammensetzt. Die Instruktion *Inter Oecumenici*, die die Grundlagen für die Liturgie des Stundengebetes festlegt, bemerkt, daß zu einem «Offizium» vier Dinge gehören: Psalmodie, Hymnus, Lesung und Gebet. Als die Eucharistiegebete für Kindergottesdienste vorbereitet wurden, fragte sich die mit der Prüfung der Vorschläge beauftragte Kommission: Welches sind die wesentlichen Elemente, die bei keinem eucharistischen Gebet fehlen dürfen?

Indessen machen selbst die wesentlichen und konstitutiven Elemente noch keine Liturgie aus. Es bleibt noch zu entscheiden, welche Bedeutung man jedem zumißt, in welcher Reihenfolge sie zu geschehen haben und wie man sie ins Werk setzt.

Andererseits kann keine komplexe symbolische Handlung, wie es die Liturgie ist, einzig und allein vom Wesentlichen her funktionieren. Immer gibt es noch «andere Dinge», die zu ihrer Bedeutsamkeit vonnöten sind. Es ist ein wenig so wie bei einem Satz: Man hat nicht nur Hauptwörter und Zeitwörter, sondern auch Verbindungspartikeln, Endungen, Beugungen, Redundanz, von denen letzten Endes der Sinn abhängt. Übrigens zeigt die Geschichte die ständige Neigung der Liturgie, die Wesenselemente verkümmern zu lassen (man vergleiche dazu den in allen Riten auf einen einzigen Vers zusammengeschrumpften Antiphonalpsalm oder das mit Gesängen überwucherte eucharistische Hochgebet), um nachträgliche, jüngere, aber als ausdrucksstärker erachtete Elemente zu bevorzugen.

Die Reformatoren gehen zu allen Zeiten auf gleiche Weise vor: Sie kehren zum Wesentlichen zurück und reinigen es von anachronistischen Auswüchsen. Sie dürfen aber nie vergessen, daß diese wesentlichen Elemente nur im Maße ihrer Einwurzelung in die gegenwärtige Kultur symbolischen Wert haben und verständliche Sprache nur durch ihre Verflechtung mit den tausend Fäden werden, die das Gewebe einer Kultur bilden. Sonst bleiben sie für die eucharistische Feier unbrauchbare «Dinge» oder «Begriffe».

III. Rituelle Programme

Die Frage nach dem Ursprung eines Ritus oder einer Liturgie kann nicht beantwortet werden. Nur aufeinanderfolgende Zustände sind faßbar, die immer die Umformung eines jeweils vorhergehenden Zustandes sind. Wir kennen sie durch Beschreibungen wie: «An dem bestimmten Tag versammelt man sich an dem bestimmten Ort in der bestimmten Ordnung. Eine bestimmte Person vollzieht eine bestimmte Handlung. Man liest eine bestimmte biblische Lesung. Man singt ein bestimmtes Lied. Man spricht ein bestimmtes Gebet.» Daraus entstanden die *Typika*, die *Ordines*, dann die Meßbücher, die Breviere, die Ritualien. Im Anfang ging es häufig darum, die eine oder andere berühmte Liturgie, die man nachahmen wollte, bekannt zu machen (zum Beispiel den Armeniern oder den Georgiern die Liturgie von Jerusalem; den Franken die römische Liturgie). Da aber jeder Ritus die Tendenz hat, sich zu verfestigen, wurden diese Liturgieformen mehr und mehr zur Vorschrift, so sehr, daß sich die römische Liturgie vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil selbst als jene definierte, die «in den genehmigten Büchern vorgeschrieben» ist.

Das soeben erwähnte Konzil hat daran erinnert, daß die Liturgie das ganz eigene Tun der betenden Kirche ist und nicht eine bloße Sammlung von Rubriken. Doch als die konziliare Bewegung daran ging, ihre Reformideen in Anwendung zu bringen, sah sie sich in der geltenden westlichen Liturgieauffassung verfangen, in einer Gesamtheit von Riten, die der universellen Kirche (der römischen!) in allen Einzelheiten und mit der Auflage *ne varietur* vorgeschrieben war. Unter diesen Bedingungen gab es kein anderes Mittel, als neue Bücher und neue Rubriken zu verfassen. So sollte man also zum ersten Mal in der Geschichte liturgische Feiern von einem Ritualprogramm her gestalten? Bisher hatte ja jedes rituelle Programm darin bestanden, in einer bestimmten menschlichen Gruppe bestehende, als gut oder normativ, ja sogar verpflichtend anerkannte Gebräuche zu beschreiben oder zu kodifizieren. Die Feier war aus dem Brauch und der Praxis von Glaubensgemeinden erwachsen. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil scheint die Liturgie von oben herunter diktiert zu werden, durch Bücher, die aus den Händen von Fachleuten stammen und sich im wesentlichen aus Ritualvorschriften zusammensetzen.

Gewiß – und das ist zum Teil neu – erklären die «Allgemeinen Einleitungen» oder «Praenotanda» den spirituellen Sinn und die pastorale Tragweite der neuen Riten. Aber genügt das zur Gestaltung einer lebendigen Liturgie? Liturgi-

sche Feier ist doch etwas sehr viel anderes als die Ausführung eines Ritualprogramms. Man wird sich dessen sehr schnell bewußt bei gewissen Liturgien, wo alles trotz einer korrekten und ehrfürchtigen Ausführung der Riten, trotz einem offensichtlichen pastoralen Eifer, trotz würdigen Gesängen und einer guten Homilie doch kalt und langweilig bleibt, ohne fühlbare Anteilnahme des Volkes, so daß zahlreiche Gläubige sagen: «Es ist nicht mehr wie früher.»

Glücklicherweise fielen die Bücher des Zweiten Vatikanums nicht in eine liturgische Wüste. Überall bestand bereits eine liturgische Praxis. Dort, wo Gebet und Leben war und man es verstand, nicht zu zerstören, sondern zu verwandeln, dort auch, wo die Liturgie zwar dahinschlummerte, aber doch bei dieser Gelegenheit aufgeweckt werden konnte, an diesen Orten also hat man weiterhin wirklich «gefeiert». Aber das Programm allein hätte hier nicht genügt. Es ist nur eines der liturgischen Elemente und gar nicht immer das wichtigste.

IV. Operative Modelle

Feier, Fest, Zeremonie – als gemeinsames symbolisches Tun – gibt es dann, wenn die feiernde Gruppe eine gewisse Rolle spielt und die Spielregeln genügend kennt, so daß sie an der Sache Interesse findet und Sinn entdeckt und dies auf Dauer, falls es sich bei dieser Feier um eine feste Einsetzung handelt. Die Frage ist nun: Was braucht es, damit das Spiel ablaufe und gelinge?

1. Vorfragen

Zuerst dürfen die «Spielregeln» weder zu lax noch zu strikt sein. Wir wollen zwei Fälle zu lockeren und zwei Fälle zu genauen Funktionierens anführen.

Zur Zeit des auf das Zweite Vatikanische Konzil folgenden rituellen Tauwetters blühte eine gewisse Ideologie der «Spontaneität» und der «Kreativität» auf. Als Gegenwirkung gegen den vorausgegangenen Fixismus und Rubrizismus forderte man in der Liturgie einen Raum für freien Ausdruck: kein festes Programm mehr, keine vorfabrizierten Formeln. Sicher können in bestimmten Fällen sehr homogene Gruppen an Ort und Stelle ihre Spielregeln selbst erfinden, mindestens bis zu einem gewissen Punkt. In einer jedem Gläubigen guten Willens offenen Gemeinschaft jedoch, wie das normalerweise im Sonntagsgottesdienst der Fall ist, muß jeder regelmäßige Teilnehmer wissen, was ihn erwartet, soll er sich nicht vom «Spiel» ausgeschlossen fühlen. Im übrigen konnte man oft die Beobachtung machen, daß die unmittelbare Spontaneität meistens oberflächlich blieb. Die echte Spontaneität wird aus einer langen Vertrautheit geboren. Schließlich öffnet die sogenannte Kreativität dem Abklatsch und der Banalität Tür und Tor. Als Kunst lebt der Ritus von Strenge und stirbt an Leichtigkeit.

Ein zu lasches Spiel kann auch aus einem Mangel an kultureller Integration der Teilnehmenden in bezug auf den Ritus oder umgekehrt – und das läuft auf dasselbe hinaus – aus einem Mangel an Entsprechung des Ritus gegenüber der Kultur der Teilnehmer entstehen. Handelt es sich um Einzelpersonen, so muß man zuweilen mit einer normalen Einführungsdauer rechnen. Wenn aber die Zeremonien für eine versammelte Gemeinde leer laufen, nicht in ihr Leben greifen, weil die Riten in ihrer Symbolik nicht mehr das wirkliche Dasein der Teilnehmenden widerspiegeln, dann wird die Sache zum Problem. Eben diese Frage hat sich die pastorale Liturgiebewegung unseres Jahrhunderts gestellt. Während nämlich die Regeln für die Kultdiener äußerst strikt waren, blieben sie für die Gläubigen ohne jede feste Auswirkung, so daß diese wenig «im Spiel» waren. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Sorge um die aktive Teilnahme der Gläubigen versucht, auf diese Frage zu antworten, und zwar im Rahmen dessen, was man als die heutige Kultur der Christen der westlichen Welt verstand. Für andere Kulturen öffnete sich die Tür nur einen Spalt weit. Die dazu vorgesehenen Möglichkeiten sind aber noch kaum in Anwendung gekommen.

Andererseits können die Regeln so strikt sein, daß den ausführenden Kräften der Feier zu einer lebendigen Gestaltung kein genügend großer Freiheitsraum zur Verfügung steht; höchstens einige Teilnehmer sind in der Lage, die vorgesehene Rolle wirklich zu spielen, was dann in der versammelten Gottesdienstgemeinde ein Gefühl des Unbehagens hinterläßt.

Es ist noch nicht lange her, da waren in der römischen Liturgie die Kultdiener bloße Ausführende des rituellen Programms ohne jede Freiheit der Anpassung. Solange man von den Gläubigen weder Verständnis noch Teilnahme verlangte, bestand tatsächlich nicht der geringste

Grund, die Riten zu ändern. Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Ritenprogramm «an die Notwendigkeiten unserer Zeit» angepaßt, um eben diese Teilnahme der Gläubigen zu erlangen. So wird den Kultdienern eine gewisse freie Wahl überlassen, um den Gottesdienst besser an die Bedürfnisse der versammelten Gemeinde angleichen zu können. Nach den allgemeinen Rechtsbegriffen aber und im Blick auf die Erfahrung bleibt dieser Freiheitsraum äußerst eng und ganz und gar ungenügend.

Dem Ausführungszwang und dem rituellen Konformismus, die auf den Kultdienern lasten, entspricht auf Seiten der versammelten Gemeinde ein ganz anderer Druck. Erinnern wir uns daran, wie außerordentlich «gastfreundlich» die lateinisch gefeierte römische Liturgie der letzten Jahrhunderte gewesen war. Man verlangte von denen, die einer Messe beiwohnten, nichts anderes als nur dazusein. Man forderte von ihnen weder ein Verständnis der Texte und Symbole noch einen Erweis ihrer Zustimmung, noch eine Teilnahme an den gewöhnlichen Riten. Die jüngste Reform bezweckt die volle, aktive, bewußte und fruchtbare Mitwirkung der größtmöglichen Zahl der Anwesenden an der ganzen Gottesdienstfeier; darum hat diese Reform die Forderungen der Liturgie betont: übersetztes, verkündetes (durch Lautsprecher verstärktes) und erklärtes Wort; von jedem Gläubigen gesprochenes Glaubensbekenntnis der Kirche; Gebete in den heute drängenden Anliegen, oft «engagiert»; Teilnahme am Gesang, der alle Musikstile zuläßt, angefangen vom altertümlichsten bis zum modernsten; selbstverständliche Teilnahme an der Kommunion während der Eucharistiefeier. Das Programm ist großartig. Wer sollte sich nicht darüber freuen! Es setzt aber fromme und eifrige Gläubige voraus. In Wirklichkeit sind aber in unseren Gottesdienstversammlungen nicht alle bereit, dieses Spiel mitzumachen. Und wenn sie es nicht vermögen, fühlen sie sich zuweilen an den Rand gedrängt, ja sogar abgeschoben...

2. Die Frage

So ist also die Frage diese: Gibt es einen Ablauf der gottesdienstlichen Feier, der die wesentliche Treue zur Tradition mit der notwendigen Anpassung an die gegenwärtige Lage, an die hier und jetzt versammelte Gemeinde und deren reale Kultur miteinander versöhnt, einen Ablauf, der zur gleichen Zeit den Besten die Chance bietet, so tief wie möglich in das gefeierte Geheimnis einzudringen, und dabei keinen der ganz Hilflosen, der Ungebildeten, schlecht Integrierten vergißt, sondern gerade sie bei der Hand nimmt und auf den Wetg führt? Ist es unausbleiblich, entweder in verkrampfte Rubrikenobödienz und ideologische Starre oder in bloße Phantasterei und Spontaneitätsfimmel zu verfallen?

Eine Reflexion über das, was einen Gottesdienst zu einem «gelungenen Gottesdienst» macht, findet in den gesellschaftlichen Praktiken des Festes, der Kunst und des Kultes zahlreiche Bezugspunkte. Zwischen der reinen Improvisation mit ihrem Risiko eines Mißerfolgs oder bloßer Oberflächlichkeit und einer durchgehenden Programmierung mit ihrem Risiko der Kälte und Langeweile besteht die Möglichkeit, das alte Spiel neu aufzuführen – ein «re-jeu», wie die Franzosen sagen. Es ist reich an Erinnerung, aber offen für die Gabe des Augenblicks. Es ist festverwurzelt im wesentlichen Verhalten, aber frei in seinem eigenen Können. Dieses «Wieder-Spiel» ist traditionell und modern erneuernd zugleich; es verlangt von den Personen, die in der gottesdienstlichen Feier die Hauptrollen innehaben, lediglich die Beherrschung der Technik dessen, was wir hier «operatives Modell» nennen, als praktisches gesellschaftliches Können.

3. Beispiele

Zitieren wir einige unterschiedliche Beispiele, um dieses operative Modell in den Griff zu bekommen.

Die koptische Liturgie kann an einem Festtag drei Stunden dauern, eine Stunde oder weniger an gewöhnlichen Tagen. In beiden Fällen handelt es sich um die nämliche Liturgie, und die gewöhnlich zugegen sind, folgen ihr mühelos. Durch melismatische oder eher syllabische Gesänge, mehr oder weniger feierliche Prozessionen, längere oder kürzere Litaneien, *sub secreto* rezitierte oder ganz ausgelassene Gebete usw. kann der Gottesdienst verlängert oder verkürzt werden. Er ist dann auch mehr oder weniger feierlich.

Dem Sänger der orientalischen Kirche, der etwa einen Tropos vorzutragen hat, stehen zu dem vor ihm liegenden Text eine oder mehrere Melodien als Modell zur Verfügung., die er dem Text anpaßt. Wie bei allen Sängern der mündlichen Überlieferung trägt man sehr wohl den einen oder anderen schon bekannten Gesang vor;

niemals aber gibt es zwei genau gleichlautende Ausführungen; jeder Gesang bleibt einmalig.

Die Bildhauer der Kapitelle in den Kathedralen schufen nach traditionellen «Modellen». Es sind dieselben Szenen, nach demselben Ausführungs- und Auslegungskanon geschaffen. Aber es entsteht keine «Kopie». Jeder Künstler paßt sich den Umständen an und bewahrt seine persönliche Eigenart.

Auch der Geschichtenerzähler liefert uns ein interessantes Beispiel. Oft kennen seine Zuhörer bereits seine Geschichten im voraus. Woher kommt dann das Interesse, sie noch einmal zu hören? Denn der Erzähler ändert weder die Geschichte noch die Abfolge der Episoden noch die von allen mit Spannung erwarteten entscheidenden Stellen, noch gewisse unantastbare Ausdrücke. Und dennoch erzählt er nie zweimal die ganz gleiche Geschichte. Das Interesse der Zuhörer wird ständig wachgehalten.

Ein für uns besonders aufschlußreicher Fall ist das öffentliche Gebet im Synagogengottesdienst nach der Überlieferung der Väter. Im Augenblick der sabbatlichen «Segnungen» ist es dem Vorsteher untersagt, das Gebet in der Buchrolle zu «lesen». Er muß mit einer kurzen Stille beginnen, während welcher die Anwesenden für sich das Gebet «in ihrem Herzen» sagen. Unterdessen soll er über die Weise nachsinnen, wie er das Gebet «sagen» wird. Er wird also ein überkommenes Gebet sprechen, das alle bereits auswendig kennen. Aber es wird immer sein, als entstünde es hier und jetzt.

4. Der Begriff

Demnach erscheint uns das operative Modell als ein der feiernden Gruppe vertrautes, von den Teilnehmern schon innerlich erfaßtes und von den Kultdienern genügend beherrschtes Geschehen. Es verleiht der feiernden Gruppe die nötige Sicherheit, denn Spiel und Regeln sind ihr geläufig. Es lähmt aber nicht die Handlung. Alles, was geschieht, geschieht gleichsam natürlich und ursprünglich. Hier kann die Liturgie Gedenken und Neuheit in einem werden.

Das operative Modell ist sozusagen die für eine bestimmte Gruppe von Menschen gültige Konkretisierung einer Zeit, einer Gegend und der Art und Weise, wie die christlichen Ortsgemeinden den christlichen Gottesdienst feiern. Historisch entspricht das ziemlich gut dem, was die Liturgiker einen «Ritus» nennen. Was ist denn der ostsyrische, der byzantinische oder der römische Ritus anderes als verschiedene Gestaltungen, die die Liturgie bei ihrer Einwurzelung in eine bestimmte Gegend und eine bestimmte Zeit angenommen und übernommen hat? Kein lebendiger Ritus beschränkt sich auf die Beschreibung seines rituellen Programms. Um ihn gut zu kennen, muß man ihn mit der Gruppe leben.

5. Anwendungen

Das operative Modell läßt sich entweder auf den gesamten Gottesdienst oder auf dessen große Einheiten anwenden, als da sind: Eingangsriten, Wortgottesdienst, eucharistisches Mahl; aber auch auf besondere Riten wie etwa einen Gesang oder ein Gebet ist dieses operative Modell anwendbar. Es gestattet festliche Größe und alltägliche schlichte Feier, etwas, das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil schwierig und selten geworden ist, denn das rituelle Programm beherrscht alles.

Unter den gesungenen Riten erfordern alle jene, bei denen es besonders auf den Gesang ankommt, von Natur aus die Technik des operativen Modells. Das «niedergeschriebene» musikalische Werk wird rasch zum schmückenden Beiwerk oder zum Musikstück, wenn es sich um Präfationen, Psalmodien und Gebetsintentionen handelt – Handlungen, die gewöhnlich den Solisten unter den Kultdienern übertragen werden. Das musikalische Werk läuft vor allem Gefahr, für den Kirchensänger selbst und auch seine Zuhörer das «sprechende» Wort zum Schweigen zu bringen. Auf diesem Gebiet ist in unseren westlichen Kulturen fast alles neu zu schaffen. Glücklicherweise werden diese Techniken in anderen Gegenden wie etwa in Afrika für gewöhnlich noch angewandt.

Hinsichtlich der Gebete des Zelebranten, insbesondere was das eucharistische Hochgebet betrifft, wäre die Praxis des Modells sicher die einzige Art und Weise, diese Höhepunkte hier und jetzt zum Gebet der Kirche zu erheben. Dieses Gebet der Kirche kann ihrem Wesen nach nicht eine «Lesung» sein, etwa wie man die heilige Schrift, dieses Dokument der Geschichte, liest. Es ist vielmehr ein gegenwärtiges Tun der Kirche. Es ist auch Gedenken und universales Bekenntnis des Glaubens. Es muß also Überlieferung und Neuerung in seinem Geschehen selbst miteinander versöhnen – wie es zweifellos

in dem geschah, was man in der Kirche der ersten Jahrhunderte «Improvisation» nannte.

Endlich erlaubt das operative Modell auch wenig begabten Kultdienern zu amtieren, ohne daß deswegen die liturgische Feier in Mitleidenschaft gezogen wird. Zu oft hängen seit dem Zweiten Vatikanum Gelingen oder Mißlingen einer Feier von den persönlichen Fähigkeiten oder dem Versagen des Zelebranten ab. Es ist nicht die Aufgabe der Amtierenden, den Ritus sozusagen gewaltsam zur Durchführung zu bringen; der Ritus selbst als gemeinsames Verhalten ist es, der den gewöhnlichen Mitgliedern der Gemeinschaft ermöglichen müßte, in eben dieser Gemeinschaft gut und recht die verschiedenen Rollen zu erfüllen.

6. Überlegungen

Das Modell «Römischer Ritus» existiert nicht mehr (außer in Spuren). In jedem Kulturraum haben nun die feiernden christlichen Gemeinden das Wiederaufleben von operativen Modellen zu begünstigen, auf die ein ungezwungener, lebendiger und geglückter Gottesdienst angewiesen ist. Es wird dazu viel Zeit und Geduld brauchen. Denn niemand schafft oder erfindet ein Modell. Es überträgt sich durch die Praxis. Aber es entwickelt sich unablässig unter verschiedenen, manchmal gegensätzlichen Einflüssen: wirksam sind da milieubestimmter, weltlicher Geschmack oder Rückkehr zu den Quellen, Prestige einer Hauptkirche, Einfluß einer Persönlichkeit, Begegnung mit anderen Kulturen und anderer Spiritualität oder im Gegenteil Abkapselung und Rückgang aus Mangel an Austausch und Lebenskraft. Eine gesunde Praxis erzeugt normalerweise ihre eigene Einwurzelung in die betreffende Kultur. So wird man also auf den *sensus fidelium* vertrauen dürfen, denn in ihm arbeitet der Heilige Geist und wirkt in einem jeden das Beten und Feiern im Namen Jesu.

V. Der Stil

Das tatsächlich bestehende operative Modell ermöglicht der einen und selben Liturgie eine große Vielfalt von Zelebrationsstilen. Die *missa cantata* des römischen Ritus meiner Kindheit war genau die gleiche in meiner heimatlichen Dorfpfarrkirche, in der nahegelegenen Abtei Solesmes und in der Kathedrale von Angers. An jedem dieser Orte aber war der Stil dieser Liturgie ein anderer: Die versammelte Gemeinde, die Gesänge, die Zeremonien hatten ihr je eigenes Gepräge.

Wenn sich eine Gemeinde die gottesdienstliche Feier wahrhaft zu eigen machen will, wenn sie sich mit ihr gleichsam kleiden, sie wie ein Zuhause bewohnen will, dann ist es normal, daß sie ihr ihren eigenen Stil aufprägt und ihr eigenes Gesicht verleiht. Dann erst bekommt die gottesdienstliche Feier einen Geschmack wie Wein, der auf der eigenen Erde wuchs, wie eine heimatliche Mundart, wie die bodenständige Kunst – und dies sowohl für die Ortsansässigen als auch für die Auswärtigen.

Zum Glück relativiert jetzt die Möglichkeit, der Feier dank des operativen Modells Stil zu verleihen und sie den Umständen entsprechend zu variieren, das ungestüme Bedürfnis nach ständigem Ändern und Erneuern der Gebetsformeln, der Liedersammlungen und sogar der Ritenprogramme, wie das an verschiedenen Orten wütet. Dieses Bedürfnis entstand zur selben Zeit wie die Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils, nicht allein aus Reaktion gegen die frühere Verhärtung, sondern auch infolge einer ziemlich verbreiteten Herabwürdigung der Liturgie auf die Ebene des Banalen. Von dem Zeitpunkt an, da alle Anstrengungen auf die Einführung eines grundsätzlich für alle Welt und alle Tage des Jahres gültigen, uniformen Ritualprogramms zielen, schafft man eine Liturgie nach dem Bild und Gleichnis unserer Industriegesellschaft, die standardisierte und der angeblichen Massenkultur angepaßte konforme Dinge produziert. So erfährt man dann an Stelle des Lebens, wie es das operative Modell ermöglicht, und der Freude an einem wahren Stil eine rasche Abnützung derselben, immer wiederkehrenden rituellen Elemente, und man wünscht sie zu ändern. Man verfängt sich so in der ruhelosen Hetze einer «Verbrauchsliturgie».

Ein wahrer Stil bringt uns in Erinnerung, daß jede fühlbare Schönheit individuell ist und einzigartig. Übrigens entspricht die Vereinzelung der Inkarnation; sie ist es ja, die sich unter dem Regime der Zeichen in den liturgischen Mysterien fortsetzt.

VI. Die Ausführung

Ein Musikwerk hat nur dann Dasein, wenn es zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort, durch bestimmte Interpreten und für bestimmte Zuhörer in einer Klanggestalt aufgeführt wird, die einmalig bleibt; so verhält es sich auch

mit der liturgischen Feier. Immer ist sie das einmalige Ereignis eines bestimmten Tages für eine bestimmte Gemeinde an einem bestimmten Ort mit bestimmten Gesängen, einem bestimmten Prediger, in einem bestimmten gesellschaftlich-geschichtlichen Kontext (Frieden oder Krieg, in Spannung oder Harmonie lebendes Volk, gewöhnlicher Sonntag oder Fest). Von diesem Gottesdienst wird es heißen: «Es war wunderbar!» oder auch: «Es war zum Davonlaufen!», oder man wird überhaupt nichts sagen.

Es stimmt, nicht die Programmierung, sondern der *kairos* der Feier schafft sehr oft die tiefste Wirkung der rituellen Symbole. Sie quellen hier aus dem Sinn und zugleich aus dem weckenden Anruf. Ein Wort, eine Melodie, eine Stille, ein gewisser Akzent in der Stimme, ein Sonnenstrahl auf der Wand «gibt das Zeichen»: die versammelte Gemeinde hat die «Stimmung» erfaßt, oder Einzelne wurden von einer «Gnade» berührt.

Ein solcher Hinweis auf die Wichtigkeit der Ausführung mag banal erscheinen. Ist das alles nicht selbstverständlich? Aber zu oft geschieht es doch, daß der Liturgie eines Ortes oder eines Landes, der man einmal beiwohnte, das Etikett gut oder schlecht angehängt wird einfach deswegen, weil sie an diesem Tag ganz besonders gut glückte oder ganz einfach mißlang. Die verschiedenen aktiven Helfer und Vorsteher dürfen auch nicht vergessen – das ist ein wichtiger Punkt in der Sache –, daß im Bereich der Mitteilung die Ausführung die erste Stelle einnimmt, denn schlecht dargeboten ist auch das schönste Kirchenlied wertlos; der schlichteste Gesang, bei dem alle aufs beste beten, überragt jedes andere Singen (was nicht immer notwendig die Meinung des Musikers sein muß).

Letzten Endes erinnert uns die Hinfälligkeit aller Liturgie und der zeitbedingte Charakter jeder aufs neue und notwendig sich wieder auflösenden Versammlung daran, daß nach dem «jetzt schon» des gefeierten Geheimnisses das «noch nicht» des erhofften Mysteriums kommt. Der eschatologischen Eigenart jeder Liturgie entspricht die Hinfälligkeit und Unvollkommenheit aller unserer Feiern.

Schlußbemerkung

Die rechte liturgische Praxis bemüht sich, in der gottesdienstlichen Handlung die von uns erwähnten verschiedenen Gesichtspunkte zusammenzuhalten: strukturmächtige anthropologische Gestaltungen, grundlegende Wesenselemente, institutionell gefestigtes rituelles Programm, freies Spiel operativer Modelle, farbenreiche Stile und sinnvolle Ausführung.

Aber die für die Liturgie Verantwortlichen haben über die Zelebration selbst nur eine begrenzte Macht. Symbole lassen sich nicht manipulieren, als würde jeder Ritus seine bestimmten Wirkungen hervorbringen. Im Bereich der Symbolik – Ort des Schöpferischen und wahrer Geschichte – bleiben die echten Wirkungen weithin unvorhersehbar und unkontrollierbar. Die Aufgabe des Liturgen und Seelenhirten ist es zunächst, mit Kraft und Größe die Zeichen zu setzen und dann die Hindernisse zu beseitigen, die den Zugang zum Sinn blockieren und eine eigene freie Stellungnahme, dem Gläubigen also die freie und selbständige Stellung im gesamten Geschehen erschweren.

Unter den üblichen Hindernissen, die noch zu überwinden sind, nennen wir drei: erstens die Passivität von Gottesdienstgemeinden, die noch nicht fassen konnten, daß die liturgische Feier die ihre ist und nicht das Erbteil einiger Kultdiener; zweitens das Gewicht der Autorität, die fortfährt, das Ritualprogramm zu verabsolutieren, und dies so sehr, daß es den Gottesdienstversammlungen schwer fällt, operative Modelle zu entwickeln und ihren eigenen Stil zu finden; drittens der Eifer der Liturgisten, die sich anmaßen, die liturgische Praxis in ihre eigene Idee davon – die übrigens stets zu klein ist – einzusperren.

Gott sei Dank kann man sagen, daß überall dort, wo man in Wahrheit Gottesdienst zu feiern wagt, die Tradition lebt, die Einwurzelung in die Kultur geschieht und sich die jeder Liturgie ganz eigene und wesentliche Kreation vollzieht: die Ankunft der neuen Welt in dem auferstandenen Christus für und durch die versammelten Gläubigen.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JOSEPH GELINEAU

1920 geboren. Jesuit. Zur Zeit Pfarrer von fünf Landgemeinden im Pariser Großraum. Arbeitet seit dreißig Jahren für die liturgische Erneuerung als Komponist, Professor (Institut Catholique, Paris), Schriftsteller (Artikel und Bücher), Mitarbeiter beim römischen Consilium und dem Centre National de Pastoral liturgique français für die nachkonziliare Reformarbeit, Mitbegründer von Universa Laus (Internationale Forschungsgruppe für Gesang und Musik in der Liturgie). Anschrift: 43, Rue G. Villette-Ecuelles, F–77250 Moret sur Loing, Frankreich.

Mary Collins

Hindernisse für die Kreativität in der Liturgie

Eine jede Behauptung, die besagt, daß Kreativität ein zentraler Wert für die römische Liturgie ist, macht es für uns erforderlich, über die Bezeichnungen hinauszugehen, mit denen die römisch-katholische Kirche gegenwärtig ihre eigene liturgische Tradition beschreibt. Der Text der Konzilskonstitution über die Heilige Liturgie liefert nur wenige offensichtliche Anhaltspunkte für das Element der Neuheit, welches im Zentrum der theoretischen Analyse von Kreativität im 20. Jahrhundert steht. Das Konzilsdokument autorisiert tatsächlich eine Reihe von umformenden Eingriffen, die die Liturgie betreffen: erneuern, wiederherstellen, wiedereinsetzen, zurückkehren, verbessern, berichtigen, ändern, anpassen, abschaffen, beiseitelegen, unterdrücken, ja sogar einführen und produzieren. Aber eben diese Autorisierung von solchen Eingriffen bestätigte nicht einfach nur das Faktum, daß eine gut etablierte Tradition eines allgemeinen Gottesdienstes besteht, sondern auch die Tatsache, daß die institutionelle Autorität die Verantwortung trägt, diese zu hüten. Es überrascht nicht, daß die offizielle Erklärung zu Neuerungen eine Vorsichtsmaßnahme dagegen war: Es darf keine Neuerungen geben, es sei denn das Wohl der Kirche mache diese wirklich und wahrhaftig erforderlich. Selbst wenn das Wohl der Kirche auf dem Spiel steht, wird von einer jeden neuen Form, die angenommen werden könnte, erwartet, daß sie dem Kriterium genügt, organisch aus bereits bestehenden Formen erwachsen zu sein (SC 23)[1].

Obwohl die Obrigkeit ganz entschieden das Gegebene dem Neuen vorzieht, können Liturgiewissenschaftler auf viele Momente verweisen, da Ausbrüche von Kreativität in der Liturgie darin resultierten, daß das Bekannte durch das Außergewöhnliche ersetzt wurde und darin, daß Gott dankbar in neuen, aber kulturell angemessenen Formen gelobt wurde. Das Phänomen der andauernden, unbefangenen Kreativität der frühen christlichen Generationen, das in diesem Jahrhundert wiederentdeckt wurde, verleitete einen Interpreten der Tradition zu dem Urteil, daß die Kirche der ersten acht Jahrhunderte alles, was gut und edel war, freudig in die Liturgie aufgenommen habe[2].

Es ist nicht das Anliegen dieses Artikels, diese Sache zu bestreiten, obwohl es bestreitbar ist, ob die Kirche durch ihre selektive Förderung und Unterdrückung des Außergewöhnlichen konsequent wuchs. Die Kontroverse über die chinesischen Riten ist der aufsehenerregendste Fall, aber dies ist kein Einzelfall noch ist es notwendigerweise der wichtigste, so würden viele Frauen argumentieren. In diesem Aufsatz geht es jedoch um eine andere Sache. Der Artikel hat zum Ziel, als erstes einen Verstehenskontext für die gegenwärtige Beschäftigung mit der liturgischen Kreativität zu schaffen; als nächstes soll auf den kreativen Prozeß geschaut werden und auf das Individuum in der Gemeinschaft, das der Träger der Kreativität ist; drittens wird der soziale Vorgang in die Überlegungen einbezogen, durch den die individuelle kreative Handlung in die allgemeine Tradition Eingang findet, und schließlich soll auf der Basis dieser Grundlegung über die schwerwiegendsten Hindernisse für die liturgische Kreativität in der römisch-katholischen Kirche in dieser nachkonziliaren Periode gesprochen werden.

Kreativität als ein kultureller Wert: Zwei Ansichten

Die Feststellung, daß Kreativität eine gute Sache ist und daß ein Mangel an Kreativität schlecht ist, ist selbst im Bereich der westlichen Kultur relativ neu. Die Rede von der menschlichen Kreativität kam erst sehr spät, nämlich im 19. Jahrhundert, auf und bezog sich auf den einzelnen Künstler, sie wurde dann auf andere Unternehmungen des Menschen wie Wirtschaft und Stadtplanung ausgeweitet und wurde erst im 20. Jahrhundert auf den Gottesdienst bezogen. Bevor diese Einstellung aufkam, wurde einzig und allein Gott Schöpfer (Kreator) genannt, da der Begriff der Schöpfung beinhaltete, daß etwas aus dem Nichts geschaffen wird. Im 19. Jahrhundert bedeutete Schöpfung nach und nach auch soviel wie etwas Neues schaffen, und diejenigen, die es vermochten, etwas Neues zu machen, nannte man kreativ. Die Wertschätzung der menschlichen Kreativität wuchs im folgenden in der west-

lichen Kultur stetig und veranlaßte einen Philosophen zu der Feststellung, daß eine indifferente oder gar negative Haltung gegenüber der Kreativität für Zeitgenossen wahrhaftig unbegreiflich sei. In diesem kulturellen Kontext spielen sich die Anstrengungen, Kreativität im Hinblick auf die Liturgie zu fördern oder zu verbieten, ab. Es überrascht nicht, daß die «Ideologie der Kreativität» kürzlich selbst zum Gegenstand einer kritischen Überprüfung wurde[3].

Einige Menschen sind der Ansicht, die ausgiebige Beschäftigung mit der menschlichen Kreativität in der westlichen Welt spiegele lediglich die Konsumentenkultur und ihre Vorliebe für das Neue wider oder auch die Mentalität der Technologie, für die die Herstellung eines neuen Produkts als solche gut sei. Es wird aber auch behauptet, daß die Bereitschaft, den individuellen Selbstausdruck als obersten Lebenswert zu hegen und zu pflegen, ein natürliches Resultat dieser Überhöhung der Kreativität sei. Die «Punk»-Dekadenz der Jugendlichen in Westeuropa gilt im Rahmen dieser Sichtweise als verständlich. Solche Themen stellen die Grundlage für höchst negative Beurteilungen der intensiven Beschäftigung mit der Kreativität in der westlichen Welt des späten 20. Jahrhunderts dar.

Aber auch eine andere, zuträglichere Interpretation ist möglich. Kreativität kann nach Ansicht eines Beobachters eine «Kategorie von schwierigem Leben» sein; er stellt fest, daß die Faszination von der menschlichen Kreativität und dem individuellen Selbstausdruck parallel verläuft zum Aufstieg des totalitären Staates und der nachindustriellen Massengesellschaft[4]. Menschen, die «Kreativität» fördern, tun dies gemäß dieser Ansicht wegen der Bedingungen ihrer gesellschaftlichen Existenz, namentlich des Lebens, das unter Institutionen gelebt wird, welche den menschlichen Geist beengen oder verstümmeln. Die Hochschätzung der Kreativität in solchen Situationen könnte am besten als Verlangen der Völker nach Transzendenz verstanden werden und nach der Umwandlung von enthumanisierenden Gesellschaftsformen. Unter diesen Gesichtspunkten ist es möglich, positiv auf die kürzlich aufgekommene tiefgreifende Beschäftigung mit Kreativität in der westlichen Welt zu blicken.

Diese philosophische Diskussion bezieht sich auf Versuche, die Entwicklungen der römischen Liturgie seit dem Zweiten Vatikanum zu verstehen. In der einen oder anderen Form ist ein jedes dieser Themen in den letzten fünfzehn Jahren auf den Seiten von *Notitiae* aufgetaucht, der offiziellen Veröffentlichung der römischen Ritenkongregation. Das negative Motiv ist wiederholt angeklungen, um den zu beobachtenden Geschmack am Neuen auf seiten des Klerus zu bändigen. Warnungen scheinen in den etablierten Kirchen der nordatlantischen Länder aufzukommen, auf welche sie in erster Linie auch abzielen, auf die kulturelle Heimat des Individualismus. Auf der anderen Seite hat *Notitiae* auf seinen Seiten auch schon das liturgische Programm der Bischöfe publiziert, die den Kirchen der Armen in Lateinamerika vorstehen. Diese Geistlichen machen geltend, daß ihren Völkern neue Formen des öffentlichen Gottesdienstes gewährt werden müssen, gerade weil so viele unter unerträglich schlechten Bedingungen leben. Damit diese Armen befähigt werden, im Geiste der christlichen Hoffnung aktiv zu werden, um die politischen wirtschaftlichen und sozialen Zwänge, die sie unterdrücken, zu überwinden, argumentieren ihre Bischöfe, daß die Gebetsversammlung selbst offen sein muß für das liturgisch Außergewöhnliche. Hier erweist sich die positive Beurteilung als gerechtfertigt: Kreativität ist eine «Kategorie von schwierigem Leben».

Notitiae reflektiert auch eine positive römische Haltung gegenüber der Einführung des Außergewöhnlichen in die liturgischen Formen der jungen Kirchen von Afrika und der Minderheitskirchen in Asien. Die Begrüßung des Neuen in Gottesdienstversammlungen zielt ganz klar darauf ab, den menschlichen Geist, der sich in dem kulturellen Ethos dieser nichtwestlichen Völker manifestiert, zu bestärken. Aber die deutliche Ambivalenz der offiziellen römischen Antwort auf die nachkonziliaren Impulse, die auf eine Kreativität in der Liturgie ausgerichtet sind, macht weitere Reflexionen erforderlich[5]. Kann man das Neue tolerieren, ist es erlaubt und wünschenswert? Trifft dies auf einen Teil der Kirche zu, nicht aber die ganze Kirche des römischen Ritus? Welches sind angemessene Kriterien, um zu einer positiven oder negativen Beurteilung des Kreativitätsimpulses der örtlichen Kirchen zu kommen? Wo ist Individualismus am Werk, wo das Bemühen, menschliche Einengung durch das Feiern der Gottesherrschaft zu überwinden?

Wenn Philosophen die allgemeine Bedeutung von neuen Kunstwerken und neuen gesellschaft-

lichen Gruppierungen bewerten, richten sie die Aufmerksamkeit auf einen zentralen Punkt: Welcherart ist die Auswirkung des Neuen auf die menschliche Gemeinschaft? Wird dieses neue Element, das durch die beispiellose Antwort eines Menschen auf das Leben entstand, dabei helfen, die gemeinsame Tradition aufzubauen? Festigt es eine Gruppenidentität und Loyalität in Zeiten des Umbruchs? Befähigt es Menschen dazu, sich in einer neuen Situation gemeinsam vorwärts zu bewegen? Bricht es die Macht von repressiven Kräften, die das menschliche Herz beengen? Oder spaltet das Neue die Gemeinschaft auf? Vergrößert es Entfremdung und Instabilität in der Gruppe, indem es zum Individualismus ermutigt? Die Einführung des Neuen in das von der Gesellschaft anerkannte Bedeutungssystem kann zu einem jeden dieser Resultate führen. Allen diesen Fragen liegen ein paar klare Kriterien zugrunde: Ist das neue Element für die Gemeinschaft verstehbar? Und ist es von Wert für das Leben der Gemeinschaft[6]?

Kreativität: Die persönliche Handlung des einzelnen innerhalb einer Gemeinschaft

Das neue Element erscheint erstmalig im privaten Vorstellungsbereich, weil es jemand, der nach einem Sinn sucht, sowohl als verstehbar als auch als wertvoll wahrnimmt. Einzelne Menschen innerhalb einer Gruppe, die mit einer Vorstellungskraft begabt sind, sind der ursprüngliche Ort einer jeglichen Form der Kreativität, sei sie nun künstlerisch, gesellschaftlich oder auch liturgisch. Bei Männern und Frauen, die über eine besondere Vorstellungskraft verfügen, trifft die gemeinsame Tradition der anerkannten Bedeutungen auf den sich ausweitenden menschlichen Geist, der danach strebt, mehr zu sein und zu verstehen, und es kommt zu einem kreativen Austausch.

Die Inkulturationstheorie geht davon aus, daß die religiöse und somit auch die liturgische Kreativität wahrscheinlich dann vorkommt, wenn eine örtliche Gemeinschaft, die über ein generell zusammenhängendes kulturelles System von anerkannten Bedeutungen, Symbolen, Verhaltensweisen verfügt, versucht, sich die lebendige Tradition des Evangeliumsglaubens anzueignen, welche bereits in den kulturellen Ausprägungen von früheren Generationen von Gläubigen verkörpert ist. Diese Aneignung geschieht in Formen, die der Kultur der Gemeinschaft nahestehen[7]. Zwei Strömungen laufen zusammen, um eine neue zu schaffen. Aber die Kreativität, die zu dieser Annäherung führt, nimmt unweigerlich ihren Anfang im privaten Bereich, und die Ausführenden von wahrer Kreativität sind selten jene, die eine Autorität über irgendeine wirksame Tradition von bewußten öffentlichen Bedeutungen, seien diese nun kirchlich oder weltlich, ausüben. Die wirkliche kreative Form entsteht aus dem Unbewußten, und sie kommt sehr wahrscheinlich von Personen, die nach neuen Möglichkeiten von Bedeutung suchen, die in noch keiner Tradition verfügbar sind. Die Inkulturationstheorie setzt Funken von kreativer Vorstellungskraft voraus, die in einer Gemeinschaft bereits glühen.

Aber einfallsreiche Menschen wagen mehr als ihre weniger begabten Schwestern und Brüder. Sie befassen sich mit Vorstellungen, die sich womöglich nur auf Kosten der Stabilität oder gar des Zusammenhangs der bekannten symbolischen Welt integrieren lassen. Falls die Beschäftigung mit nichtgeläufigen Vorstellungen privater Visionen zu neuen Einsichten führen sollte, sind einfallsreiche Leute oft gewillt und bisweilen fühlen sie sich sogar getrieben, dem, was sie sehen, öffentlich Ausdruck zu verleihen. Sie werden dann die symbolische Welt neu anordnen oder gar erneut schaffen zum Zwecke der persönlichen Integration ihrer weiteren Einsichten. Vorstellungsbegabte Menschen werden kreativ, produzieren das Außergewöhnliche, während sie an der psychischen Integration arbeiten, welche Einsichten erzeugt und für sie persönlich Sinn vermehrt.

Dennoch kann mehr als die persönliche Integration erreicht werden. Wenn das Neue einmal in der Kulturgemeinschaft bekannt geworden ist, wird es eventuell letzten Endes bereitwillig in die gemeinsame öffentliche Tradition aufgenommen. An diesem Punkt wird die Inkulturationstheorie sachdienlich ebenso wie andere Forschungsansätze, die sich mit dem Prozeß der gesellschaftlichen Billigung auseinandersetzen[8]. Die Entwicklung innerhalb der allgemeinen Tradition hängt von der Bereitschaft einer Gemeinschaft ab, sowohl der Führerpersönlichkeiten als auch der anderen Mitglieder, zu bestätigen, daß das neue Symbol oder die neue Form sowohl verständlich als auch wertvoll ist. Die Glaubensgemeinschaft kann allein darüber entscheiden, welche Ausformungen religiöser Kreativität sie von ihren eigenen Mitgliedern annehmen und

öffentlich in ihrem täglichen Leben einsetzen will.

Die Dynamik dessen, was heutzutage Inkulturation genannt wird, kann in den wohlbekannten Errungenschaften jener liturgisch kreativen Kirchen des vierten Jahrhunderts erkannt werden, denen Bischöfe wie Kyrillos, Ambrosius, Theodorus und Johannes Chrysostomos vorstanden. Die Gemeinschaften, denen diese Männer im Mittelmeerraum dienten, hatten etwas gemeinsam, nämlich vorchristliche hellenistische und römische kulturelle Belastungen, die das Ergebnis von vergangenen militärischen Eroberungen waren. Hinzu kam, daß jedes Bevölkerungszentrum auch zurückgebliebene kulturelle Merkmale der vorimperialen einheimischen Bevölkerungsgruppen aufwies. Da eine jede kulturelle Tradition ein komplexer Ausdruck von wahren, aber dennoch nur partiellen Errungenschaften von menschlicher Gemeinschaft und Sinngebung ist, waren alle offen für neue Ausdrucksformen des menschlichen Geistes.

Kulturen sind durchlässig. Vorstellungsbegabte Menschen, denen die Langlebigkeit von Kulturen ebenso wie die von Institutionen fehlt, sind ironischerweise die Poren von beiden. Das, was durch einen menschlichen Punkt der Durchlässigkeit Eingang findet, kann schließlich sowohl die soziale Gemeinschaft als auch das Symbolsystem, das ihr Zusammenhalt gibt, verändern. Die Kulturen des Mittelmeerraumes illustrieren anschaulich diesen Prozeß, der zu einer Zeit, lange bevor das Evangelium Christi als Lebenseinstellung verkündet wurde, stattfand. Als aber im Verlauf des 4. Jahrhunderts das Evangelium Jesu Christi, das anfangs still und leise in die Tiefpunkte der Reichskultur gesickert war, mit ganzer Kraft in den Hauptstrom des öffentlichen Lebens floß, hatten kreative Austauschprozesse und daraus resultierende neue Integrationen tiefgreifende Folgen. Nichts blieb unverändert: weder die Kulturen noch die Riten des öffentlichen Gottesdienstes, weder die Menschen, die zu den Versammlungen kamen, bei denen die großen Bischöfe den Vorsitz hatten, noch die Bischöfe selber.

Was jedoch die folgenden Generationen der Christen von der Kreativität dieser Kirchen wissen, ist das, was schließlich in ihr Alltagsleben und ihre liturgischen Versammlungen integriert wurde. Es ist unwahrscheinlich, daß das, was Teil der überlieferten Tradition wurde, die ganze Bandbreite dessen erschöpfend repräsentiert, was erdacht oder gar von einfallsreichen Gläubigen versucht wurde in dem Bemühen auszudrükken, was der Glaube an das Evangelium Jesu Christi in Gemeinschaften des 4. Jahrhunderts bedeutete. Was letztlich übersehen oder beiseitegelassen wurde, war nicht notwendigerweise falsch oder wertlos. Es ist zumindest möglich, daß die Kirche zu manch einer Zeit ihre Augen vor der blendenden Einsicht eines ihrer begnadeten Mitglieder schloß und sich für ein weniger schmerzhaftes Licht entschied. Kreative Menschen bieten ihre Gaben an. Ob und warum und wie diese aufgenommen werden, berührt den Bereich einer anderen gesellschaftlichen Dynamik. Was als verwirrend oder gefährlich angesehen wird, wird keinen Eingang finden.

Institutionelle Billigung von Kreativität

Die Konstitution über die Heilige Liturgie von 1963 enthüllt die geltende formale Anordnung, durch welche eine rituelle Kreativität, die sich auf die römische Liturgie bezieht, eine dreifache Bestätigung erhalten muß, auf der örtlichen Ebene, der regionalen oder nationalen Ebene und der römischen oder zentralen Ebene (SC 40). Die Übereinkunft spiegelt ein praktisches Urteil über angemessene Mittel wider, die Glaubensgemeinschaft im Lob Gottes und der Heiligung verschiedener Völker aufrechtzuerhalten. Selbst die stabilsten menschlichen Institutionen – die Kirche gehört zu ihnen – müssen über Mechanismen verfügen, die es ermöglichen, daß Kreativität einen institutionellen Wandel bewirkt oder auch, daß eine solche Folge verhindert wird. Irgendjemand muß autorisiert sein, die beiden Kriterien der Verständlichkeit («die neue Form muß organisch aus bereits bestehenden Formen erwachsen») und des Wertes («das Wohl der Kirche steht auf dem Spiel») auf das liturgisch Neue anzuwenden.

Bevor es zu irgendeinem formalen Urteil im Zentrum der Institution kommt, finden viele informelle Beurteilungen am Rande der Institution statt. Der kreative Mensch teilt das Geschenk der neuen Form oder Sinngebung mit, es ist ohne Zweifel eine persönliche Errungenschaft, aber dennoch ist es eine öffentliche. Andere Mitglieder der Gemeinschaft müssen beginnen, sich mit dem kreativen Geschenk auseinanderzusetzen, mit seinem wechselseitigen Zuwachs zum Sinn des Glaubenslebens. Ästhetische Belange sind für die erstmalige Präsentation

der neuen Form oder Bedeutung nicht unerheblich, aber sie haben selten entscheidenden Einfluß. Tatsächlich wird das kreative Individuum allmählich an Bedeutung verlieren, wenn die Gabe angenommen wird[9]. Erlaubt dieser Versuch, die Welt des gemeinsamen Sinns umzuordnen, der Gemeinschaft, eine neue Vision zu schauen und zu absorbieren und dennoch die gemeinsame Tradition fest im Griff zu halten? Die Gemeinschaft wird unvermeidlich ein gewisses Ausmaß an Destabilisierung erleiden, wenn sie mit dem Ungewohnten konfrontiert wird. Aber wenn die neue Einsicht, die ursprünglich durch die kreative Errungenschaft einer individuellen Psyche ins Leben kam, die Macht hat, einen Sinn zu offenbaren, der latent in der Tradition vorhanden war, wird sie die emotionale, intellektuelle, ästhetische und moralische Erwiderung von anderen in der Gemeinschaft stimulieren. Da diese erweiterte Basis der Erwiderung eine wertvolle Ausweitung der Tradition signalisiert, werden andere sie aufgreifen, ja sogar fördern, und somit wird sich die soziale Gruppe einen Schritt näher auf die Billigung des Zuwachses als eine öffentliche Errungenschaft zubewegt haben.

Die formale Billigung des Neuen erfordert die Zustimmung der offiziellen Autoritäten der Gemeinschaft, derjenigen, die mit der Verantwortlichkeit betraut sind, «die Tradition zu bewachen». Zwei menschliche Faktoren können diesen Schritt der Zustimmung vereiteln. Einer davon ist die private Präferenz bzw. das persönliche Einfühlungsvermögen der offiziellen Richter, die dazu führt, daß diese auf die eine Möglichkeit mit Desinteresse reagieren, auf die andere mit Enthusiasmus und einer dritten Mißtrauen entgegenbringen. Der zweite Faktor bezieht sich auf die Neigung derjenigen, die die gemeinsame Tradition verwalten, die Interessen der Tradition mit ihren eigenen zu identifizieren, so daß von allem, was die persönlichen Interessen oder die der Gruppe bedroht, angenommen wird, daß es auch die Tradition bedrohe. In solch einer Situation kann das Geschenk von Form und Bedeutung, welches von einem kreativen Mitglied angeboten und in die Gemeinschaft aufgenommen wird, durch denjenigen, der es billigt, wenn es überhaupt gebilligt wird, auf bedeutsame Weise modifiziert werden, um seinen Einfluß auf das öffentliche Leben der Gemeinschaft zu schwächen und somit jene ihm übertragenen Interessen zu schützen.

Die Anerkennung dieser beiden offensichtlichen Hindernisse auf der Ebene der offiziellen Beurteilung führt zu der komplexeren Frage nach der Glaubwürdigkeit oder auch Unglaubwürdigkeit der gesamten kirchlichen Erwiderung auf das in liturgischer Hinsicht Außergewöhnliche. Die Tatsache, daß es liturgische Autoritäten in den Gemeinden und Bistümern, auf nationaler, regionaler und römischer Ebene gibt, garantiert keineswegs, daß die Urteile, die auf den einzelnen Ebenen gefällt werden, immer dem Wohle der Kirche dienen. Die Unglaubwürdigkeit von Gruppen ist ein Faktor, mit dem man sich in jeder Diskussion über die Dynamik der liturgischen Kreativität auseinandersetzen muß. Sie kann auf jeder Ebene auftreten und das ernsteste Hindernis für lebhafte und lebenspendende Gewinne in den Formen des öffentlichen Gottesdienstes darstellen.

Hindernisse für wünschenswerte Neuerungen

Es wurde bereits festgestellt, daß eine Gemeinschaft neue Formen und Bedeutungen, die verwirrend oder gefährlich sind, zurückweist; die kirchliche Gemeinschaft bildet da keine Ausnahme. Aber nicht jede Neuerung zieht solche Folgen nach sich. So entspricht z. B. viel von dem liturgisch Außergewöhnlichen, das die Bischöfe von Lateinamerika, Afrika und Asien fordern, jenen Neuerungen der liturgischen Formen, welche es einem Volk möglich machen werden, sein Gotteslob in den vielen Sprachen seiner Kultur zum Ausdruck zu bringen, mit ihren Rhythmen, ihren Farben, dem Kode der gesellschaftlichen Konventionen und ihrer Gastlichkeit, ihrer Kleidung, ihrer ökologischen Harmonie mit ihrer eigenen Umwelt. Werden diese Elemente in die Liturgie eingeführt, so dienen sie der Bindung der Menschen an die römisch-katholische Kirche. Solche Entwicklungen gefährden nicht das Gefühl eines Volkes, daß es ihm gut geht, noch bedrohen sie oder verstoßen gegen das Wohlergehen der übrigen Kirche, es sei denn, eine Gemeinschaft von Betenden lebte in der Annahme, daß die Gottesverehrung etwas mit der Entrückung vom Leben zu tun hat. Gewöhnlich lassen sich solche Veränderungen ohne weiteres als verstehbar beurteilen. Aber sind sie die einzige Art von wertvollen Neuerungen?

Eine theologische Überlegung muß eingeführt werden. Die gesamte Liturgie ist die symbolische Darstellung der Kirche, in der das Geheimnis

Christi und der Kirche zum Ausdruck gebracht wird. Es ist theologisch zulässig, das Geheimnis der Erlösung mit Formen zu feiern, die den Anbruch der Gottesherrschaft in der menschlichen Geschichte in ihrer ganzen Besonderheit geltend machen. Aber von einer besonderen Kreativität, nämlich der des christlichen Gläubigen, wird gefordert, daß sie die Spannung des Evangeliums innerhalb der liturgischen Versammlungen aufrechterhält, so daß sie nicht nur menschliche Errungenschaften nachahmen, sondern eine Manifestation dessen sind, was die Gottesherrschaft darüber hinaus verspricht (SC 2). Da der Einbruch der Gottesherrschaft in die Geschichte gefährlich ist, muß notwendigerweise eine wahre Kreativität potentiell ebenso sein.

Dementsprechend ist es nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich, daß gewisse liturgische Neuerungen, die manche als verwirrend oder gefährlich ansehen, sowohl wertvoll als auch verständlich sind für den Fortschritt des Evangeliums gegen Ende des 20. Jahrhunderts. Aber es ist erforderlich, sich umzustellen, um für ihren Wert und ihre Bedeutung offen zu sein. Aber, so stellt der kanadische Theologe Bernard Lonergan in seiner Diskussion über die Befangenheit von einzelnen oder Gruppen fest, gewisse Einsichten sind unerwünscht, da sie zu Verbesserung und Revision führen[10]. Eine Kirche, die es vorzieht, zu büßen und selektiv an die frohe Botschaft zu glauben, wird sich vor gefährlichen Einsichten schützen, die in einigen Formen theologischer Innovation am Werke sind, und sie wird dem Harmlosen den Vorzug geben. Drei Strategien stehen jederzeit zur Verfügung, um das Unerwünschte zu verhindern. Es geht um den Rückbezug auf die Orthodoxie der Lehre, auf die Macht und auf menschliche Traditionen.

Der Widerstand gegen Neuerungen, die sich auf die Kleriker, die in der Liturgie tätig sind, beziehen, ist angesichts eines offensichtlichen Bedarfs symptomatisch für den radikalen Widerstand gegen den gefährlichen Einbruch des Geistes Jesu sogar in der Kirche. Neue Anordnungen für den liturgischen Dienst werden, wenn sie einmal autorisiert wurden, die Leistungen der kirchlichen Ordnung der Vergangenheit und die Theologie, welche diese unterstützt, unterminieren, indem sie in eine unbekannte Zukunft führen[11]. Was für eine Kirche wird dies sein, in der die Seelsorge und die Krankensalbung, die Bezeugung und Segnung christlicher Eheschließungen, die Versöhnung der Sünder, die Feier der Eucharistie und die Aufnahme neuer Christen als das Recht und die Verantwortlichkeit der ganzen Gemeinschaft der Getauften anerkannt wird? Aber was für eine Kirche ist es, die es aufgrund eines Mangels an Weihekandidaten mit der üblichen Seminarschulung nicht vermag zu heilen, zu stärken und zu nähren, das Evangelium zu predigen, zu segnen, gemeinsam dankzusagen? Welche Verbesserungen und Revisionen des Selbstverständnisses wird man von Laien, Presbytern und Diakonen, Bischöfen und dem römischen Bischof fordern, wenn diese kirchlichen Vollmachtsträger versuchen, sich dem Wert und der Wahrheit neuer Möglichkeiten in der liturgischen Feier des Geheimnisses Christi, das in der Welt wirksam ist, zu öffnen? Es liegt im unmittelbaren Interesse von vielen, weiteren Neuerungen im liturgischen Dienst zu widerstehen. Es ist nicht klar, daß dies auch im Interesse der Treue gegenüber der apostolischen Mission der Kirche ist. Nichtsdestoweniger können theologische Argumente leicht herangezogen werden, um die Weiterentwicklung der liturgischen Dienste zu verhindern, indem sie im Namen der Orthodoxie der Lehre einen Schutzschild gegen die kreativen Einsichten bilden, die in Gemeinschaften von Betenden in jedem Land entstehen. Liturgische Neuerungen werden die theologischen «Nachinterpretation» erfordern.

Wenn die theologische Fortschrittsfeindlichkeit ein zu erwartendes Hinderungsmoment der liturgischen Neuerung ist, so ist der anmaßende und willkürliche Gebrauch der institutionellen Macht ein weiteres. Ein einziges Beispiel soll dies illustrieren. In den 1970er Jahren begrüßte eine wachsende Anzahl von Gottesdienstversammlungen in Nordamerika den Brauch, in gelegentlichen Meßfeiern und auch der sonntäglichen Eucharistie flaches Brot zu verwenden, das von Mitgliedern der Gemeinschaft gebacken wurde. Liturgiekommissionen der Bistümer überwachten diese Praxis ruhig und ohne Aufsehen; die kanadische Bischofskommission studierte die Angelegenheit unter theologischen, geschichtlichen und sogar wissenschaftlichen Gesichtspunkten. Sie bereitete die Veröffentlichung von Richtlinien vor, die die Entwicklung leiten sollten. Diese Praxis wurde als gerechtfertigtes Bemühen angesehen, das sicherstellt, daß das Brot der Eucharistie ein überzeugendes Brotzeichen ist, wie es im *Ordo Missae* (283) von 1970 gefordert wird. Das Eingreifen der römischen

Kurie brachte die Arbeit der örtlichen und nationalen Kommissionen zu einem vorzeitigen Ende. Die eucharistischen Versammlungen der römisch-katholischen Kirche in Nordamerika stehen der Feststellung immer noch aufgeschlossen gegenüber, die besagt, daß es die Besonderheit des eucharistischen Brotes erfordert, daß es sich dabei nicht um ein Produkt der Fließbandtechnologie der Hostienproduktion handelt, sondern daß das Brot aus der Arbeit der menschlichen Hände hervorgehen sollte. Es sollte Brot sein, das zum Ausdruck der Verpflichtung gegenüber der Jüngerschaft Jesu gebrochen und geteilt wird. Somit besteht die Praxis weiterhin, heutzutage etwas weniger verbreitet. Den Bischöfen ist es jedoch nicht erlaubt, diese Praxis zu leiten oder eine Katechese zu ihrer Interpretation zu entwickeln. Die römische Kommission erwartet von den Bischöfen einfach, daß sie sie unterbinden.

Der willkürliche und anmaßende Gebrauch von institutioneller Macht weist auf das empfindliche Gleichgewicht hin, das in der liturgischen Phase des Inkulturationsprozesses gehalten werden muß. Die Inkulturationstheorie vertritt die Ansicht, daß diejenigen, die die kreative Aneignung der überkommenen Tradition für eine Kulturgemeinschaft durchführen, Mitglieder dieser Gemeinschaft selbst sind, nicht aber diejenigen, die die früheren Errungenschaften jener Tradition repräsentieren[12]. Wo die Balance der kirchlichen Autorität – auf der Ebene der Bistümer, auf nationaler und zentraler Ebene – nicht in Spannung gehalten wird, werden liturgische Innovationen, die sowohl verständlich als auch wertvoll sind, den Gemeinschaften der Betenden weiterhin abrupt entrissen werden. Die bischöfliche Authentizität erfordert die Beanspruchung der pastoralen Verantwortung durch die Bischöfe und die Wiedereinführung der Spannung in die Balance der institutionellen Macht. Die Authentizität des Evangeliums erfordert, daß die Gemeinschaften der Betenden nachdrücklich ihren Anspruch auf Formen des Gottesdienstes erheben, die lebenspendenden Einsichten in den Anbruch der Gottesherrschaft Ausdruck verleihen. Diese ist gegenwärtig, wird verkündet und in der Liturgie gefeiert.

Unglücklicherweise besteht der dritte Hinderungsgrund für bedeutsame liturgische Neuerungen darin, daß zu wenig Energie und Engagement von seiten der Gottesdienstgemeinden aufgebracht wird. Sinnvermittlung impliziert, daß die ohne Berufung auf Präzedenzfälle neuentwickelten Formen mitsamt den ihnen entsprechenden Einsichten der Kirche auf intimere und überzeugendere Art und Weise den lebenden Christus enthüllen, der für die Versöhnung der Welt gegenwärtig und erreichbar ist, für ihre Umwandlung ebenso wie für ihren Trost. Jede Kultur, der die Kirche innewohnt, hat auf eine bezeichnende Weise Anteil an der sozialen Unordnung, welche die Sünde der Welt manifestiert. Die christliche Liturgieversammlung, die es versäumt, die versöhnende Macht der Gottesherrschaft zu offenbaren, ist eine kraftlose Manifestation anstelle eines sich in den Tod hingebenden Leibes Christi. Solche Versammlungen sind im Überfluß vorhanden. In Mexiko City versammelt sich am Festtag von «Unserer Lieben Frau von Guadalupe» die mächtige kirchliche und weltliche Elite in der Basilika mit U.S.-amerikanischen Touristen, um am eucharistischen Mahl teilzunehmen. Draußen stehen tausende von armen Kleinbauern, die selbst am Festtag der Schutzpatronin an den Rand gedrängt werden. Sie führen auf dem Platz vor der Basilika rituelle Tänze auf, die an die Ankunft der spanischen Conquistadores erinnern, welche ihre Welt gestalteten und ihr Menschlichkeit beschnitten. Bei keiner dieser Versammlungen gibt es einen Hinweis darauf, daß irgendeiner der Anwesenden an die Macht der Taufe und der kirchlichen Eucharistie glaubt, um diese Trennung zu überwinden.

Die menschliche Sündhaftigkeit schafft Institutionen, die menschliche Unterscheidung an der Basis dazu benutzen, um einige Personen um den Preis der Demütigung anderer zu erhöhen. Jedermann kann am 12. Dezember in Mexico City einen nicht wiedergutzumachenden Rassismus sehen, der sich mit dem Anschein von heiligen Feierlichkeiten umgibt, und keine bischöfliche, nationale oder zentrale Autorität noch das Volk selber nennt dies Blasphemie und fordert eine wahre Liturgie im Namen Christi. Aber man kann wahrhaftig überall liturgische Versammlungen finden, die das gleiche machen: sie ehren menschliche Übereinkommen, die Rassen, Stämme, Kasten, Schichten und Geschlechter trennen, und tun dies völlig unbedacht, ohne sich auf die Sendung und das Amt Christi und seiner Kirche zu beziehen.

Die Gestaltung von neuen liturgischen Formen zur Bestätigung des Wertes und der Würde eines jeden Volkes stellt *eine* Ebene der Herausforderung für die liturgische Kreativität dar. Die

Umgestaltung von bekannten Formen, die die Macht Christi enthüllt, um die bestehende menschliche Unordnung zu überwinden und die Gottesherrschaft einzurichten, bildet eine andere. Zu diesen beiden muß es kommen, wenn die Kreativität der Liturgie ein Ausdruck von kirchlicher Authentizität sein soll. Die zweite Dimension wird zweifellos in scheinbar wohlhabenden Gemeinschaften als verwirrend und gefährlich erfahren werden. Diese können zu ihrer Verteidigung theologische Fortschrittsfeindlichkeit, den willkürlichen Gebrauch von institutioneller Macht, geistliche und ästhetische Freude am Bekannten einsetzen. Kirchen, die aufgrund eines suchenden Glaubens über weniger solcher Rücklagen verfügen, können den schwachen Punkt bilden, an dem der Geist Jesu zum Durchbruch kommen wird, und sie geben so einer nahezu undurchlässigen Kirche neue rituelle Formen, neue Einsichten und ein neues Verständnis des Lebens, welches sie noch nicht verständlich und wertvoll findet.

[1] Sacrosanctum Concilium, Liturgiekonstitution des II. Vatikanums, 23. Alle folgenden Verweise darauf werden nur im Text vermerkt.

[2] K. Seasoltz, New Liturgy, New Law (Collegeville 1980) 184.

[3] Einschlägige Aufsätze, die bei einer internationalen Konferenz über Kreativität in Jablonna, Polen, im August 1978 vorgetragen wurden, wurden in Dialectics and Humanism 4 (1977) und 5 (1978) veröffentlicht.

[4] B. Suchodolski, Creativity-Reality: Hopes and Doubts: Dialectics and Humanism 5 (1978) 29ff.

[5] Vgl. die Bände 5,7,13,18 als Beispiele für positive Antworten auf Neuerungen; vgl. die Bände 8,13,14,15 als Beispiele für typische Warnungen.

[6] C. Hausman, Criteria of Creativity: Philosophy and Phenomenological Research 40 (1979) 237–49.

[7] A. Roest Crollius, What Is So New About Inculturation: A Concept And Its Implications: Gregorianum 59 (1978) 735.

[8] Vgl. R. Firth, Private Symbols and Public Reaction, in: Symbols: Public and Private (Ithaca und London 1973) 207–40.

[9] AaO. 230–40 vermittelt eine Grundlage für diese Diskussion.

[10] B. Lonergan, Insight (San Francisco 1957) vgl. 187–93.

[11] M. Collins, The Public Language of Liturgy: The Jurist 41 (1981) 261–94.

[12] A. Roest Crollius, aaO. 733.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

MARY COLLINS

1935 geboren. Benediktinerin. Studierte an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D. C. Dort 1967 Promotion zum Doktor der Theologie. Seit 1978 Associate Professor für Religionswissenschaft und religiöse Erziehung an dieser Universität. Sie war eine Zeit lang Beraterin bei der Internationalen Kommission für den Gebrauch der englischen Sprache in der Liturgie. Derzeit ist sie Mitglied des Herausgeberkollegiums der Zeitschrift *Worship* und Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Anschrift: The Catholic University of America, Department of Religion and Religious Education, Washington, D. C. 20064, USA.

Zur Geschichte

Pedro Farnés Scherer

Mündliche und schriftliche kreative Improvisation im Altertum

I. Einführende Betrachtungen

1. Bedeutung des Themas und besondere Merkmale dieser Untersuchung

Heute zeigen sich viele Kreise, besonders im katholischen Raum, vom Thema der liturgischen Improvisation und der Kreativität in der Liturgie beunruhigt. Nicht wenigen scheint es sogar offenkundig zu sein, daß das Zweite Vatikanum in diesem Bereich Möglichkeiten und Perspektiven eröffnet hat, denen man bald untreu geworden ist. Es fehlen auch nicht diejenigen, die ganz sicher meinen, in der Frühkirche sei die liturgische Improvisation das Normale gewesen und deshalb würde die Rückkehr zu ihr eine größere Treue dem Geist des Evangeliums gegenüber bedeuten. Sie glauben, daß sie sich zur Unterstützung dieser These auf einige Behauptungen angesehener Kenner der Geschichte der Liturgie berufen können, die auf den ersten Blick eine solche Auffassung zu vertreten scheinen[1]. All das lädt uns dazu ein, ja zwingt uns dazu, daß wir diese Thematik sorgfältig analysieren und untersuchen, wie die Wirklichkeit der ersten Zeit der Kirche tatsächlich aussah.

In diesem Beitrag wollen wir auf einige wenige der wichtigsten Fakten aus jenen ersten Jahrhunderten eingehen – mehr würde ja den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen –, um sie in ihrem historischen Kontext und der konkreten Lebenssituation jener ersten Kirche zu situieren. Sicher wird unser Beitrag keine großen Neuheiten im Zusammenhang mit einer eventuellen Kreativität bzw. einer gleichbleibenden, festen Praxis in der Liturgie der Urkirche offenbaren, denn die Dokumente jener Zeit, die darüber etwas aussagen, sind zur Genüge bekannt. Aber vielleicht könnte ein anderer Aspekt unseres Beitrages etwas mehr an Neuem beisteuern, nämlich die hier gegebene Antwort auf die Frage, ob nicht einige Ausdrükke jener Dokumente anders verstanden werden müssen, als man sie heute wenigstens bei oberflächlicher Betrachtung versteht, so daß die von jenen Dokumenten geschilderte Wirklichkeit des Altertums ziemlich verschieden ist von dem, was man meistens aus ihnen herausliest. Die Antwort auf diese Frage könnte neue und interessante Einsichten darüber ermöglichen, wie die Feiern der ersten Kirche tatsächlich waren.

Dann werden wir von dem, was das Quellenstudium beisteuern kann, zu der Theologie und der liturgischen Praxis unserer Tage übergehen. Hier meinen wir das nicht genügend beachtete Prinzip betonen zu müssen, daß es in der Theologie der Liturgie – sowie in anderen Bereichen der Theologie – einen wirklichen Fortschritt geben kann bzw. tatsächlich schon gibt, und daß daher die ältesten Formen und Bräuche der Liturgie nicht immer das Geheimnis des Christentums am besten zum Ausdruck bringen und dementsprechend neuere Entwicklungen in der liturgischen Praxis nicht immer Aufgabe einer ursprünglichen Reinheit oder Abfall von einst gegebener Höhe sind. Zwar kann es für die christliche Offenbarung – in unserem Fall für den Kerninhalt der vom Herrn selbst eingesetzten Feier – einen solchen Fortschritt nicht geben – im Göttlichen gibt es keine Vervollkommnung –, aber ein authentischer und wahrer Fortschritt ist durchaus möglich, wo es darum geht, den Inhalt jener Offenbarung besser zum Ausdruck zu bringen oder nach ihr zu leben. So könnte es sein, daß ein liturgischer Brauch des zwanzigsten Jahrhunderts das Geheimnis des Christentums besser zum Ausdruck bringt als entsprechende Bräuche der Urkirche[2].

Wenn man zum Beispiel von noch schwebenden, nicht ganz festgelegten liturgischen Formulierungen – das ist etwas ganz anderes als eine «kreative Improvisation», die es, wie wir sehen werden, in Wirklichkeit nie gegeben hat – zu einförmigeren und festgelegteren Formulierungen gelangt, dann kann das von sich aus, was die Treue der Botschaft des Evangeliums gegenüber angeht, sowohl ein Fortschritt als ein Rückschlag sein. Denn Fortschritt oder Rückschritt hängen keineswegs nur davon ab, ob liturgische Formulierungen absolut festgelegt sind oder man sie auch anpassen und abändern kann, sondern vor allem sind sie vom objektiven Inhalt der eingesetzten Gebete und von ihrer Bedeutung im Kontext der Gesamtfeier abhängig.

2. Notwendigkeit der Begriffsbestimmung

Nach altem Schulstil fingen Theologen und Philosophen gewöhnlich mit dem an, was sie die *«Explicatio terminorum»* nannten. Eine solche Vorgehensweise erleichterte den Dialog zwischen verschiedenen Meinungen, da sie ja vermied, daß die Diskussion über eine bestimmte Frage zu einer rein verbalen Auseinandersetzung entartete. Heute hat man jene alte Gewohnheit längst aufgegeben, aber in unserem konkreten Fall meinen wir, daß es nicht nur nützlich, sondern sogar notwendig ist, eine ähnliche Begriffsklärung vorausgehen zu lassen.

Der Grund dafür ist, daß man heute solchen Ausdrücken wie *Kreativität* und *Improvisation* ein ganzes Spektrum unterschiedlicher Bedeutungen beimißt. Schon vor einigen Jahrzehnten unterschied Taylor zwischen über hundert Bedeutungen des Wortes *Kreativität*[3]. Die Folge ist, daß sich unter einem einzigen Wort leicht ganz unterschiedliche Wirklichkeiten verstecken können und daß man daher nicht von vornherein wissen kann, was genau gemeint ist, wenn von einer *kreativen Improvisation* die Rede ist.

Es gibt noch einen anderen Grund, weshalb es ratsam ist, daß wir unsere Untersuchung mit einer sorgfältigen Abgrenzung der Bedeutung des Ausdrucks *kreative Improvisation* beginnen: Die Tatsache, daß heute in verschiedenen christlichen Gemeinschaften auf eine solch emotionale Weise von liturgischer Kreativität die Rede ist, führt leicht dazu, daß die Bedeutung der historischen Quellen nicht genau wahrgenommen wird und man daher in der einen oder anderen Richtung Thesen vertritt, die nicht objektiv abgesichert sind. Denn tatsächlich sind für nicht wenige *Kreativität* und *Improvisation* fast synonym mit Fortschritt, Freiheit, Treue dem Geist des Konzils gegenüber, während ihnen dagegen der Gebrauch von festgelegten, vorgeschriebenen Texten in der Liturgie als Rückschritt, Routine, als Nachgeben einem Autoritarismus gegenüber oder als Verharren in einem vorkonziliaren oder gar antikonziliaren Geist erscheint. Man braucht nicht viel nachzudenken, um einzusehen, daß, wer von solchen Voraussetzungen und Vorurteilen ausgeht und ihnen völlig unkritisch den Stellenwert von Prinzipien gibt, schwerlich zu Ergebnissen findet, die objektiv gültig sind. Das ist ein zusätzlicher Grund, der es nahelegt, die genaue Bedeutung der Begriffe zu klären. Nur im Licht einer solchen vorangegangenen sorgfältigen Klärung werden wir nachher in der Lage sein können, auf richtige Weise über die wahre Bedeutung der Dokumente, die uns die Geschichte hinterlassen hat, nachzudenken.

Ein Beispiel, das beweist, wie sehr eine solche Klärung notwendig ist, scheint uns der Titel dieses Aufsatzes zu sein – den wir übrigens nicht selbst gewählt haben, sondern der uns von den Verantwortlichen dieser Zeitschrift nahegelegt wurde, damit unser Beitrag sich besser im Rahmen der anderen Beiträge dieses Heftes einfügt. Denn jener Titel kann zu einer bestimmte Begriffsverwirrung Anlaß geben, indem die Verbindung des Adjektivs *kreativ* mit dem Substantiv *Improvisation* vorauszusetzen scheint, daß Kreativität und Improvisation meistens zusammen gegeben sind, während sie doch in Wirklichkeit nicht zusammen auftreten müssen, denn es handelt sich um zwei Begriffe, die ihrem Wesen nach verschieden sind. Man kann sogar, wenn man mit großer Sorgfalt die genaue Bedeutung von Worten analysieren will, fragen, ob so etwas wie eine *kreative Tradition* nicht ein Unding ist – etwas anderes wäre es, wenn man von *traditioneller Kreativität* reden würde –: denn im strengen Sinn des Wortes verweist *Tradition* auf etwas schon Vorherbestehendes, das neu aufgenommen wird, während *Kreativität* vom eigentlichen Wortsinn her auf etwas hindeutet, das es vorher nicht gab und das daher ganz neu ist.

In dieser Hinsicht ist das Konzil selbst sorgfältiger mit jenen Begriffen umgegangen, als das in anderen Schriften geschieht. Die Konstitution über die heilige Liturgie verzichtet ganz auf das Wort Kreativität, das in den übrigen Texten des Konzils nur zweimal, nämlich in der pastoralen Konstitution *Gaudium et Spes* erscheint: Das eine Mal wird dort der Begriff in seinem streng philosophischen Sinn nur zur Bezeichnung der Schöpfungsaktivität Gottes verwandt[4], während er sich an einer anderen Stelle in übertragenem Sinn auf die Aktivität des modernen Menschen bezieht, insoweit man sagen kann, daß die «*tiefgreifenden* und raschen Veränderungen» unserer Zeit «vom Menschen, seiner Vernunft und *schöpferischen* Gestaltungskraft» ausgehen[5] und der Mensch also in diesem Sinn Schöpfer ist.

In der Liturgie dagegen war es nicht angebracht, von «Kreativität» zu reden, sondern dort war eher «Anpassung» (Adaption) der angemessene Ausdruck. Man wollte ja nicht den Kern der uns vom Herrn überlieferten Feier antasten, es sollten aber bestimmte Anpassungen in der Wei-

se, die Eucharistie zu feiern, möglich werden, damit die immer gleichbleibenden Wirklichkeiten besser den Völkern mit ihrer Eigenart und Überlieferung und den Menschen unserer Zeit zugänglich werden. Gerade in diesem Sinn verwendet die Konstitution über die heilige Liturgie den Begriff «Anpassung»[6].

3. Was heißt «kreative Improvisation»?

Wörter wie *Improvisation* und *Kreativität* führt man heute, wir sagten es ja schon, häufig und gern im Mund. Dabei haben sie nicht immer bei allen dieselbe Bedeutung. Wir werden hier deshalb analysieren, was der Ausdruck *kreative Improvisation* bedeutet, um dann mit Hilfe der so gewonnenen Bedeutung die alten Zeugen zu befragen.

Rein linguistisch bedeutet das Wort *improviser* im Französischen nach dem Petit Larousse «composer sur-le-champ...», auf der Stelle, d. h. aus dem Stegreif etwas abfassen, ausarbeiten, vertonen. Das Wörterbuch der Königlichen Spanischen Akademie definiert das Wort *improvisar* vielleicht noch deutlicher: «hacer una cosa de pronto, sin estudio ni preparación alguna», schnell, ohne Überlegung oder irgendwelche Vorbereitung eine Sache erledigen.

Wenden wir uns jetzt nach dem Substantiv *Improvisation* dem Adjektiv *kreativ* zu. Für das erwähnte Wörterbuch von Larousse heißt *créer* «tirer du néant», aus dem Nichts «hervorziehen», hervorbringen, während das Wörterbuch der Spanischen Akademie auf ähnliche Weise *crear* als ein «producir algo de la nada», etwas aus dem Nichts herstellen, definiert. Hierin tun beide Wörterbücher nichts anderes als alte Definitionen wiederaufnehmen. So verteidigt zum Beispiel Thomas von Aquin in seiner Summa Theologiae die noch ältere Definition «*creare* est aliquid ex nihilo facere», erschaffen ist etwas aus dem Nichts hervorbringen (Ia q45 a1).

Wenn wir jetzt das Adjektiv *kreativ* mit dem Substantiv *Improvisation* verbinden, dann weist der so entstehende Ausdruck *kreative Improvisation* auf die Abfassung, Herstellung von etwas ganz Neuem hin, das nicht nach irgendwelchen Zielvorstellungen, Modellen oder Schemata entstand und nicht durch irgendwelche Texte und nicht durch auch nur das geringste Nachdenken und Überlegen vorbereitet worden war.

Eine solche kreative Improvisation setzt daher eine Entfernung von jedem vorher bestehenden Brauch oder von jeder Tradition voraus. Wenn dies denn nun, wie wir zeigten, tatsächlich der Bedeutung des Ausdrucks entspricht, dann können wir hier schon auf unsere Schlußfolgerung vorgreifen, daß es das Phänomen einer solchen kreativen Improvisation im christlichen Altertum niemals gegeben hat. Wenn wir hier zudem betonen, daß *Improvisieren* geradezu vom Inhalt des Begriffes her den Willen, auf Nachdenken und Überlegen zu verzichten, miteinschließt, dann können wir vielleicht erreichen, daß die Vorkämpfer der Improvisation aufhören, sie zu verteidigen...

Wir wollen hier aber unsere Analyse der semantischen Bedeutung des Ausdrucks *kreative Improvisation* beenden, um uns der Frage zuzuwenden, was die Verteidiger einer absoluten Freiheit und Flexibilität bei der Formulierung liturgischer Gebete unter einer solchen Improvisation verstehen. Hier reicht eine erste, oberflächliche Untersuchung der vielen Gebetsformulare, Hochgebete und gar Fürbitten, die von den Anwälten einer freien Kreativität in der Liturgie vorgeschlagen werden, damit deutlich wird, daß die Autoren fast immer das Ideal anstreben, Texte zu verfassen, die so neu wie nur irgendwie möglich erscheinen, und daß ihr Interesse sich fast immer darauf konzentriert, daß ihre Kompositionen wirklich neu seien, d. h. sich so weit wie möglich vom Inhalt der offiziellen Gebete entfernen.

4. Andere mögliche Formen einer liturgischen Flexibilität

Bis zu dieser Stelle unseres Aufsatzes haben wir versucht zu klären, was *Kreativität* sowohl linguistisch als aus der Sicht der Praxis der Vorkämpfer von «Kreativität» bedeutet. Denn in Sachen Kreativität gab und gibt es nicht, wie einige sich das vielleicht vorstellen, eine einzige, einfache, eindeutig definierte Haltung. Wenn wir uns hier jetzt darüber Klarheit verschaffen wollen, wie die Praxis der Urkirche in Wirklichkeit war und auf welche Weise wir heute der liturgischen Feier zur neuen Lebendigkeit verhelfen können, dann möchten wir vorher, wenn auch nur kurz, andere mögliche Formen liturgischer Flexibilität überprüfen. Das wird uns helfen besser zu unterscheiden, ob einige Ausdrükke in den alten Dokumenten sich tatsächlich auf eine authentische Improvisation des liturgischen Gebets beziehen oder ob sie eher nur eine bestimmte Flexibilität bei dem Umgang mit vorfor-

mulierten Gebeten bezeugen. Für unsere Untersuchung ist es sehr wichtig, genau in dieser Frage Klarheit zu schaffen, nicht nur weil wir so zu einer genauen Interpretation der geschichtlichen Sachverhalte in der Zeit der Urkirche gelangen, sondern auch weil wir so eine Bestätigung und Legitimierung der Hauptlinien und Normen der Liturgie in der Zeit nachher finden werden. Denn in dieser Zeit blieb man, wie wir sehen werden, wenn nicht im materiellen Sinne, dann wenigstens dem Geist nach der Praxis der Urkirche treu.

Eine erste, von der *kreativen Improvisation* verschiedene Form von Flexibilität in der Liturgie ist in der Möglichkeit der *Anpassung* der liturgischen Formulare gegeben. Während, wie wir schon sahen, die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* den Begriff *Kreativität* überhaupt nicht erwähnt, kommt dagegen das Wort *Anpassung* in jenem Dokument zu seinem vollen Recht[7] und es wird in den Dokumenten der liturgischen Reform nach dem Konzil wiederholt wieder aufgenommen[8]. Diese Anpassung hat überhaupt nichts mit einem «Hervorbringen aus dem Nichts», sondern mit kleinen Abänderungen entweder der literarischen Redaktion liturgischer Ausdrücke oder gar einiger Elemente des Inhalts der liturgischen Texte zu tun, damit das liturgische Gebet verständlicher wird oder sich genauer und zutreffender auf die konkrete Situation der konkreten liturgischen Gemeinde, die sich zu der entsprechenden Liturgie versammelt hat, bezieht.

Es gibt viele Möglichkeiten, eine solche Anpassung auf legitime Weise vorzunehmen, die ein kurzer Aufsatz wie dieser nicht alle erschöpfend aufzählen kann. Aber fast immer gab es eine bestimmte Anpassung der Gebetsformulare, die schon deshalb notwendig war, damit der Inhalt der Gebete der Wahrheit entsprach. Nur in Zeiten besonderer liturgischer Dekadenz fand eine solche Anpassung nicht statt. Ihr Verschwinden hing aber, wie man leicht verstehen wird, damit zusammen, daß die Sprache der Liturgie nicht mehr verstanden wurde. Je lebendiger und volksnäher aber die Liturgie ist, desto mehr wird es in ihr das Phänomen einer bestimmten Anpassung der liturgischen Formulare geben. Wir meinen, daß der berühmte Text des Hippolyt, auf den wir weiter unten in diesem Aufsatz eingehen werden, sich auf eine solche Anpassung bezieht[9], und von ihr reden auch oft die neueren liturgischen Bücher[10].

Eine solche Anpassung kann vorher schriftlich vorbereitet, sie kann aber auch improvisiert werden. Sie hängt ja nicht von einer vorher festgelegten Einstellung ab (etwa: «Eine solche Anpassung sollte spontan, an Ort und Stelle geschehen» oder «Es ist besser, sie vorher vorzubereiten»), sondern davon, wie das der Eigenart der jeweiligen Anpassung entspricht.

So scheinen die vom Directorium für die Messen mit Kindern gebotenen Möglichkeiten gewöhnlich eine schriftliche Vorbereitung der im Text der Messe angebrachten Veränderungen zu beinhalten, während beispielsweise die Abänderung des Plurals «*wir, deine Diener* und dein heiliges Volk» des ersten Hochgebets in «*ich, dein Diener* und dein heiliges Volk», wenn nur ein Priester die Messe zelebriert, eine solche Form der Anpassung ist, die sich fast automatisch, wenn man nur auf die Bedeutung der Worte achtet, von selbst, durch einfache Improvisation vollzieht. Das gleiche gilt auch für die vom *Missale Romanum* vorgeschlagenen Anpassungsmöglichkeiten der euchologischen Texte für die Verstorbenen[11].

Eine andere Form liturgischer Flexibilität ist die *Formulierung neuer Texte*. Diese Möglichkeit scheint sicherlich denjenigen attraktiver, die in der liturgischen Feier modernere Elemente betonen und sie mehr der heutigen Wirklichkeit anpassen möchten. Es muß hervorgehoben werden, daß es sich hier um etwas anderes als um eine *kreative Improvisation* handelt, denn eine solche Formulierung neuer Texte muß sorgfältig vorbereitet werden und wenn sie so stattfindet, wie es das Zweite Vatikanum wollte, dann bringt sie nicht «etwas aus dem Nichts hervor», sondern sie inspiriert sich an den bestehenden liturgischen Texten, in die sie sozusagen eingebaut sind. Das Neue verdrängt hier also das Alte nicht. Es darf hier aber nicht verschwiegen werden, daß eine solche Neuformulierung manchem attraktiv vorkommen mag, sie aber auch Gefahren in sich birgt.

Eine solche «Schaffung» neuer Formulare hat es in der Kirche immer gegeben, mal weniger, mal mehr. Es liegt auf der Hand, daß vor allem in der Zeit, in der die Kirche entstand und die dann ihrer gesamten weiteren Geschichte zugrunde lag, auch neue Texte für die liturgische Feier geschaffen werden mußten. Zwar nicht als erster, sondern als wichtigster solcher Texte entstand das Neue Testament selbst. Wenigstens der größte Teil dieses Neuen Testaments wurde in

Hinblick auf die christliche Feier formuliert[12]. Wir sagten, daß das Neue Testament nicht der erste solcher Texte ist, denn das Studium der Bibel in unserer Zeit weist immer deutlicher nach, daß nicht wenige Seiten des Neuen Testaments auf Texte zurückgehen, die schon vor der eigentlichen Entstehung dieses Neuen Testaments in der Liturgie eingesetzt wurden und so ihre Verbreitung fanden[13].

Auch nach dieser ersten Zeit, in der die Kirche gegründet wurde, wurden neue liturgische Texte verfaßt. Es besteht also eine lange Tradition von den liturgischen Texten der Didache und der Apostolischen Tradition des Hippolyt aus den ersten drei Jahrhunderten unserer Zeitrechnung über die Texte, die im Mittelalter verfaßt wurden, bis zu den nach dem Zweiten Vatikanum approbierten Texten, ohne dabei die Jahrhunderte auszuschließen, die als Jahrhunderte des liturgischen Verfalls betrachtet werden können, in denen man nach dem Geschmack der jeweiligen Zeit neue liturgische Texte für jeden neu kanonisierten Heiligen und für jede neue Devotion verfaßte. Man kann heute nur darüber staunen, wieviele neue Texte oft gerade in Zeiten liturgischer Dekadenz entstanden sind[14]. Für unsere Zeit allerdings, in der das Zweite Vatikanum sich für eine allgemeine Reform der Liturgie entschieden hat[15], ist es normal, daß wie nie zuvor – außer zu den Zeiten, in denen die christliche Liturgie in der Form der verschiedenen Riten entstand – alte liturgische Texte revidiert und neue verfaßt werden.

Gerade diese vielen Texte unserer Zeit sind ein Grund mehr, über die Erfahrung der alten Kirche nachzudenken, um festzustellen, inwieweit die alten christlichen Gemeinden die Texte der liturgischen Feier improvisierten bzw. alte Texte für diese Feier adaptierten oder neue anfertigten. Der zweite Teil unserer Untersuchung wird diese Frage beantworten.

II. Die Dokumente und ihre Bedeutung

1. Wie sollten die alten Dokumente dargestellt und interpretiert werden?

Bis jetzt haben wir über die Bedeutungen nachgedacht, die solche Ausdrücke wie *Kreativität, Improvisation, Anpassung* oder *Verfassen neuer Texte* im Bereich der Liturgie haben können. Nachdem wir die Bedeutung dieser Worte geklärt haben, können wir uns leichter und auch genauer und richtiger mit den Dokumenten, die uns die Geschichte überliefert hat, auseinandersetzen. Wir wollen dabei die uns interessierenden Textstellen der Dokumente, die wir heute besitzen, nicht einfach sammeln und zitieren – übrigens sind diese Texte heute gut genug bekannt, und es gibt zu viele von ihnen, um sie in diesem Aufsatz erschöpfend analysieren zu können, sondern wir wollen einige der für uns interessantesten Sätze und einige der bedeutendsten von ihnen bezeugten Gegebenheiten in ihrem historischen Kontext situieren. Wir meinen, daß es so möglich ist zu entdecken, was ein bestimmter Satz damals, als er niedergeschrieben wurde, aussagte. So wollen wir vermeiden, daß bestimmte Texte, die geschrieben wurden in einer Zeit, die sehr weit von der unsrigen entfernt, und in einem Kontext, der sehr von den unsrigen verschieden ist, weiterhin auf anachronistische Weise so interpretiert werden, als hätte sie jemand heute geschrieben. Es handelt sich hier ganz einfach um die reine Materialität, d. h. um die reine, eigentliche, buchstäbliche Bedeutung der in jenen Texten verwandten Ausdrücke, damit wir verstehen können, was sie damals, als sie niedergeschrieben wurden, wirklich bedeuteten.

Wir wissen, daß das keine einfache Aufgabe ist, und geben dann auch zu, daß vielleicht die eine oder andere unserer Interpretationen nicht ganz richtig ist. Unsere Untersuchung geht hier nicht über den Anspruch hinaus, ein erster Versuch zu sein, der möglicherweise später durch weitere Analysen ergänzt und vielleicht gar berichtigt werden muß. Es ist hier einfach nur unsere Absicht, mit einem Dialog über ein Thema zu beginnen, über das man unserer Meinung nach nur ausgehend von einigen zu oberflächlich interpretierten Gegebenheiten geredet hat, wobei diese Gegebenheiten nicht genügend in ihrem Zusammenhang mit anderen, ebenfalls feststehenden Fakten gesehen wurden.

Wir sind ja der Überzeugung, daß die beste Methode, zu einer einwandfreien und genauen Interpretation der alten Texte zu gelangen, darin besteht, die in diesen Texten verwandten Ausdrücke mit denen in anderen Schriften und mit anderen Daten derselben oder wenigstens einer nicht allzu weit entfernten Zeit zu vergleichen. Wenn wir zum Beispiel in jenen Texten auf einen Ausdruck stoßen, der bei oberflächlicher Betrachtung eine Wirklichkeit zu bezeichnen scheint, die nirgendwo sonst in den uns zur Verfügung stehenden Quellen bezeugt ist, müs-

sen wir uns wenigstens fragen, ob unsere Interpretation jenes Ausdrucks richtig sein kann. Vielleicht bringen ja jene Worte eine ganz andere Wirklichkeit zum Ausdruck, als sie uns wiederzugeben schienen.

2. Die jüdischen Quellen der christlichen Liturgie

Die wissenschaftlichen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte wiesen immer deutlicher auf die engen Beziehungen zwischen der jüdischen Liturgie, sei es der der Synagoge oder der der verschiedenen Familienfeiern, einerseits und der christlichen Liturgie andererseits hin. Diese Tatsache, die man bei der Beschäftigung mit den freien Formulierungen der christlichen Liturgie vielleicht zu wenig beachtet hat, ist wichtig, denn sie ist ein unumstößlicher Beweis dafür, daß wir es in der Frühkirche eher mit einem Phänomen der *Anpassung* alter Texte als mit einem Phänomen der *Kreativität* zu tun haben, auch wenn man hier Kreativität in einem weiteren Sinn als die Abfassung von mehr oder weniger originellen Texten interpretiert. Dieses Phänomen einer Beziehung zwischen jüdischen liturgischen Texten und christlichen ist zudem keineswegs nur für eine oder wenige christliche Gemeinden festzustellen, sondern sie ist eine Grundgegebenheit, die allen frühen christlichen Liturgien, die wir kennen, gemeinsam ist.

Durch diese Tatsache sind wir gezwungen anzuerkennen, daß die ersten christlichen Gemeinden in ihrer Liturgie nicht davon ausgingen, was denjenigen, die dieser Liturgie vorstanden, an Ort und Stelle einfallen könnte, auch wenn der eine oder andere *isoliert* betrachtete Text dies zu suggerieren scheint[16], sondern daß sie auf ältere, von der Tradition vorgegebene und – wenigstens was ihre Substanz und Formulierung angeht – weitgehend festgelegte Texte zurückgriffen. Die zahlreichen historischen und philologischen Untersuchungen von Botte und die theologischen von Danielou sind in dieser Hinsicht sehr wichtig und müssen bei der Behandlung der hier erörterten Fragen immer vor Augen gehalten werden.

Nach dieser Feststellung des engen Zusammenhangs zwischen der jüdischen und der frühen christlichen Liturgie, möchte ich, wenn auch nur kurz, auf eine andere wichtige Tatsache hinweisen, nämlich daß Israel in seiner Liturgie weit von dem entfernt war, was man sich heute unter kreativer Improvisation vorstellt. Auch wenn es stimmt, daß derjenige, der der israelitischen Liturgie vorstand, keinen Text vor Augen hatte, als er den Gottesdienst seiner Gemeinde leitete, dann heißt das noch nicht, daß er die liturgischen Gebete improvisierte. Wer das meint, verfällt zweifelsohne in einen Anachronismus. Denn wenn der Vorsteher eines Kults die Gebete nicht ablas, dann hängt das mit der Eigenart der antiken Kultur zusammen, die vor allem eine mündliche Kultur war, in der es immer sehr wenig geschriebene Texte gab, so daß man mehr auf das eigene Gedächtnis vertraute, als daß man irgendetwas ablas. Die biblischen Texte selbst wurden ja lange Zeit mündlich überliefert und so mit Hilfe des Gedächtnisses bewahrt, bevor man sie schriftlich fixierte. Der große Kenner der israelitischen Liturgie Hruby bestätigt hier rundweg: «Die Varianten in den Gebetstexten sind relativ minimal, und nur selten betreffen sie den Inhalt der Gebete.»[17] Anläßlich des Gebetes für die Fastentage besagt zum Beispiel die Mischna, daß der Verantwortliche für das Gebet sich mit der *traditionellen* Weise, dieses Gebet zu beten, vertraut machen muß[18]. Ein besonders treffendes und deutliches Beispiel dafür, wie auch der Kult der Kirche diese am Althergebrachten festhaltende Mentalität des israelitischen Kultes übernommen hat, haben wir im siebten Buch der sogenannten Apostolischen Konstitutionen, das uns zeigt, wie in der Mitte des vierten Jahrhunderts die christliche Gemeinde ein altes jüdisches Ritual für die Sabbatgottesdienste in der Synagoge mit seinen Gebeten und Formulierungen mit einigen wenig ins Gewicht fallenden Abänderungen *bewahrt hat.*

3. Die Schriften des Neuen Testaments

Heute herrscht unter den Exegeten die allgemeine Überzeugung vor, daß zahlreiche Stellen des Neuen Testamentes, bevor sie in die biblischen Bücher aufgenommen wurden, zuvor als Beschreibungen eines Ritus oder als Gebete des Lobpreises in der Liturgie eine Rolle spielten und daß sie es ihrer Wiederholung in der christlichen Feier verdanken, daß sie schließlich Bestandteile der Evangelien oder anderer Schriften des Neuen Testamentes wurden. Dies trifft zum Beispiel zu für die Berichte vom letzten Abendmahl und der Brotvermehrung in den Evangelien, für den Schluß des Matthäusevangeliums mit der dortigen trinitarischen Taufformel oder für die hymnischen Fragmente der Apostelbriefe oder des

Buches der Offenbarung. Auch dies ist ein neuer wichtiger Beweis dafür, daß die christliche Liturgie sich an die traditionellen und apostolischen Bräuche und Texte gebunden fühlte.

4. Fakten aus der Urkirche, die ein beharrliches Gleichbleiben der Liturgie voraussetzen

Wir müssen eingestehen, daß es unser Wunsch war, an dieser Stelle unseres Aufsatzes eine gründliche Analyse der uns zugänglichen liturgischen Quellen aus der Frühkirche und der Texte der Kirchenväter in Hinblick auf unsere Problematik durchzuführen. Das würde aber den uns zur Verfügung stehenden Raum sprengen, und daher beschränken wir uns auf einige kurze Bemerkungen über einige besonders wichtige Gegebenheiten in der Urkirche, wobei wir dabei zweispurig verfahren werden. Erstens werden wir einige Fakten beibringen, die auf ein Festhalten an der uns aus den jüdischen Quellen und aus dem Neuen Testament selbst bekannten beharrlichen, konservierenden Mentalität auch in der frühen christlichen Liturgie hinzuweisen scheinen, um dann einige Texte anzuführen, die auf erste Sicht eher das Gegenteil, die Freiheit in der Gestaltung der Liturgie und gar die Freiheit zu improvisieren belegen.

Die *Didache* ist unser erster Zeuge für gleichbleibende Texte in der Liturgie. Über dieses Dokument, das wir als «das älteste christliche Ritual» bezeichnen könnten, wollen wir die folgenden Bemerkungen machen. *Erstens* bestätigt die unverkennbar jüdisch-christliche Eigenart dieses Dokuments einmal mehr, daß die ersten Christen keine neuen Texte schufen, sondern daß sie allenfalls alte Texte adaptieren. *Zweitens* bezeugt dieses Dokument durch die zahlreichen von ihm zitierten festgeprägten und schriftlich fixierten liturgischen Formeln, daß wenigstens gewöhnlich das Gebet nicht improvisiert wurde. So finden wir dort feste Formeln sowohl für die Taufe[19] wie für die Eucharistie[20], wie für das christliche Gebet[21]. An dieser letzten Stelle wird das Vaterunser durch eine Doxologie («Denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit») ergänzt, die später auch in vielen Handschriften des Matthäusevangeliums übernommen worden ist (also war das christliche Gebet – auch das liturgische Gebet – schon so fixiert, daß man sich aufgrund der feststehenden Gewohnheiten dazu veranlaßt sah, einen ursprünglich nicht authentischen Text in die Handschriften des Neuen Testaments einzufügen; das ist ein neuer Beweis dafür, daß die Gewohnheit, sich an feste Texte zu halten, sich allgemein durchsetzte).

Wir wollen hier auch einen zweiten Text erwähnen, der nicht nur wegen seines Alters wichtig ist: das Gebet des heiligen Polykarp auf dem Scheiterhaufen, unmittelbar vor seinem Martyrium. Nach der Meinung von Kretschmar[22] ist dieses Gebet eine offensichtliche Nachbildung eines eucharistischen Gebets. Wenn es aber im Leben eines Menschen irgendeinen Zeitpunkt gibt, an dem man von ihm eher ein spontanes als ein vorformuliertes Gebet erwarten kann, dann ist das doch wohl, wenn er den Tod unmittelbar vor Augen hat. Aber auch in einer solch extremen Lebenssituation, wie es die Todesstunde ist, formuliert Polykarp kein spontanes Gebet, sondern er greift zurück auf ein ihm vertrautes, traditionelles Gebet. Diese Argumentation verliert deswegen nichts von ihrer Kraft, nur weil die Formulierung dieses Gebetes mehr auf die Redaktion des Verfassers des Berichtes über das Martyrium des Polykarp als auf diesen selbst zurückgeht, denn gerade das beweist doch, daß es jenem Chronisten höchst wahrscheinlich erschien, daß der Held seiner Geschichte im Augenblick seines Martyriums auf ein Gebet zurückgriff, das in seiner Gemeinde gebräuchlich und gängig war, und daß er dieses Gebet höchstens einer konkreten Situation anpaßte. Dieser Chronist dachte also nicht daran, dem Märtyrer Polykarp ein «kreativ improvisiertes» Gebet in den Mund zu legen.

Wenden wir uns einem dritten, wahrscheinlich weniger bekannten Dokument zu, dessen Aussage in die gleiche Richtung geht: der in damaliger Schnellschrift notierten Diskussion zwischen Origenes und dem Bischof Heraklides[23]. Um seine Ansichten zu verteidigen, greift Origenes zurück auf die Weise, wie die Kirche sich in ihrem Gebet zum Ausdruck bringt. Unter den bedeutsamsten Abschnitten dieses Textes gibt es auch folgenden: «Es ist notwendig, daß wir in unseren Gebeten die ‹Bestimmungen› *(synthēkai)* beachten. Wenn das nicht beachtet wird, wenn man an den ‹Bestimmungen› vorbeigeht, wird man schließlich alles in Zweifel ziehen. Es ist wenig wichtig, ob es sich dabei um einen Bischof, einen Priester, einen Diakon oder einen Laien handelt: wenn jemand die ‹Bestimmungen› nicht beachtet, hat er keinen Anteil am gemeinsamen Gebet.»

In diesem Text haben wir ein klares und sehr interessantes Zeugnis dafür, wie es schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts in der Kirche nicht nur feste, fixierte Gebetstexte gab, sondern auch ein ausgeprägtes Bewußtsein dafür bestand, daß in diesen Gebeten im Gegensatz zu den privaten Gebeten einzelner Personen, die nur persönliche Meinungen zum Ausdruck bringen konnten, der Glaube der Kirche enthalten war.

5. Gegebenheiten aus der Urkirche, die auf eine «Improvisation» hinzuweisen scheinen

Bis zu dieser Stelle unseres Aufsatzes haben wir Gegebenheiten aus der Urkirche zusammengetragen, die darauf hinzuweisen scheinen, daß damals die Gebete niemals nach dem Geschmack desjenigen, der einer bestimmten Feier vorstand, improvisiert wurden. Der uns hier zur Verfügung stehende Raum erlaubt es uns nicht, noch mehr Dokumente anzuführen, die das Fehlen einer solchen Improvisation beweisen.

Wir können, ja müssen uns aber auch fragen, ob wir im Altertum auch nicht auf Zeugnisse stoßen, die das Gegenteil belegen, nämlich, daß es damals Gebete gegeben hat, die ihrem gesamten Wortlaut nach improvisiert waren. Hierauf müssen wir antworten, daß es an Texten, die in diese Richtung zu deuten scheinen, nicht fehlt. Betrachten wir hier also drei solche Zeugen.

Der älteste dieser Zeugen ist ein Satz aus der Didache: «Erlaubt es den Propheten dankzusagen, wie sie das wollen *(Toîs dè profétais epitrépete eucharisteîn, hósa thélousin).*»[24] Es ist unleugbar, daß dieser Satz als die Erlaubnis der Improvisation interpretiert werden *könnte*. Man kann ihn aber auch anders verstehen, zum Beispiel: «... dankzusagen, so oft sie das wollen», oder«: «Erlaubt es den Propheten, das oben [nämlich im Text der Didache] erwähnte Gebet mit eigenen Worten zu umschreiben» – diese letzte Interpretation würde übrigens sehr der jüdisch-christlichen Eigenart der Didache entsprechen. Aber auch in dem Fall, daß man diesen Satz im Sinne einer strengen Improvisation im eigentlichen Sinn interpretieren könnte, muß gesagt werden, daß diese Erlaubnis zur Improvisation in der Didache als etwas Außergewöhnliches, als eine Ausnahme nur für die Propheten, erscheint, während die Didache für die gewöhnlichen Feiern schon festformulierte Texte zitiert, an die man sich zu halten hat.

Das zweite Zeugnis finden wir in der Apologie des Heiligen Märtyrers Justin, in der es heißt: «Derjenige, der den Brüdern vorsteht, lasse sein Gebet und seine Danksagung *nach seinen Kräften (hóse dýnamis autõi)* zu Gott aufsteigen.»[25] Auch von diesem Text muß gesagt werden, daß er zweifelsohne als Hinweis auf eine Improvisation interpretiert werden kann, aber absolut sicher ist das nicht. Unser Text kann auch anders interpretiert werden («laut und betont», «so wie er das paraphrasieren kann»). Wir können hier daran erinnern, daß Justin die Taufformel, wie wir sie bei Matthäus oder in der Didache vorfinden, mit einer eigenen Paraphrase umschreibt. An verschiedenen Stellen aber seiner Werke setzt Justin den Inhalt des eucharistischen Gebets als bekannt voraus, das heißt dann doch, daß der Vorsitzende der Eucharistie nicht sagen darf, was ihm gerade paßt. So schreibt Justin zum Beispiel «[Der Vorsitzende der Eucharistie] spricht ein langes Dankgebet über die Gaben, die er [Gott] uns gewährt hat»[26] oder «[der Vorsitzende] dankt dem Vater des Universums wegen des Namens seines Sohnes und des Heiligen Geistes»[27], oder «man gedenkt des Leidens, das der Sohn Gottes aus Liebe zu uns erlitt»[28]. Haben wir in diesen Sätzen nicht sozusagen das Schema eines Hochgebets vor uns, dessen Hauptlinien feststehen?

Wenn das stimmt, dann wird man sagen müssen, daß der Ausdruck «nach seinen Kräften» sich eher auf Betonung und Lautstärke oder auf eine eigene Paraphrase eines im großen und ganzen festgelegten und vorgegebenen Textes durch den Zelebranten bezieht als auf ein Gebet, das er im eigentlichen Sinn des Wortes improvisieren würde.

Kommen wir jetzt zu dem letzten Text: einer Rubrik (rituelle Vorschrift) der sogenannten Traditio Apostolica des Hippolyt, der, nachdem er verschiedene liturgische Texte, unter ihnen auch ein Hochgebet, vorgestellt hat, schreibt: «Es ist überhaupt nicht notwendig, daß der Bischof bei seiner Danksagung diese Worte wieder aufnimmt, sich etwa anstrengen muß, sie auswendig aufzusagen, sondern jeder bete, wie er das kann. Wenn jemand fähig ist, ausführlich zu beten oder ein feierliches Gebet zu sprechen, dann soll er das tun. Wenn aber ein anderer eher ein nüchternes, maßvolles Gebet spricht, dann nehme man ihm das nicht übel, vorausgesetzt, sein Gebet ist orthodox.»[29]

Es ist hier nicht möglich, diesen wichtigen Text so sorgfältig zu kommentieren, wie er es verdient. Machen wir nur eine einzige Bemer-

kung: Hippolyt bringt viele Gebetsformulare mit der Absicht, daß sie auch genützt werden. Die meisten dieser Gebete sind ältere Texte[30], deren Verfasser bzw. «Schöpfer» (vgl. «Kreativität») Hippolyt also nicht ist. Die traditionellen Formeln hatten sich ja in der gesamten alten Kirche verbreitet. Das beweist, daß die alte Kirche jene festgeprägten Formeln und nicht den einen oder anderen Text, den irgend jemand frei improvisierte, als ihre Gebetsformulare betrachtete. Die Freiheit, auf die Hippolyt anspielt, läßt sich also schlecht mit dem, was man heute «kreative Improvisation» zu nennen pflegt, versöhnen, sondern eher entspricht sie dem, was wir vorher «Anpassung» nannten. Das alles wird noch durch die Tatsache unterstützt, daß jene Regel des Hippolyt der Welt der jüdischen Targumim nahesteht, so wie es übrigens im Werk des Hippolyt, auch dort, wo er liturgische Vorschriften formuliert, zahlreiche jüdische Reminiszenzen gibt.

Schlußfolgerung

Es könnten aus unserer Untersuchung sehr viele Schlußfolgerungen gezogen werden. Der Raum, über den wir hier verfügen, zwingt uns aber, uns auf wenige, kurze Zeilen zu beschränken. Zusammenfassend möchten wir also sagen: In der Zeit der alten Kirche gab es zwar keine Institutionen, die jedes Detail der Liturgie festlegten. Dennoch war die christliche Liturgie nicht der Willkür des jeweiligen Vorsitzenden einer liturgischen Feier ausgeliefert. Wie im alten Israel, auf dessen Kult die christliche Liturgie an erster Stelle zurückgeht, stand auch in der alten Kirche das Schema der Liturgie unverrückbar und dauerhaft fest. Wenn es in der alten Kirche irgendein Ideal von «Kreativität» gab, dann war das sehr verschieden von dem, was man heute unter diesem Wort versteht. Hier liegt dann vielleicht auch der Schlüssel, um die Bedeutung und Reichweite der Ausdrücke zu verstehen, die auf den ersten Blick eine Improvisation in der alten Kirche zu bezeugen schienen, denn das Ideal damals war, *immer dasselbe* mit Ausdrücken zu sagen, die *so feierlich wie möglich* waren: *«dankzusagen, wie sie das wollten»* (Didache); *«nach seinen Kräften»* (Justin); *«ausführliches und feierliches Gebet»* (Hippolyt).

Für die Parteigänger der Improvisation heute scheint dagegen das Ideal zu sein, «Neues zu sagen», statt wiederaufzunehmen und zu wiederholen. Sie wollen «schöpferisch» tätig sein und meinen so der Routine zu entfliehen und sich aufgrund der Neuheit ihrer Gebete interessant zu machen. Wir meinen, daß es sich hier um zwei sehr unterschiedliche Welten handelt.

[1] So zum Beispiel B. Botte: A.-G. Martimort (Hg.), L'Eglise en prière (Paris 1961) 34 [deutsch: A.-G. Martimort (Hg.), Handbuch der Liturgiewissenschaft, 2 Bde (Freiburg i. Br. 1963–1965)], und C. Vogel, Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age (Spoleto 1966) 20. Botte und Vogel scheinen auf den ersten Blick die Existenz einer Improvisation in der Urkirche anzunehmen, wenn man aber zusieht, wie sie das Thema entwickeln, merkt man, daß sie weit davon entfernt sind, von einer Improvisation im heutigen Sinn des Wortes zu reden.

[2] Vgl. in dieser Hinsicht Sacrosanctum Concilium 21.

[3] Vgl. Michel-Louis Rouquette, La créativité (Coll. Que sais-je? 1528, Paris 1976) 120.

[4] Gaudium et Spes 50.

[5] Gaudium et Spes 5.

[6] Sacrosanctum Concilium 37–40.

[7] Ebd.

[8] Vgl. z.B. die Ansprachen von Papst Paul VI. an das «Consilium» für die Ausführung der Liturgiekonstitution am 13. 10. 1966 und am 10. 4. 1970; Das Direktorium für die Messen mit Kindern 3; die Instruktion über die Interpretation liturgischer Texte vom 25. 1. 1969 usw.

[9] Siehe weiter unten in diesem Aufsatz.

[10] Man denke an die oft wiederkehrende Rubrik «his vel similibus verbis».

[11] Missale Romanum, editio altera 879.

[12] Heute ist es die allgemeine Überzeugung der Exegeten, daß viele Texte des Neuen Testaments deswegen verfaßt wurden, um in der Liturgie gelesen zu werden. Diesbezüglich siehe man z. B. 1 Thess 4,27; Kol 4,16.

[13] So zum Beispiel die Berichte über das letzte Abendmahl und vielleicht auch einige der Hymnen in den Briefen und im Buch der Offenbarung.

[14] Zum Beispiel denke man an die Hymnenproduktion für das kirchliche Stundengebet im Mittelalter. Hier gibt es über 30000 Hymnen.

[15] Vgl. Sacrosanctum Concilium 21.

[16] Siehe weiter unten in diesem Aufsatz die erwähnten Texte aus der Didache, aus der ersten Apologie von Justin dem Märtyrer und aus der Traditio Apostolica des Hippolyt.

[17] Vgl. K. Hruby, Eucharisties d'Orient et d'Occident (Paris 1970) 42.

[18] Ebd. 43.

[19] Didache VII 1.

[20] Didache IX-X (wir abstrahieren von der Frage, ob dieser Text sich auf die christliche Eucharistie oder auf den jüdischen Gottesdienst bezieht).
[21] Didache VIII 2–3.
[22] Siehe den Bericht über den Beitrag von Kretschmar anläßlich des 25. Jahrestages des Institut Supérieur de Liturgie von Paris: Questions liturgiques Heft 1 (1982) 11.
[23] Vgl. J. Quasten, Patrología, Bd. I (Madrid 1968) 361–362 (und 375–378, der Übers.), *urspr.* J. Quasten, Patrology, Bd. I (Spectrum, Utrecht/Brüssel 1950).
[24] Didache X 7.
[25] Justin der Märtyrer, Apologie I 67 5.
[26] Justin der Märtyrer, Apologie I 65 3.
[27] Ebd.
[28] Justin der Märtyrer, Dialog mit Triphon 117,4.
[29] B. Botte, La tradition apostolique (Münster 1963) 29 (= Nr. 9).
[30] Siehe den Bericht über den Beitrag von Kretschmar (s. Anm. 22) 9.
[31] Siehe oben in diesem Aufsatz.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

PEDRO FARNÉS SCHERER

1925 geboren in Barcelona. Studium der Theologie in Barcelona und Rom. 1950 Priesterweihe. Liturgiestudium am Institut Supérieur de Liturgie in Paris. Mitgründer des Centro de Pastoral Liturgica von Barcelona. Seit Gründung bis heute Mitglied der Redaktion der Zeitschriften Phase (Barcelona) und Actualidad litúrgica (Mexico). Hauptverantwortlicher der Zeitschrift Oración de las Horas (Barcelona). Consultor der liturgischen Kommissionen der Bischofskonferenzen von Spanien, Mexiko und Kolumbien und der CELAM. Professor am Priesterseminar von Tarragona, am Instituto Superior de Pastoral von Madrid und heute der theologischen Fakultät in Barcelona. Gastprofessuren für Liturgie in Chile und in der Dominikanischen Republik. Mitarbeiter verschiedener Zeitschriften. Veröffentlichungen u.a.: Comentarios a la ordenación general del misal romano, Moniciones y oraciones sálmicas para Laudes y Vísperas, El lugar de la celebración, Liturgía de las Horas para los fieles. Anschrift: Travesera de Las Corts 51, Barcelona 28, Spanien.

Charles Pietri

Liturgie, Kultur und Gesellschaft. Das Beispiel Roms in der ausgehenden Antike (4.–5. Jahrhundert)

Liturgie ist für den Historiker auch ein Gesellschafts- und Kulturphänomen. Gewiß kann der Beobachter – wie auch immer seine innere Überzeugung sein mag – nicht übersehen, daß gemeinsames Beten einen Bezug auf das Heilige in sich schließt; zu gleicher Zeit bringt er aber zu Bewußtsein, wie sehr die Christen hinsichtlich des äußeren Rahmens, der Sprache und Kulthandlungen ihres Gottesdienstes einer bestimmten Umwelt verpflichtet sind. Diese Feststellung genüge, um den Historiker gegen die Anmaßungen einer gewissen naiven Apologetik in Schutz zu nehmen, die seit Chateaubriand vom ursprünglichen Genius einer Religion und ihrer Riten redet. Er muß freilich mit Klugheit vorgehen. Er darf nämlich nicht einer negativen Vergleichsideologie verfallen. Sie hat eine ganze Schule der Religionsgeschichte geprägt und vergrub im vorigen Jahrhundert die eigentlich christliche Liturgie durch eine scharfe Herausstellung alles dessen, was ihre Riten und Opferhandlungen den Mysterienkulten und dem Heidentum entlehnten, in einem wirren Synkretismus.

Zur Untersuchung der zwischen heidnischer Antike, jüdischer Tradition und Christentum hin und her wechselnden Einflüsse hat F. J. Dölger in seinem Buch «Antike und Christentum» der Forschung meisterhaft einen Weg geöffnet. Der Titel dieses von dem Bonner Gelehrten veröffentlichten sechsbändigen Sammelwerkes ist auch der Titel einer sein Werk weiterführenden Enzyklopädie[1]. Solche Unternehmen haben aufgrund sorgfältiger Forschungen eine erste Synthese erstellt, deren Ergebnisse in dem Maße ganz besonders zu schätzen sind, wie die Analyse an die Zeit des christlichen Kaiserreiches, also an das 4. und 5. Jahrundert herankommt. Es ist die Zeit, da die Bekehrung zum Christentum mindestens in den Städten zu einer Massenerscheinung wird. Zahlreiche Einflüsse wirken auf die kultu-

relle und gesellschaftliche Entwicklung sowohl des christlichen Volkes als auch seiner führenden Männer ein. Der Klerus bezahlt nämlich die Beendigung der Verfolgungen, den politischen Schutz und eine begrenzte Finanzhilfe mit der lästigen Einmischung eines christlichen Kaisers, der sich gelegentlich als «Bischof der Bischöfe» ausgibt. Zu gleicher Zeit erfaßt die Bekehrungswelle mehr und mehr die gesellschaftliche Elite und schließlich im 5. Jahrhundert die Mehrheit der Aristokratie. Ein ganzes Erbe an Kultur, Verhaltensweisen und ideologischem Gebaren wird in die Kirche eingebracht. Mehr noch, diese der Angst vor Verfolgungen entronnene Kirche weist nun dem Fürsten und dem Reich mit seinem politischen und gesellschaftlichen System gern eine providentielle Rolle zu.

Natürlich würde man sich irren, schleuderte man einseitig (wie es heute oft geschieht) das Anathem gegen diese «konstantinische» Kirche[2]. Sie kann gewiß als kompromittiert und in der Welt etabliert erscheinen; sie bringt aber auch die mächtige Mönchsbewegung aus sich hervor, die vor den Augen der Welt das Zeugnis des Märtyrers weiterträgt. Zum ersten Mal auch wird durch diese Kirche eine systematische Gemeinschaftshilfe organisiert. Sie besiegelt die Anerkenntnis des lange Zeit an den Rand der Geschichte abgedrängten Armen. Die Kirche schenkt der Gesellschaft Hofprälaten, aber auch Vorkämpfer der religiösen Freiheit, einen Athanasius und einen Hilarius, einen Johannes Chrysostomus und einen Papst Innozenz; und in dem üppigen und fruchtbaren Aufblühen der theologischen Kontroversen erstehen in ihr die Väter eines christlichen Denkens, angefangen von den Kappadoziern bis zu Augustinus von Hippo. Bei einem so offensichtlich doppeldeutigen Phänomen läßt sich im gegenseitigen Austausch von Antike und Christentum nur schwer unterscheiden, was freiwillig entlehnt wurde (Gebrauch eines allgemein üblichen sprachlichen Ausdrucks in Gesten, Begriffen und banalisierten Symbolen), und was sich an fremden Praktiken eingeschlichen hat, die einen zu trächtigen Einfluß der gesellschaftlichen und kulturellen Umwelt bezeugen. Das Werk des christlichen Künstlers ist ein klarer Zeuge dieser Doppeldeutigkeit. Zur Darstellung des schlafenden Jonas etwa kopiert er jene des eingeschlummerten Endymion, ein naheliegendes Modell, ohne daß er dadurch eine Verwandschaft zwischen dem Propheten und dem Sohn des Zeus aufstellen will. Der Mosaikleger aber oder der Bildhauer, der das Bildnis des Herrn auch mit Insignien, Gesten oder von der Ikonographie zur Kennzeichnung der kaiserlichen Macht festgelegten schematischen Darstellungen ausführt, macht eine gar nicht so unschuldige Anleihe dort, wo diese Parallele rückwirkend dem Bild des Fürsten einen Widerschein des himmlischen Herrschers zuträgt. Der Künstler ist in seiner Initiative freier und zugleich von seiner Laienkundschaft abhängiger, außer in den Dekorationsentwürfen für die Kirchen. In der Leitung einer in die Zukunft weisenden Liturgie übt der Kleriker eine unmittelbare Kontrolle aus. Er hütet mit starker Hand eine bedeutende Tradition. Die Kirche von Rom liefert uns für diese eigentümliche Entwicklung ein besonders sprechendes Beispiel. Besser als anderswo können wir hier die gesellschaftliche Geschichte einer Bekehrung verfolgen und deren Gelingen im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts konstatieren. Gewiß mangeln uns oft die großen Texte der römischen Liturgie; Hippolyt verfaßt ein Jahrhundert vor der Machtergreifung Konstantins seine «Apostolische Tradition»[3]; hinsichtlich der Sakramentarien[4] (das leoninische, das gelasianische und mehr noch das gregorianische Sakramentar) ist zu sagen, sie enthalten zwar Formulierungen, die ins 5. Jahrhundert zurückreichen können; die Identifizierung der ältesten Gebete in den Zusammenstellungen dieser Sakramentarien ist jedoch eine oft schwierige Angelegenheit. Glücklicherweise enthalten Literatur (insbesondere die päpstlichen Schreiben) und Archäologie genügend Zeugnisse, um in der Entwicklung einer Liturgie den kulturellen und gesellschaftlichen Angleichungsvorgang richtig einschätzen zu können. Sie erlauben uns auch in den Intentionen einer Pastoral einen Blick darauf, wie sich die Ortskirche im Schoß einer neuen Welt selbst versteht.

I. Eine Eroberung des städtischen Lebensraumes

Die Untersuchung dieser «Akklimatisierung» hat mit den äußeren Anzeichen zu beginnen; sie sind am deutlichsten erkennbar. In der Tat entfaltet sich die Liturgie vom Beginn des 4. Jahrhunderts an in ihren Riten und in der Versammlung ihres Volkes zum Gebet in einem neuen Rahmen. Bald darauf fassen die Seelenhirten, gestützt auf die materielle Hilfe, die ihnen durch die kaiserliche Gunst (Euergetismus) und auch die Freigebigkeit einer bekehrten Aristokratie

zuteil wird, immer klarer den Plan einer regelrechten Eroberung des städtischen Lebensraums; dieser Plan hat die Bereitstellung von besonderen Gebäuden für das gemeinsame Beten in der Stadt und deren Umkreis im Auge.

Mindestens eine Wohltat (sicher die wesentlichste) ist, was Rom betrifft, der neuen, nach 312 durch Konstantin eingeleiteten Politik zu verdanken: Der Kaiser schenkt der Stadt oder vielmehr ihrem Bischof die Lateranbasilika und damit den ersten großen Kirchenraum der christlichen Liturgie. Die Identität des Stifters, der im ersten Jahrzehnt seiner Regierungszeit, jedenfalls vor 324, in diesem Sinne handelt, wird durch eine päpstliche Chronik aus dem 6. Jahrhundert, den *Liber Pontificalis*, bestätigt. Sie enthält eine Gründungsurkunde, die den Grundbesitz sowie die verschiedenen liturgischen Gerätschaften und den vom Kaiser dieser *basilica constantiniana* geschenkten Leuchter aufzählt. Das neue Gebäude steht nicht, wie man zuweilen glaubte, auf dem Grundstück eines Palastes, sondern auf dem Gelände einer Kaserne der Elitekavallerie und war vorher freilich mit einer aristokratischen Residenz bebaut gewesen, dem Palast der *Laterani*, wovon die Ortsnamenkunde noch im 4. Jahrhundert weiß. Die Basilika (heute Sankt Johann im Lateran) bietet der römischen Christenheit einen großartigen Raum. Es ist ein mächtiges Gebäude[5], ebenso eindrucksvoll wie die zivile Basilika auf dem Trajansforum oder der Tempel der Venus und der Roma. Der Bau dieser Kirche verändert den liturgischen Rahmen; er stellt den Christen Roms für dauernd ein Gebäude zur Verfügung, das geeignet ist, zum ersten Mal das in Rom um seinen Bischof gescharte Volk zu einem gemeinsamen und einheitlichen Gebet zu einen.

Noch mehr als diese sehr konkrete Wirkung, nämlich die Versammlung des christlichen Volkes zu ermöglichen, verändert die Monumentalisierung der Architektur den Stil des Gottesdienstes. Suchen wir zwischen Architektur und Ritual keine zu große gegenseitige Abhängigkeit; man kann beim Bau der Bischofsbasilika den Einfluß der Kleriker, die etwa ein klares Programm aufgestellt haben sollen, und den der Architekten, die aus verschiedenen, sowohl die technischen Notwendigkeiten als auch den Wunsch nach einem Bauwerk von großartiger und imperialer Architektur in sich schließenden Elementen eine Synthese schaffen, nicht auseinanderhalten. Dagegen bildet ein solches Gebäude mit Sicherheit einen neuen Raum für die Liturgie: Es ermöglicht die Prozessionen, privilegiert besondere Raumzonen, nämlich den ganz besonders hellen königlichen Weg und die Hauptschiffe, während die weiter nach außen liegenden Seitenschiffe im Dunkeln bleiben; im Querschiff können beim Altar sieben Opfertische aufgestellt werden; die Apsis ist dem Bischofsstuhl vorbehalten, der dem Volk gegenüber gen Osten steht[6]. Zu gleicher Zeit hat der Oberhirte ein für die Taufe gestaltetes Gebäude zu seiner Verfügung; es befindet sich ganz in der Nähe der Kathedrale. Das Baptisterium, zu dem vor allem im 5. Jahrhundert Anbauten hinzukommen, ist ziemlich geräumig (im Durchmesser nur etwas kleiner als das Pantheon); es gestattet die Teilnahme eines zahlreichen Volkes von Gläubigen an diesem Sakrament der Eingliederung neuer Christen.

In zwei Jahrhunderten (vor allem im 4. und im beginnenden 5. Jahrhundert) ersteht eine ganze Reihe neuer Kirchenbauten im Stadtgebiet von Rom; dem Bischof steht für seine Liturgie jetzt auch eine auf dem Esquilin errichtete Basilika zur Verfügung (Santa Maria Maggiore). Im ganzen römischen Stadtbereich befinden sich Kirchen für die örtlichen Gottesdienstversammlungen. Alle besitzen eine Kapitalanlage, die den Unterhalt des Gebäudes und seines Klerus sichert, desgleichen liturgische Geräte mit dem Leuchter und den geweihten Gefäßen. Eine Stiftungsurkunde (der *titulus*) erstellt so von Rechts wegen und auch tatsächlich den Unterhalt des Kirchengebäudes. Solche *tituli* kamen aus zufälligen Schenkungen zustande: Schenkungen der Bischöfe (Titulus des Marcus, des Julius, des Liberius usw.), Schenkungen von Laien, von Aristokraten (Lucina, Sabina, Crescens, Vestina u.a.). In anderen Fällen ist es vielleicht die Kollekte der Opfergaben der einfachen Leute, die zur Verwirklichung des Unternehmens beisteuert[7]. Im ganzen gesehen führt diese etwas anarchische Bewegung zur Schaffung eines einheitlichen, die Stadt überziehenden Netzes von Kultgebäuden. Es finden sich so im 5. Jahrhundert kaum noch christliche Wohnungen, die weiter als fünf- bis sechshundert Meter von einem dem eucharistischen Mahl und der Sakramentenspendung offenen Gebäude entfernt sind. Es ist die Zeit, da die öffentliche Gewalt die heidnischen Opfer verbietet und die Tempel mit ihren antiken Götterbildern schließt. Es gibt in der Stadt für die sakrale Feier offiziell und öffentlich nur noch die Kir-

chen. Sie haben sich den städtischen Raum erobert.

Sie erobern sich auch die Peripherie der Stadt. Sie erheben sich über den Gräbern der Märtyrer; die kaiserlichen Spenden (besonders die Konstantins) finanzieren den Bau einer Art monumentalen architektonischen Juwels für das Grab Petri auf dem vatikanischen Hügel, für das Grab des heiligen Paulus an der Via Ostia. Am Begräbnisort des heiligen Laurentius an der Via Tiburtina, am Grab der heiligen Agnes an der Via Nomentana stehen bald weiträumige Basiliken der Frömmigkeit der Gläubigen offen, die sich selbst hier begraben lassen. In den Friedhöfen lassen die Bischöfe (vor allem Damasus, 360–384) bei den Gräbern der Heiligen für die Wallfahrt und auch für das gemeinsame Beten einen Platz anlegen. Rom umgibt sich mit einem Kranz von Bauten, die dieser das Gedächtnis der Märtyrer feiernden spirituellen Bewegung zur Verfügung stehen. Vom Stadtzentrum bis in die Vorstädte hinaus besteht so nunmehr ein geschlossenes Geflecht kirchlicher Bauwerke: die Bischöfe Roms benützen von der Mitte des 4. Jahrhunderts an für die großen Versammlungen ihrer Liturgie die Apostelbasiliken, vor allem Sankt Peter auf dem Vatikan, wo der Papst seit der Zeit des Liberius (352–365) Weihnachten feiert. Diese monumentale Kirche verleiht unter vielfältigen Formen den christlichen Gemeindeversammlungen einen neuen Stil: Sie vereinigen an einem bleibenden, für das Gebet bereiteten Ort ein zahlreicheres Volk.

II. Ein christlicher Zeitablauf

Gleichzeitig vermehrt die Pastoral sehr bewußt die Gottesdienste. Die Gesetzgebung begünstigt seit Konstantin diese Verchristlichung der Zeit, denn sie verbietet am «Tag der Sonne», schließlich in «Tag des Herrn» umbenannt *(dies dominica)* die zivilen Betätigungen und die profanen Vergnügen[8]. Aber der Bischof benützt seine neue Kathedrale nicht nur dazu, sein Volk in der sonntäglichen Versammlung um sich zu scharen; er macht sie auch zu einem besonderen Zentrum für die Organisation eines liturgischen Jahres. Im 4. Jahrhundert fastet die Kirche drei Wochen lang mit den Katechumenen; im 5. Jahrhundert wird die Dauer dieser Zeit der Unterweisung und gemeinsamer Askese auf vierzig Tage ausgedehnt[9]. Die Gestaltung der heiligen Woche – seit 389 gesetzlich geschützte Feiertage – ist noch besser bekannt: eine Versammlung am Mittwoch, bei der – nach dem späteren Zeugnis eines *ordo romanus* – die *orationes solemnes* gesprochen werden. Der Bischof versammelt die Gläubigen dann am Donnerstag zur Wiederversöhnung der Büßer, denn seit dem 4. Jahrhundert beginnt die Individualisierung der zur öffentlichen Buße Verpflichteten. Vom Freitag bis zum Ostertag bleiben im 4. Jahrhundert die Kathedrale und ihr Baptisterium das Zentrum der ausdrücklich für das Gebet und das Sakrament der Taufe versammelten Gläubigen; diese Praxis verstärkt noch den zunehmenden Gemeinschaftscharakter des Eingliederungsritus. Der Kandidat unterzieht sich – vielleicht am Karsamstag – einem öffentlichen Bekenntnis, denn die Kirche verleiht dem Engagement einen feierlichen Charakter, indem sie den Taufanwärter einlädt, das Glaubensbekenntnis im Angesicht des gläubigen Volkes zu sprechen.

Die Gelegenheiten zu derartigen Versammlungen mehren sich. Und von dem Zeitpunkt an, da der Bischof große Basiliken zur Verfügung hat, kann er sich mit seinem Volk vom Osten bis zum Westen seiner Stadt begeben und so eine Stationsliturgie entwickeln. Von der Mitte des 4. Jahrhunderts an feiert man in Sankt Peter das Fest der Geburt Christi, dann, ein halbes Jahrhundert später, das der Erscheinung des Herrn; um dieselbe Zeit, mit Sicherheit zur Zeit Leos, organisieren sich die Feiern der Vierzig Tage und der fünfzig Tage nach Ostern, diesmal wiederum im Westen der Stadt, eben in der Kirche auf dem vatikanischen Hügel[10].

Die in den Stadtteilen Roms stehenden Titelkirchen sichern dieser Pastoral eine zusätzliche Rolle, die zunehmend an Wirksamkeit gewinnt, je stärker die Bekehrungsbewegung das Volk der Gläubigen vermehrt und sich die Praxis einer häufigen Kommunion einbürgert. Ein besonderer Ritus macht das Band zwischen der örtlichen Liturgie und dem unter dem Vorsitz des Bischofs vollzogenen Kult sichtbar. Wie Bischof Innozenz (402–417; Ep. 25,5,8) erklärt, erhalten die Priester für ihre Zelebration das päpstliche *fermentum*, eine Partikel des vom Papst konsekrierten Brotes, und sie legen es zum Zeichen der Einheit wie eine Art Sauerteig für ihr eucharistisches Opfer in den Kelch. Die Titelkirchen besitzen zwar kein Territorium, wie später die Stadtpfarreien; sie werden aber zum üblichen Versammlungsort der Christen und verstärken die Seelsorge des christlichen Zeitablaufs; zum Zy-

klus der bischöflichen Liturgie kommen ihre eigenen Feste hinzu, die entweder den Ortspatron feiern oder den Heiligen, dessen Reliquien sie bergen (die Ketten in Sankt Peter «a vinculis»). Papst Leo lädt die Gläubigen ein, ihre Opfergaben für die Gemeindekollekte während der Fastenzeit (im Juni und im September) in die Titelkirche zu bringen. Ein besonders kennzeichnender Zug ist noch festzuhalten: der Verfasser eines theologischen Traktates, des *Praedestinatus*, sicher ein Zeitgenosse des Papstes Sixtus (432–440), erwähnt zum ersten Mal die Messe «pro sponso et sponsa». Die netzartige Verbreitung der Titelkirchen erlaubte es, eine ursprünglich private Zeremonie vom Wohnhaus in die Kirche zu verlegen; die Zeremonie wurde auf diese Weise zu einem öffentlichen, in Gegenwart der Glaubensgemeinde vollzogenen Engagement[11].

Um diese Pastoral zu vervollständigen, führte man die Organisation eines Festkalenders ein. Man feierte das Gedächtnis der Heiligen in den großen Märtyrerbasiliken wie etwa Sankt Peter, im 5. Jahrhundert in den Titelkirchen und vor allem über den Gräbern der Märtyrer am Rande der Stadt. Die römische Christenheit verfügt im beginnenden 4. Jahrhundert über einen offiziellen Kalender (die *Depositio Martyrum*), der ungefähr dreißig Märtyrer aufzählt und alljährlich für die Feier der Heiligen etwa zwanzig Tage freihält, im wesentlichen im Zeitraum Juli bis September (entsprechend den zufällig auftretenden Verfolgungen) gruppiert. Von der Mitte des 4. Jahrhunderts an wählen Damasus und seine Nachfolger unter den verschiedenen Andachten der Volksfrömmigkeit jene aus, die es ermöglichen, das liturgische Jahr auf den Januar, den Juni, den Oktober und die Tage außerhalb der Oster- und Weihnachtszeit auszudehnen. Auf diese Weise füllen sich die leeren Zeiten des liturgischen Zyklus. Zuweilen trifft die christliche Feier auf einen der heidnischen Festtage. Ein zufälliges Zusammentreffen? Vielleicht. Der Episkopat sucht nämlich nicht, die heidnischen Feste zu christianisieren, wie das eine folkloristische Auslegung so gern behauptet. In Wirklichkeit macht die christliche Pastoral das Jahresgedächtnis des Heiligen zu einem volkstümlichen Fest, belebt sein Gedächtnis aufs neue durch einen offiziellen Gottesdienst, um an diesem Tag die Gläubigen vom Zirkus und seinem Pomp fernzuhalten; man feiert im Juli die Heiligen Priscilla, Abdon und Sennen nach dem Fest Peter und Paul (29. Juni); es trifft sich gut, wenn die christliche Versammlung die Gläubigen von den *ludi apollinares*, den zu Ehren Apollos vom 5. bis 14. Juli organisierten Spielen, ablenken kann.

III. Die Sprache und die Gebärden

Diese Pastoral des Raumes und der Zeit verändert nicht notwendigerweise die Struktur der eucharistischen Versammlung und auch nicht die Organisation des Taufritus. Aber sie schafft für das gemeinsame Gebet ein neues Klima; sie setzt einen Stil durch, Aggiornamentos, die augenscheinlich die deutlichsten Manifestationen der Liturgie berühren, nämlich ihre Sprache und ihre Gebärden. In den ersten Jahrhunderten sprachen Zelebrant und Gläubige Griechisch; das war ohne Zweifel die Sprache der ersten Missionare, die Sprache eines Clemens von Rom und, gegen Mitte des 2. Jahrhunderts, eines Hermas, des Verfassers einer kleinen Apokalypse, in der sich bereits einige Latinismen bemerkbar machen. Zu Beginn des folgenden Jahrhunderts hellenisiert Hippolyt immer noch in der Abfassung seiner Traktate und seines kleinen Handbuches für Kirchenordnung und Liturgie, der *Traditio apostolica*. Gegen 250 jedoch benützt Novatian, der sich als bedeutender Theologe erweist und entsprechende Autorität besitzt, ganz selbstverständlich das Latein, um einen Traktat über die Dreifaltigkeit zu schreiben. Vom 3. bis zum 4. Jahrhundert spiegeln die Grabinschriften diese Latinisierung der römischen Christenheit wider. Sie zeigt sich in einer relativen und progressiven Verminderung der griechischen Inschriften und in der Benützung griechischer Buchstaben zur Schreibung lateinischer Inschriften, schließlich auch – in den später angelegten Friedhöfen – in der starken Zunahme der lateinisch geschriebenen Inschriften selbst. Im Westen, in Afrika seit dem ausgehenden 2. Jahrhundert und auch in Rom sprechen und schreiben die Christen ein Latein[12] mit einem besonderen Wortschatz, eigentümlichen Wendungen und eigenen Wortschöpfungen, wie das die Arbeiten von T. Schrijnen und das monumentale Werk von Chr. Mohrmann gezeigt haben. Das christliche Latein entlehnt dem Griechischen und vermittels dieser Sprache dem Hebräischen die Worte *pascha, epiphania, episcopus, diaconus*. Es verleiht Worten einen besonderen Sinn, indem es sie dem gewöhnlichen Gebrauch entfremdet; das gilt etwa für das Wort *caritas*. Unter dem Einfluß des

biblischen Griechisch verwendet dieses Latein das Wort *praedicare* ausschließälich im Sinne von predigen, und *refrigerare* weist hin auf das jenseitige Glück. Bestimmte semiologische Entwicklungen kommen erst später an ihr Ende, etwa *paganus* zur Bezeichnung des Heiden und nicht nur des Menschen vom *pagus*, also vom Feld; *sermo* für die Predigt, *basilica* für die großräumige Kirche. Neue Bedeutungen flechten sich darein: *statio* meint jetzt nicht mehr nur den Wachposten, sondern auch sowohl die Bußübung als die Versammlung in einer Kirche, und *confessio*, was bei Tertullian Sündenbekenntnis bedeutet, erinnert nunmehr an den tapferen Widerstand des Bekenners und schließlich unter dem Einfluß des lateinischen Psalters (Psalm 117) an das Gotteslob. Die schöpferische Sprachkraft der Christen offenbart sich auch in vielfältigen Neologismen (*salvator, cooperator)* in einer Sprache, die sich wenig um Eleganz und strikte Regeln sorgt. Dieses Latein scheut sich auch nicht, dem rednerischen Stil entnommene oder dem Griechischen nachgeahmte Wendungen einzuführen: Zugehörigkeitsbeiwörter *(apostolica traditio)*, adnominaler Genitif (*dies iudicii*, der Tag, an dem das Gericht geschieht). Von erster Dringlichkeit war es für die pastoralen Bedürfnisse, die Bibel ins Lateinische zu übersetzen; und die Theologen und Polemiker benützen sehr bald dieses kaum besser geschliffene Latein der Bibel, um die Häresie zu bekämpfen oder Glauben und Sitten zu stärken.

Als die Liturgie in Rom das christliche Latein einführt, hat diese dynamische und schöpferische Sprache fast schon zwei Jahrhunderte Ausgestaltung hinter sich. A. Baumstark wunderte sich darüber in einer kurz vor dem Krieg veröffentlichten Abhandlung. Er kam darin zu der abschließenden Vermutung, die ersten Übersetzungen der kanonischen Schriften reichten in die Zeit des Papstes Cornelius zurück (251–253)[13]. Diese Hypothese gerät aber mit dem Zeugnis eines in Rom angestellten und getauften Philosophen, Marius Victorinus, der um 360 einige Worte eines Opferungsgebetes auf Griechisch zitiert, in Widerspruch. Um nämlich gegen die früheren Autoritäten die Verwendung des Wortes *homooúsios* zu verteidigen, wählt er einen offensichtlich allen bekannten Text, indem er erklärt, daß die römische Liturgie dem vom Konzil von Nikäa angenommenen Begriff ähnliche Ausdrücke benützt: *sôson perioúsion laón zelóten kalón* – «rette das Volk, das sich um das ‹Sein› schart, das heißt», erklärt Victorinus, «um das Leben, wie man im Opferungsgebet sagt» (*contra Arianum*, II,8). Einige Jahre später zitiert ein Zeitgenosse des Papstes Damasus (366–384), der Ambrosiaster, der noch ziemlich unbekannte Verfasser der *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, ein Gebet des Kanons, diesmal auf lateinisch. Er protestiert gegen den Melchisedek zugelegten Titel *summus sacerdos, sicut nostri in oblatione praesumunt*, wie die unsrigen (die Gläubigen Roms), so erklärt er, es irrtümlicherweise in der Anaphora (Quaestio 109,20) tun. Diese beiden Zeugen markieren für Rom eine entscheidende, nach 360, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts abgeschlossene Entwicklung.

Der zweite der beiden Zeugen aber, der Ambrosiaster, legt in einem Kommentar zum ersten Korintherbrief (1 Kor 14) nahe, daß der Wechsel der liturgischen Sprache in Rom auf starken Widerstand stieß. Im Sinne des Apostels Paulus stellt er dem Sprachenredner den Propheten entgegen, der zur Erbauung der Gemeinde spricht. Und er fügt hinzu: Wenn ihr euch versammelt, um die Kirche zu erbauen, so müßt ihr Worte sprechen, die alle Zuhörer verstehen; einige ahmten die Juden nach, die das Hebräische dem Aramäischen *(syra lingua)* vorzogen: «Sie wandten sich an das Volk zum Gebet eher in einer Sprache, die sie nicht verstanden, als in der ihren.» Der Nachdruck auf dieser Exegese, die die Glossolalie als Verwendung einer dem Volk fremden Sprache interpretiert, spiegelt wahrscheinlich die Härte einer nicht allzu weit zurückliegenden Debatte wider. So folgt also die römische Kirche mit Verspätung der Sprachentwicklung eines Volkes, das seit langem schon in der Mehrheit lateinisch spricht. Diese Anpassung wird in dem Augenblick dringend, als der Klerus immer konkreter die Einheit des christlichen Volkes in den Stadtkirchen zu verwirklichen vermag, während er andererseits tatkräftig den Kalender für die Versammlungen der Glaubensgemeinden organisiert. Von nun an machen es die pastoralen Erfordernisse bei dieser Hochflut von Bekehrungen unausweichlich, das Griechische, das in etwa die Stelle einer sakralen Sprache einnahm, *«ad aedificandam ecclesiam»* – zum Aufbau der Einheit der Ortskirche, erklärt der Ambrosiaster – aufzugeben.

Die Annahme des Lateins ist gleichsam ein Zugeständnis an die volkstümliche Pädagogie; doch der Klerus will für das Gebet nicht auf die Würde und Feierlichkeit eines sakralen Aus-

drucks verzichten. Fortan kann das Volk verstehen; aber um sich an Gott zu wenden, darf der Zelebrant, wie Hilarius von Poitiers in Gallien empfiehlt (Tract. in Ps., XIII,1), nicht die bescheidene Alltagssprache benützen. Diese zweifelsohne vor der Annahme des Lateins zugunsten des Griechischen ausgesprochene Forderung gewinnt in dem Moment kraftvoll an Bedeutung, als sich die römische Gemeinde durch eine bekehrte Aristokratie verstärkt sieht und mit ihr eine Kultur und die Gewohnheiten einer Sprache, eine ganze Welt von Beziehungen zur antiken römischen Tradition in sich aufnimmt. Es ist dieselbe Epoche, in der unter eben diesem Einfluß das Lob der christlichen Stadt Rom zur Illustration der Vorherrschaft eines apostolischen Stuhles einen Wortschatz verwendet, der einst die antike Hauptstadt pries, die *Roma sacra*, geweiht nunmehr durch eine wahre Heiligkeit.

Man kann mangels sicher datierter Zeugnisse nicht genau wissen, ob die Verfasser der lateinischen Gebete die Züge und den Stil dieses für die Liturgie eigens geschaffenen Lateins auf Anhieb zustandegebracht haben; wahrscheinlich hat die Hierarchie sehr rasch für das Opfergebet einen allgemeinen, in allen gottesdienstlichen Versammlungen der Stadt gesprochenen Text aufgestellt[14]; lange Zeit hindurch regelt sie schrittweise (und das geht bei Verstoß bis zum Ausschluß aus der Gemeinde) die dem Zelebranten für die Präfationen und die dem Kanon vorausgehenden oder nachfolgenden Gebete überlassene Improvisationsfreiheit. In Sammelarbeit wird in den Sakramentarien (angefangen beim Leonianum) das jeder Zelebration eigene Gebetsmodell vervollständigt. Um diese vom 4. bis zum 6. Jahrhundert dauernde Entwicklung des Lateins zu beurteilen, möge es genügen, den im Sakramentarium Gelasianum bewahrten Kanontext mit dem in *De Sacramentis* des heiligen Ambrosius wiedergegebenen Gebetstext zu vergleichen; dieser im wesentlichen mit dem römischen Kanon identische Text wahrt mit seinen nebengeordneten Ausdrücken einen freien, mündlichen Stil, der mit der hieratischen Strenge des gelasianischen Textes kontrastiert[15].

Die römischen Verfasser haben die volkstümliche Sprache der lateinischen Christenheit gereinigt, auch wenn sie an einigen unaufgebbaren Begriffen festhalten *(paschalia, ecclesia)*; sie suchen den edleren Stil der alten römischen Gebete *(celebrare, dicare, immolare)*, sprechen zur Bezeichnung des Gebets und des Bischofs lieber von *preces* und von *pontifex* als von *oratio* und *episcopus*. Sie nennen Gott *maiestas* oder die gottesdienstliche Feier *officium* und machen so eine Anleihe bei der kaiserlichen Kanzleisprache; sie scheuen auch nicht vor der juridischen Schärfe einer administrativen Sprache zurück: *commendare, intercedere, munus*. Sie spielen mit Stabreimen und dem Schwingen symmetrischer Wortstellungen, entlehnen der Kunstprosa Ausdrücke wie *rogamus ac petimus, omnis honor et gloria, praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati*... Sie entdecken sogar für die Orationen der Sakramentarien die antiken Formeln heidnischer Gebete wieder und flechten in den lobpreisenden Anruf deren genau gestaltete Bitte. In diesen jüngeren Texten wird die Prosa durch einen *cursus* rhythmisch gegliedert; er spielt mit der Metrik und den Akzenten und verleiht so dem Gebet wie auch den Predigten der Päpste Caelestin und Leo und auch den Dekretalien die rhythmische Form der kaiserlichen Texte.

Um dieses in einem triumphalen Rahmen vorgetragene redegewandte Gebet zu begleiten, inspiriert das höfische Ritual eine ganze Symbolik von Gebärden[16]. Da ist die Symbolik des Zelebranten, der sich am Beginn der Versammlung vor der göttlichen Majestät zu Boden wirft (= *prostratio*) (Ord. Rom. 1,8); ein Mann schafft vor der Lesung der Heiligen Schrift Stille wie die damit beauftragten Personen im kaiserlichen Palast (Gelasianum I,31). Die Hofetikette schreibt vor, daß der Untergebene den vom Fürsten überreichten schriftlichen Auftrag mit verhüllten Händen zu empfangen habe; der Subdiakon nimmt das Evangelienbuch *super planetam*, die Hände unter der *planeta* verborgen, entgegen (Ord. Rom. I,11). Die sich dem Altar nahen, müssen bessere Kleidung tragen als das gewöhnliche Volk, nämlich jene *vestes sacratae*, wovon die päpstliche Chronik spricht; der Palastprunk erlegt ähnliche Regeln auf; doch scheint diese Bekleidung für die Kleriker noch nicht genau unterschieden zu sein, mit Ausnahme der Dalmatik des Diakons, die mit Sicherheit bezeugt ist, wie auch des Palliums, dieses die Schultern bedeckenden breiten Bandes aus weißer Wolle, das vom ausgehenden 5. Jahrhundert an in Gebrauch ist. Noch andere Riten entlehnen dem fürstlichen Zeremoniell ihre Formen, etwa in der einen oder anderen Kathedrale, wo das *ciborium* den Altar überdeckt wie der Baldachin den kai-

serlichen Thron; der Weihrauch, der den triumphalen Einzug *(adventus)* des Herrschers begleitet, verbrennt auch für den himmlischen Imperator. Hieronymus berichtet von der Gewohnheit, während der heiligen Lesungen Kerzen anzuzünden, wie das für die Verlesung der kaiserlichen Texte geschah (*Contra Vigilantium*, 7). Die Gläubigen ihrerseits unterbrechen mit festgelegten Zurufen das Gebet der Gemeinde; und das Amen erschallt in den römischen Basiliken wie der Donner, bemerkt Hieronymus. Das ist eine Anleihe der Christen bei den Juden, bei den heidnischen Riten, aber auch bei der offiziellen Disziplin: Zurufe[17] unterbrechen regelmäßig die Versammlungen und Sitzungen des Senats; in der Kirche kommt ein schon sehr früh eingeführter Zwischenruf wie *dignum et justum est* vielleicht aus einem Ritual für die Proklamation des Fürsten wie etwa der Zuruf, der dem Caesar langes Leben verheißt. Der *Liber Pontificalis* läßt vermuten, daß sich der Einzug seit dem 5. Jahrhundert in Form einer majestätischen Prozession gestaltet, den Diakone mit Psalmengesang begleiten. In der Liturgie der für den Umzug des Volkes hergerichteten Lateranbasilika jedoch entfaltet sich die Prozession der Opfergaben unter Anteilnahme der Gläubigen und des Klerus; ein jeder bringt seine Gabe herbei und legt sie auf einem der sieben im Querschiff aufgestellten Tische nieder. Die Bedeutung, die die Zeremonie des Opfergangs gewonnen hat, erklärt sich ganz natürlich aus der Bekehrung der Aristokratie und der Rolle eines christlichen Wohltätertums, die beide mit ihren großzügigen Gaben die Assistenz und die Verwaltungsaufgabe der Kirche unterstützen. Ein – *inter mysteria* – über die Opfergaben gesprochenes Gebet mit der feierlichen Nennung der Namen der Spender (der großzügigsten!) erinnert die Gläubigen an ihre Verpflichtungen. Die Hirtensorge der Kirche geht auf eine massive Teilnahme des Volkes am Werk der Karitas. Und dies soll der Tatsache entsprechen, daß in der Prozession zum Bischof hin die Einheit bezeugt werden soll. Aber das alles ist ein wenig den Gesten nachgeahmt, die die dem Fürsten erwiesenen Huldigungen regeln: der Herrscher nimmt von seinen Untergebenen das Gold für die Krone entgegen; der Gläubige trägt das Brot zum Altar.

Diese ganze Entwicklung betrifft den Gebetsinhalt nur indirekt, mit Ausnahme jener Oratio, die auf die Opferprozession folgt und in einem Kanon steht, der im 6. Jahrhundert seine endgültige Gestalt gefunden hat. Die Entwicklung spiegelt aber auch alles das wider, was liturgisches Schöpfertum in der römischen Kirche der zeitgenössischen Gesellschaft und Kultur verdankt. Die vollzogenen Wandlungen offenbaren den Ehrgeiz einer kühnen Pastoral, die in ihrem Ziel, eine Kirche der Massen zu leiten, sich nunmehr ihrer Mittel sicherer fühlt und stärker auf ihren Erfolg vertraut. Zu gleicher Zeit verleiht diese Entwicklung der Feier des himmlischen Imperators nicht wenige Züge, Gesten und Worte, die dem regierenden Fürsten des christlichen Kaiserreiches angehören. In diesen einander ergänzenden Bewegungen zeichnet sich die zukünftige Geburt einer «Christenheit» ab.

[1] 6 Bde (1929–1950); s. Th. Klauser, Franz Joseph Dölger (1879–1940): Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsheft (Münster 1980).

[2] Ch. Pietri, Mythe et réalité de l'Eglise Constantinienne: Les Quatres Fleuves 3 (1974) 22–39.

[3] Hg. B. Botte: Liturg. Quellen 39 (Münster 1963).

[4] L.C. Mohlberg, Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli (sacramentarium gelasianum) (Rom 1960); desgl. für das Leonianum: Sacramentarium Veronense (Rom 1966).

[5] Ch. Pietri, Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440) 2 Bde (Rom 1976).

[6] Liber Pontificalis, Ed. Duchesne (Paris 1955) 172ff.

[7] Ch. Pietri, aaO. I, 14ff; 461–573.

[8] W. Rordorf, Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche (Zürich 1972).

[9] Vgl. die Untersuchungen von A. Chavasse, in: C. Vogel, Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age: Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo (Spoleto 1966) 269–274.

[10] Ch. Pietri, aaO. I, 589ff; und über die gesamte erwähnte Organisation in der Gesellschaft 586ff; 115 usw.

[11] Über die Pastoral der *tituli* Ch. Pietri, aaO. 628.

[12] Vgl. Chr. Mohrmann, Etudes sur le latin des chrétiens: Storia et Letteratura, 4 Bde (Rom 1958–1971).

[13] Zu dieser Debatte vgl. Th. Klauser, Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache: Ges. Arbeiten (Münster 1970) 184–194.

[14] Zur Sorge um die Einheitlichkeit der Zelebration vgl. den Ritus des *fermentum*.

[15] B. Botte, L'ordinaire de la Messe (Löwen 1953) 111; in diesem Sammelwerk Chr. Mohrmann, 40ff; s. auch Latin Chrétien, II, 102ff; M.P. Ellebracht, Remarks on the voca-

bulary of the ancient Orations in the Missale Romanum (Nimwegen 1963).

[16] Bekannt vor allem durch die Ordines Romani, hg. v. M. Andrieu, 5 Bde (Löwen 1931–1956). Man kann voraussetzen, daß diese späteren Texte auf diesem Gebiet ein älteres Ritual bewahrt haben. Über das Hofritual vgl. A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreich (Darmstadt 1970).

[17] Th. Klauser, Akklamation: Reallexikon für Antike und Christentum I, 216ff.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

CHARLES PIETRI

1932 in Marseille, Frankreich, geboren. Ecole Normale Supérieure, Ecole Française de Rome. Zur Zeit Professor für Geschichte des Christentums an der Sorbonne, Paris. Bücher und Beiträge über die Frühgeschichte des Christentums (Roma Christiana), Mitherausgeber der Cahiers de recherches et de réflexions religieuses, Les Quatres Fleuves (Paris, Beauchesne). Direktor des Forschungszentrums Le Nain de Tillemont für Frühchristentum und Spätantike (gegründet von H. Marrou). Anschrift: Université de Paris-Sorbonne, 1, rue Victor-Cousin, F–75005 Paris, Frankreich.

James F. White

Kreativität: die freikirchliche Tradition

Etliche Millionen von Amerikanern kommen Sonntag für Sonntag zum Gottesdienst zusammen, um diesen Gottesdienst nach der einen oder anderen Variante der volksnächsten Gottesdiensttradition der Vereinigten Staaten, der Gottesdiensttradition der Freikirchen, zu feiern. Aber trotz der großen Anziehungskraft, die diese Tradition auf so viele ausübt, wird sie am wenigsten von den Liturgiewissenschaftlern studiert. Nur allzu oft wird sie sogar völlig übersehen. Jetzt kann man es sich aber kaum leisten, Kreativität in der Liturgie anzustreben und gleichzeitig die Gottesdiensttradition außer acht zu lassen, die die besten und meisten Beispiele an Originalität und Erfindungsreichtum aufweist.

I. Die freikirchliche Tradition und ihre Entwicklung in den USA

Erstens werde ich umschreiben, was ich unter «freikirchlicher Gottesdiensttradition» besonders innerhalb des Christentums in den USA, wo diese Tradition eine dominierende Rolle spielt, verstehe. Dort reicht ihr Einfluß bis weit über die historischen Grenzen der Freikirchen hinaus, um auch den Gottesdienst in den methodistischen, den reformierten und den Pfingstkirchen maßgeblich zu prägen. Zu der freikirchlichen Gottesdiensttradition können so unterschiedliche Gruppen wie die *Southern Baptists*, die *Disciples of Christ* und die Siebenten-Tags-Adventisten gerechnet werden, die trotz sehr unterschiedlicher Theologie, Moralvorstellungen und kirchlicher Institutionen durch gemeinsame Elemente des Gottesdienstes vereint sind.

Fast alle Formen protestantischen Gottesdienstes kann man einer der sieben verschiedenen liturgischen Traditionen zuordnen, die in den fünf Jahrhunderten seit der Reformation auf deren linkem oder rechtem Flügel oder in deren Mitte entstanden sind, wie aus dem diesem Aufsatz beigefügten Schema ersichtlich ist.

Wie man dort auch sehen kann, entstand oder fand die freikirchliche Tradition neuen Antrieb in drei unterschiedlichen geschichtlichen Situationen: erstens im sechzehnten Jahrhundert auf dem europäischen Kontinent bei den Versuchen der Wiedertäufer, die Reformation zu ergänzen, zweitens im siebzehnten Jahrhundert in England bei dem Streben der Puritaner, eine Nationalkirche zu «reinigen» *(purify)*, d. h. zu reformieren, und drittens im neunzehnten Jahrhundert bei der Christianisierung eines Kontinents, als immer neue Gruppen immer neue Gebiete in den heutigen USA besiedelten (Westwanderung). Bei jedem dieser drei Schübe wurde das Ziel mehr oder

Die sieben protestantischen liturgischen Traditionen				
Jahrh.	Linker Flügel		Mitte	Rechter Flügel
16.	1 A *Freikirchen:* Wiedertäufer des europ. Kontinents		2. Reformierte	3. Lutheraner 4. Anglikaner
17.	5. Quäker	1 B *Freikirchen:* engl. Puritaner		
18.			6. Methodisten	
19.		1 C *Freikirchen:* «American Frontier»		
20.	7. Pfingstler			

weniger erreicht, wobei natürlich die unterschiedlichen historischen Umstände mit sich brachten, daß andere Akzente gesetzt wurden. Ich werde mich hier auf die freikirchliche Tradition beschränken, die mit dem dritten dieser Schübe in Zusammenhang steht, die freikirchliche Tradition der Kirchen an der «amerikanischen Grenze» *(american frontier).*

Wir wissen noch immer relativ wenig über den Prozeß der Amerikanisierung des protestantischen Gottesdienstes. Auf alle Fälle ist hier das neunzehnte Jahrhundert eine wichtige Trennungslinie zwischen dem Gottesdienst der Reformation und dem heutigen protestantischen Gottesdienst. Das gilt auch für die Freikirchen, denn als die Puritaner als erste das Wort «Freikirche» *(free church)* benutzten, meinten sie die Freiheit, nach ihrer Überzeugung Gottes Wort zu befolgen, während heute in Amerika mit dem Wort Freikirche auf eine ganz andere Freiheit angespielt wird: die Freiheit, den Gottesdienst nach eigener Vorstellung und eigenem Belieben zu gestalten. Denn die freikirchliche Tradition in Amerika verbreitete sich am meisten unter denjenigen, die schon besiedelten Gebieten, in denen das soziale Leben auch einigermaßen organisiert war, entflohen waren, weil sie die Freiheit der Grenzgebiete des Westens suchten. Liturgische Bücher waren ihnen nicht bekannt und wurden auch nicht vermißt: Die konkrete Gestaltung des wöchentlichen Gottesdienstes hing oft von dem örtlichen Geistlichen ab, der den Rest der Woche als Bauer auf seiner Farm arbeitete oder auch als Prediger umherzog.

Die bedeutsamste Persönlichkeit im amerikanischen Protestantismus des neunzehnten Jahrhunderts war Charles G. Finney (1792–1875), der nichts von den traditionellen Formen des Gottesdienstes hielt, sondern sich stattdessen für «neue Maßnahmen» *(new measures)* engagierte, die die religiösen Bedürfnisse und Gefühle derjenigen widerspiegelten, die zu den Gottesdiensten in den Lagern der Pioniergebiete oder zu den Erweckungsversammlungen *(revivals)* in den schon länger besiedelten Gegenden zusammenströmten. Der Prozeß der konkreten Durchführung solcher «Maßnahmen» führte zu der Amerikanisierung der freikirchlichen Tradition, die auch weitreichende Folgen für die Methodisten und die Reformierten haben sollte. Schon 1792 gaben die Methodisten außer für die sogenannten «sakramentalen Dienste» ihr Buch, in dem die Ordnungen der Gottesdienste verzeichnet waren, auf, und auch die Presbyterianer fühlten sich kaum weniger frei.

Einige allgemeine Merkmale charakterisieren weiterhin den freikirchlichen Gottesdienst in den USA. *Erstens* wird mit Ausnahme der *Disciples of Christ* (Jünger Christi) und der *Churches of Christ* (Kirchen Christi) das Abendmahl nur gelegentlich gefeiert, ist also nicht Gegenstand des normalen Gottesdienstes. Aber auch bei den *Disciples of Christ* und den *Churches of Christ* wird selten ein anderes liturgisches Buch als das Gesangbuch verwendet, und von Gemeinde zu Gemeinde ist die Gestaltung des Gottesdienstes unterschiedlich.

Zweitens sind die meisten Kirchen der freikirchlichen Tradition gegen die Kindertaufe – Ausnahmen sind hier die *United Church of Christ* (die Vereinigte Kirche Christi) und die *United Church of Canada* (die Vereinigte Kirche Kanadas). Die Einstellung Sakramenten gegenüber, wenn man noch von solchen und nicht von *ordinances* (Riten, Weihehandlungen) redet, ist sehr geprägt von einer Haltung, die das säkulari-

sierende und entsakralisierende Denken der Aufklärung mit einem bestimmten Biblizismus verbindet. Die Sakramente werden nicht als Gnadenmittel, sondern als von der Schrift gebotene Gedenkfeiern betrachtet.

Drittens haben die meisten Kirchen der freikirchlichen Tradition eine kongregationalistische Kirchenverfassung, (d. h. daß die einzelnen örtlichen Gemeinden in der Mitte des kirchlichen Lebens stehen, der Übers.). Für die Gemeinden besteht kaum eine übergeordnete, zentrale Instanz, die sie als Autorität für die Bestimmung ihres kirchlichen Lebens und noch weniger für die Gestaltung ihres Gottesdienstes anerkennen würden. Jede Gemeinde ist frei, ihren Gottesdienst so zu halten, wie sie das für richtig hält.

Man kann also bei den freikirchlichen Gemeinden eine faszinierende Vielfalt an Möglichkeiten, den Gottesdienst zu gestalten, feststellen, es wäre aber ein aussichtsloses Unterfangen, irgendwelche allgemeinen liturgischen Regeln über den freikirchlichen Gottesdienst zu formulieren, denn die diesbezügliche Praxis jeder Gemeinde sagt nur etwas über diese eine Gemeinde aus. Zwar findet man vieles wieder, und die Gemeinden haben vieles gemeinsam, aber es gibt keine zwingenden Vorschriften, wie das zum Beispiel die Agenden bei den Lutheranern und den Episkopalen (= amerikanische Anglikaner) sind. Das liturgische Leben der Freikirchen wurde in diesem Kontext deshalb so wenig untersucht, weil es schwer ist, so viele tausende örtliche Gestalten des freikirchlichen Gottesdienstes zu studieren.

II. Struktur und Kreativität: fünf Aspekte

Dennoch werde ich versuchen, einige allgemeine Aussagen über die in der freikirchlichen Tradition gegebenen Möglichkeiten zur Kreativität zu formulieren, um dann die heutige Situation zu bewerten.

1. Kreativität und Gottesdienstordnung

Die wichtigste Gelegenheit zur Kreativität in den Freikirchen liegt in der Gestaltung des Gottesdienstes. Unabhängig davon, ob es in dem einen oder anderen der Bekenntnisse, die der freikirchlichen Tradition zuzurechnen sind, eine Agende (offizielles Handbuch für die Gottesdienstordnung) gibt oder nicht, ist es jeder Gemeinde erlaubt, ihre Gottesdienstordnung selbst zu bestimmen. Diese Gottesdienstordnung ist nicht nur von Gemeinde zu Gemeinde verschieden, sondern kann es auch von Sonntag zu Sonntag sein. Keine bestimmte Gottesdienstordnung ist also normativ oder von Dauer.

Obwohl die Puritaner ursprünglich dafür kämpften, ihren Gottesdienst nach Gottes Wort zu gestalten, d. h. Authentizität anstrebten, scheint heute die Hauptsorge die Relevanz des Gottesdienstes für die Teilnehmer zu sein. In dieser Hinsicht ist jede Gemeinde und ist auch jede Gelegenheit zum Gottesdienst anders. Denn niemals geschieht es, daß dieselben Leute ein zweites Mal in genau derselben Lebens- und Weltsituation zum Gottesdienst zusammenkommen. Und auch der dritte und der vierte Sonntag nach Ostern sind unterschiedliche Anlässe in der Geschichte der Weltgemeinschaft und der Ortskirche. Deshalb sollte es möglich sein, den Gottesdienst so zu gestalten, daß er dem Hier und Jetzt genau der Leute, die zu dieser bestimmten Gelegenheit zum Gottesdienst zusammengekommen sind, entspricht. Die Gestaltung des Gottesdienstes sollte genau so wie die Tageszeitung der Aktualität entsprechen, und sie sollte gleichfalls das Leben und die Bedürfnisse der Ortsgemeinde widerspiegeln.

Auch wenn die Einsicht besteht, daß die Gestaltung des Gottesdienstes die Gelegenheit bietet, daß ein solcher Gottesdienst für die besondere Gruppe von Personen, die an ihm teilnimmt, und für ihr Leben zur Zeit der Teilnahme Relevanz besitzt, wird doch oft übersehen, daß die konkrete Gestaltung des Gottesdienstes eine wichtige theologische Aussage ist. Das wurde sehr klar von den Puritanern gesehen. Was in einem Gottesdienst getan und gesagt wird und die Folge, in der das geschieht, tragen viel zu dem Glauben und der Spiritualität der Gottesdienstgemeinde bei: Ein Photo der Freiheitsstatue in New York sagt etwas anderes aus, wenn es neben ein Photo des Golden Gate in San Francisco gelegt wird, als wenn es sich bei dem anderen Photo um den roten Platz in Moskau handelt. Ein Gottesdienst, der mit dem apostolischen Glaubensbekenntnis anfängt, macht eine ziemlich andere Aussage über die Quelle des Glaubens als ein Gottesdienst, in dem das Glaubensbekenntnis auf die Lesung des Wortes Gottes und die anschließende Verkündigung dieses Wortes in der Predigt folgt.

Unglücklicherweise wird diese Bedeutung der Gottesdienstordnung als theologische Aussage

oft verkannt, dennoch ist diese Ordnung in ihrer gedruckten oder vervielfältigten Form, die den Gottesdienstbesuchern verteilt wird, das theologische Dokument, das sie am häufigsten zu sehen bekommen. Sie ist also für den Aufbau einer konkreten Gemeinde weit wichtiger, als das bei ihrer oberflächlichen Betrachtung als ein Papier offenbar wird, das einmal zur Orientierung über den Gottesdienst des Tages gebraucht und dann weggeworfen wird. Wenn man sich dessen besser bewußt wäre, würde man mehr Sorgfalt bei der Aufstellung dieser Gottesdienstordnung verwenden.

Oft variieren die verantwortlichen Geistlichen oder liturgischen Vorbereitungsgruppen die Gottesdienstordnung von Woche zu Woche. Hier scheint ein doppelter Anreiz zu Kreativität gegeben zu sein. Erstens sind viele der Überzeugung, daß die Gottesdienstteilnehmer aufmerksamer sind, wenn der Gottesdienst abwechslungsreicher gestaltet wird, was man schlecht in Frage stellen kann. Zweitens orientiert sich die Abwechslung im Gottesdienst mehr und mehr nach dem liturgischen Jahr. Die weitverbreitete Tendenz, mehr und mehr ökumenische Lektionare – Versionen des römisch-katholischen Lektionars für die Sonntage – zu verwenden, führte dazu, daß die christologischen Feste besser beachtet werden, und daß diese zusammen mit dem liturgischen Jahr, in dem sie verankert sind, eine Reihe von Aufhängern für die Entwicklung kreativer Ideen bieten. So wird die Gottesdienstordnung in der Fastenzeit einen stärkeren Bußakzent haben als in der Osterzeit, oder das Sündenbekenntnis könnte entsprechend der liturgischen Zeit an unterschiedlichen Stellen des Gottesdienstes gesprochen werden oder auch fehlen.

Die Gottesdienstordnung kann auch variiert werden, um die Aussage der Predigt in einem bestimmten Gottesdienst besser zu unterstützen, und dementsprechend könnte die Antwort der Gemeinde auf die Verkündigung des Wortes ein Glaubensbekenntnis, ein Lied, ein Sündenbekenntnis oder ein Gebet der Hingabe, ein Akt des Opfers sein.

Trotz der Furcht vieler Geistlicher und Verantwortlicher für den Gottesdienst vor einer starren, gleichbleibenden Gestalt des Gottesdienstes und trotz ihrer Anstrengung, deshalb von Woche zu Woche Abwechslung hineinzubringen, gibt es Grundstrukturen und Grundelemente des Gottesdienstes, die von Dauer sind. Wenn man die vielen Möglichkeiten sieht, die es gibt, den Gottesdienst anders zu gestalten, dann könnte man doch verwundert sein, daß es weniger Abwechslung gibt, als man erwartet hätte. So halten sich viele Methodisten im Süden des Landes an eine Gottesdienstordnung aus dem Jahr 1905, die nur von Ort zu Ort leichte Veränderungen erfährt. Dennoch bleibt die Idealvorstellung bestehen, die kreative Gestaltung des Gottesdienstes als eine hervorragende Möglichkeit zu nützen, so daß jede Gottesdienstveranstaltung für das eigene Leben bedeutungsreich und sinnvoll sei.

2. Kreativität und Predigt

In allen kirchlichen Traditionen ist wahrscheinlich die Predigt die hervorstehendste Gelegenheit, Kreativität zu entfalten. Nur die Hutterer scheinen Predigten aus der Vergangenheit solchen, die für die heutige Zeit verfaßt werden, vorzuziehen. Im freikirchlichen Gottesdienst ist die Predigt auch dann, wenn das Abendmahl gefeiert wird, meistens das wichtigste Element, das auf entscheidende Weise die Gestalt des gesamten Gottesdienstes prägt und auf das die anderen Komponenten des Gottesdienstes abgestimmt sind. Das mag besonders dann gelten, wenn kein Lektionar befolgt wird. Besonders wenn die Predigt sich auf ein Thema konzentriert, besteht eine Tendenz, alle Möglichkeiten zu ergreifen, die sich zu jenem Thema in Beziehung setzen lassen: gegenseitige Vergebung, die Kollekte, bestimmte Gebete oder was es auch immer sein mag. Auch wenn so die Feier oft überladen wirkt, gibt die Abstimmung solcher Elemente und Gestaltungsformen des Gottesdienstes auf die Predigt diesem Gottesdienst einen inneren Zusammenhang, und jede Gottesdienstveranstaltung hat eine deutliche eigene Physiognomie.

3. Kreativität und das seelsorgliche Gebet

Eine dritte günstige Gelegenheit der Entfaltung von Kreativität in der freikirchlichen Tradition ist das sogenannte *pastoral prayer*, das seelsorgliche Gebet. Verschiedene englische Puritaner hielten die vorformulierten, festen Gebete des berühmten anglikanischen *Book of Common Prayer* für zu wenig geeignet, das sich immer verändernde Spektrum der menschlichen Existenz flexibel abzudecken. Diese kurzen Gebete

waren ihnen zudem zu knapp. Ihre Alternative, die schließlich im *Westminster Directory* von 1644 formuliert wurde, bestand aus einem allumfassenden Gebet, das die Angelegenheiten und Sorgen der Gemeinde so weit wie möglich aufzuzählen versuchte. Daraus entwickelte sich im zwanzigsten Jahrhundert das eben genannte *pastoral prayer,* welches seinem Wesen nach ein langes Gebet ist, das jede Woche anders ist und in dem der Seelsorger bzw. die Seelsorgerin die Angelegenheiten und Sorgen seiner/ihrer Gemeinde aufzählt. Dieses Gebet setzt eine solch intime Kenntnis der in der Gemeinde bei den konkreten Angehörigen dieser Gemeinde bestehenden Befürchtungen und Ängste, Hoffnungen und freudvollen Erlebnisse voraus, wie sie nur ein Seelsorger haben kann.

Es erfüllt also nicht nur die Funktion, die im katholischen Gottesdienst die Fürbitten erfüllen, indem beide aktuelle Angelegenheiten aufnehmen können, sondern es vermag auch viel mehr und verbindet oft Sündenbekenntnis, Selbstübereignung, Bitte und Fürbitte. Es bestehen klare Parallelen zwischen diesem Gebet und dem eucharistischen Gebet aus der Zeit von Justin dem Märtyrer, das darin bestand, daß der Priester, so gut er konnte, für das Volk betete und die Gemeinde auf dieses Gebet mit ihrem «Amen» antwortete.

Dieses seelsorgliche Gebet wird sehr unterschiedlich vorbereitet. Einige Seelsorger vertrauen auf ihre Spontaneität, als ob jede Vorbereitung die Wirkung des Heiligen Geistes beeinträchtigen würde. Sie scheinen den Kommentar von John Wesley vergessen zu haben, wie grotesk es sei, die Predigt für uns Würmer mit aller Sorgfalt vorzubereiten und gleichzeitig ohne Vorbereitung zum allmächtigen Gott zu beten. Andere Seelsorger nehmen sich viel Zeit für die Vorbereitung dieses Gebets, denken dabei an ihre Arbeit und ihre Kontakte als Seelsorger in der vergangenen Woche und befolgen oft die Empfehlung des *Westminster Directory,* «die wichtigsten und nützlichsten Hauptgedanken der Predigt» wiederaufzunehmen und kurz die bedeutendsten Ereignisse im Leben ihrer Ortsgemeinde zu erwähnen. Einige wenige Seelsorger investieren soviel Zeit in die Vorbereitung dieses Gebets wie in ihre Predigt. Sie sind die Ausnahme, aber die Gemeinden wissen, wer sich solche Mühe macht, und kommen auch sehr oft, um ein solches Gebet zu hören. Das andere Extrem sind die seelsorglichen Gebete, die Woche für Woche einfache, abgedroschene Wiederholungen derselben frommen Gemeinplätze sind. Noch schlimmer ist, daß einige Geistliche sogar der Versuchung erliegen, in ein solches Gebet Pfarrmitteilungen miteinzuschließen, eine Praxis, die sich oft dadurch verrät, daß die Anrede «Du Gott» verschwindet, um einer Reihe Ankündigungen in der dritten Person Platz zu machen.

Der wichtigste Vorteil eines guten seelsorglichen Gebets ist die Möglichkeit zur Kreativität, die es bietet, indem es die konkrete Situation ganz bestimmter Leute an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit zum Ausdruck bringen kann. Dadurch gibt es den unausgesprochenen Gefühlen dieser Leute auf authentische und relevante Weise eine Stimme und hilft der Gemeinde, ihre Existenz vor Gott zu bejahen. Man sollte nicht den enormen katechetischen Wert eines solchen Gebetes, das ja den Leuten einen Weg weist, wie sie ihr persönliches Gebet und ihre private Frömmigkeit gestalten können, unterschätzen. Denn es gehört zu den wesentlichen Aufgaben der Arbeit eines Seelsorgers, die Leute zu lehren, wie sie beten sollten, und das seelsorgliche Gebet ist in dieser Hinsicht ein ausgezeichnetes Beispiel.

Aber ferner ist die Vorbereitung anderer Gebete wie Sündenbekenntnisse, Eröffnungsgebete des Gottesdienstes, Bittgebete, Gebete der Selbsthingabe auf ähnliche Weise wie die Vorbereitung des seelsorglichen Gebets für die Seelsorger und andere, die an dieser Vorbereitung mitarbeiten, eine Herausforderung, kreativ zu sein.

4. Kreativität und die Wahl der Gottesdienstelemente

Eine vierte Möglichkeit, Kreativität zu entfalten, liegt in der Wahl der verschiedenen geeigneten Elemente des Gottesdienstes: Hymnen, Psalmen und Schriftlesungen. Viele Seelsorger sehen in der Auswahl dieser Elemente eine ausgezeichnete Möglichkeit, ihren Gottesdiensten einen Zusammenhang zu geben.

Einige wenige sind dafür, im Gottesdienst *die Schriftlesungen* in der Weise der *lectio continua* auszuwählen; die meisten wählen zu jedem Gottesdienst die ihnen geeignet erscheinenden Perikopen aus oder befolgen ein Lektionar.

Das Singen von Hymnen ist ein wichtiger Teil des freikirchlichen Gottesdienstes. Ursprünglich hatte man sie zwar als nicht der Schrift konform verworfen, seit der Zeit von Isaac Watts aber

werden sie als ein wesentlicher Bestandteil des Gottesdienstes betrachtet. Es gibt hier breite Möglichkeiten, aus dem großen Schatz an christlichen Hymnen auf kreative Weise eine Auswahl zu treffen, wobei oft Kirchenmusiker eine wertvolle Hilfe bei der Auswahl dieser Hymnen leisten, so daß die Hymnen integraler Bestandteil des Gottesdienstes sind, in dem sie eingesetzt werden, und zur gleichen Zeit auf die Liedkenntnisse und gesanglichen Fähigkeiten der Teilnehmer am Gottesdienst abgestimmt sind.

5. Kreativität und die Künste

Eine fünfte Möglichkeit, Kreativität im Gottesdienst zu entfalten, besteht in dem Einsatz von Kunst und Musik bei der Gestaltung des Gottesdienstes. Die Protestanten fangen langsam an, sich bewußt zu werden, daß, wenn jeder Sonntag eine eigene, einmalige Gelegenheit, den Gottesdienst zu feiern ist, auch der Raum, in dem die Liturgie stattfindet, in seinem Aussehen jede Woche angepaßt werden muß.

Wir mußten lange darauf warten, bis auch die Musik wirklich jede Woche dem Gottesdienst entsprach und entsprechend variiert wurde, auch wenn es vorher jede Woche im Gottesdienst andere Gottesdienstmusik gab. Seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts spielt die Chormusik eine wichtige Rolle im freikirchlichen Gottesdienst, obwohl man niemals eine solide liturgische Begründung für den Gebrauch von Chorälen im Gottesdienst entwickelt zu haben scheint. Für die meiste Choralmusik gilt, daß sie weder gut noch schlecht, sondern einfach für den konkreten Gottesdienst keine wirkliche, direkte Bedeutung hat, d. h. irrelevant ist. Die Musik ist so der am wenigsten integrierte Teil des Gottesdienstes, es besteht aber durchaus die Möglichkeit, sie zu einem zum Gottesdienst gehörenden, integralen Bestandteil zu machen.

Seit der Mitte der sechziger Jahre erscheinen sehr viele Spruchbänder im Gottesdienst. Sie bieten vielen, die keine Sänger sind, die Möglichkeit, ihre Talente in den Dienst der Gottesdienstgemeinde zu stellen. Auch andere bildende Künste sind immer mehr eine normale Erscheinung im Gottesdienst: graphische Kunst, Kunst, die mit der Verarbeitung von Textilien zu tun hat, Photographie, Malerei und Bildhauerei. Dadurch werden endlich sehr viele Begabungen und Talente von den Kirchen, die einst nur Ohren für die Musik, aber keine Augen für die bildenden Künste hatten, begrüßt. Es ist also nicht nur die Geistlichkeit, die aufgerufen ist, kreativ zu sein.

III. Die positiven und die negativen Seiten der liturgischen Kreativität

Was kann man von der freikirchlichen Gottesdiensterfahrung lernen? Was kann getan werden, um diese Gottesdienstpraxis zu verbessern? Welche Probleme birgt sie in sich, und was kann sie anderen geben?

Hier müssen wir zuerst einen Unterschied zwischen einer geschulten Kreativität und Phantasie und einer ungeschulten machen. Wahrscheinlich haben wir es hier mit dem wichtigsten Problem in der freikirchlichen Tradition zu tun. Denn dort, wo ein Maximun an Freiheit erlaubt ist, könnte man auch erwarten, daß ein Maximum an Schulung und Vorbereitung notwendig ist. Jetzt aber haben die Seminare, die Geistliche der unterschiedlichen Konfessionen, welche der freikirchlichen Gottesdiensttradition zuzurechnen sind, ausbilden, sehr wenig getan, um die künftigen Seelsorger in den Möglichkeiten zu schulen, den Gottesdienst zu gestalten. Zwar fehlt diese Vorbereitung nicht nur in den Kirchen der freikirchlichen Gottesdiensttradition, aber dort hat das Fehlen negative Folgen, die anderen Kirchen, in denen eine Agende verwandt wird, vermeiden können, indem man sich dort an die Rubriken und Regeln hält, damit man wenigstens einem Minimalstandard genügt.

Jemand, der in der Gestaltung des Gottesdienstes wenig oder gar nicht geschult ist, wird wahrscheinlich die Gleise des Gewohnten und Bewährten nicht verlassen können. Ohne einige Kenntnis der Geschichte des christlichen Gottesdienstes und ohne eine bestimmte Vertrautheit mit und Verankerung in den theologischen Grundlagen dieses Gottesdienstes wird man nicht wirklich kreativ sein können. Man kann sich wirklich frei fühlen, solange man weiß, was wesentlich ist und woran man sich also auf alle Fälle halten muß. Aber ohne eine solche Kenntnis wird man niemals wagen, vom Vertrauten und also Sicheren abzuweichen. In diesem Sinn bedeutet die Kenntnis der Liturgie Befreiung und das Fehlen einer solchen Kenntnis Gefangenschaft und Abhängigkeit vom Vertrauten. So steht also die freikirchliche Gottesdiensttradition vor der Aufgabe, für sich eine liturgische Wissenschaft zu entwickeln und Wege des liturgischen Unterrichts zu finden, damit die eigene Geist-

lichkeit freier wird bei der Gestaltung des Gottesdienstes.

So ist es zum Beispiel großartig, wenn jemand fähig ist, an Ort und Stelle ein eucharistisches Gebet zu improvisieren. Aber wenn man nicht weiß, was ein solches Gebet an Elementen enthalten muß, ist das gefährlich. Wenn man nicht über einige Kriterien für dieses Gebet verfügt, besteht die Gefahr, durch das Beten dieses Gebets einen verkürzten Glauben zu verkünden. Wenn solche Maßstäbe aber bekannt sind und respektiert werden, kann dieses Gebet ein hervorragendes Stück pastoraler Theologie sein. Wenn die klassischen Bestandteile des Gebets ihm nicht bekannt sind, bleibt dem einzelnen Geistlichen als Orientierung nur sein persönlicher Geschmack und sein persönliches Gespür, ob dies jetzt wirklich dem Gottesdienst zugute kommt oder nicht.

Damit also die Kreativität in der freikirchlichen Tradition wirklich ihre vollste Verwirklichung erreicht, ist eine Ausbildung und Erziehung zu dieser Kreativität unabdingbar. Wenn diese fehlen, wird der Gottesdienst in der freikirchlichen Tradition noch banaler, abgedroschener und einfallsloser, als er das in den Kirchen mit einer festgelegten Gottesdienstordnung sein kann. Man kann das einem in der Liturgie und in der kreativen Gestaltung des Gottesdienstes ungeschulten Geistlichen nicht übelnehmen: Quellen versiegen schließlich, wenn kein Wasser nachkommt. Liturgische Bücher und Agenden erschließen wenigstens einige Möglichkeiten, jemand mit ungeschulter Phantasie und Kreativität kennt aber wenige.

Dementsprechend hat man öfter den Versuch unternommen, den Geistlichen das zu geben, was das *Westminster Directory* «some help and furniture», einige Hilfe und Ausrüstung, nannte. Das *Directory* ist ein Buch mit Rubriken, das eine Orientierung für die Gottesdienstordnung und die Gestaltung seiner einzelnen Teile gibt. Eine neuerdings erschienene Veröffentlichung der Vereinigten Methodisten, *Word and Table* (Abingdon 1980), ist ein ähnlicher Versuch. Solche Handreichungen beabsichtigen, sowohl auf das hinzuweisen, was im Gottesdienst wesentlich ist und bleiben muß, als zur Abwechslung und Verschiedenheit zu ermutigen. Man kann sich nicht durch irgendwelche Elemente der christlichen Tradition inspirieren lassen, wenn man diese Elemente nicht kennt; andererseits ist man dazu verurteilt, die Geschichte zu wiederholen, wenn man sich ihrer nicht bewußt ist. So bedeuten Bücher wie die erwähnten eine Befreiung, weil sie Wegweiser zu dem sind, was im christlichen Gottesdienst als unabdingbar betrachtet wurde. Nur wenn man sich von solchen Wegweisern orientieren läßt, vermag man es, die unverzichtbaren liturgischen Worte und Handlungen so in den Kontext des Gottesdienstes zu integrieren, daß man gleichzeitig auch die Bedürfnisse und Gefühle seiner Gemeinde zum Ausdruck bringt. Einige der heute am kreativsten gestalteten Gottesdienste machen einen sehr eklektischen, aber bewußten Gebrauch vom Besten aus dem reichen Material, das zwanzig Jahrhunderte hindurch zweihundert Nationen für den christlichen Gottesdienst angesammelt haben.

Natürlich kann auch eine noch so gute Schulung nicht auf alle künftigen Möglichkeiten und Eventualitäten vorbereiten. Vieles spricht für eine spontane Reaktion auf unerwartete Möglichkeiten im Gottesdienst. Hier setzt sich die Gottesdiensttradition der Pfingstkirchen dadurch von der freikirchlichen und methodistischen Gottesdiensttradition ab, daß sie eben solche Möglichkeiten zur Spontaneität nutzt. Aber auch bei den Pfingstlern schweben Spontaneität und Improvisation nicht in der Luft: Es gibt bestimmte Voraussetzungen, wenn nicht eine richtige Struktur, die respektiert werden müssen. Paradoxerweise haben einige der liturgischen Traditionen, die früher am stärksten von einer festen Gottesdienstordnung und von fixierten Texten ausgingen, es heute gelernt, auch Improvisation und Spontaneität Raum zu lassen, so daß sie sowohl den Vorteil der unmittelbaren Aktualität als den einer soliden Verankerung haben.

Ein Vorteil, der die freikirchliche Gottesdiensttradition auszeichnet, ist die Möglichkeit, im Gottesdienst selbst die Worte und Handlungen zurückzunehmen und wiedergutzumachen, von denen man einsieht, daß sie irgend jemandem nicht gerecht werden. Wenn man merkt, daß bestimmte Worte Mitglieder der Gemeinde beleidigen, verletzen oder demütigen, kann man diese Worte sofort korrigieren. Wir sind uns zunehmend der Gefahren bewußt geworden, die ein Gottesdienst – so wie jede andere öffentliche Handlung – mit sich bringt, unrichtige Verhaltensweisen zu verstärken. Wenn man in der freikirchlichen Tradition eingesehen hat, daß im Gottesdienst irgendjemandem Unrecht ge-

schieht, dann braucht man nicht auf die Zustimmung irgendeiner Autorität oder auf die Veränderung irgendeines liturgischen Buches zu warten, um das Unrecht wieder abzustellen. Man ist also nicht gezwungen in Bezug auf den Gottesdienst an ungerechten Strukturen in Kirche oder Gesellschaft festzuhalten. So hat die freikirchliche Gottesdiensttradition öfters eine Sprache korrigiert, die die Schwarzen herabsetzte oder davon ausging, daß Männlichkeit die normale Gestalt des Menschseins ist. So waren die Kirchen dieser Tradition oft die ersten, die Frauen am kirchlichen Amt teilhaben ließen oder die Kindern den gleichen Wert zuerkannten wie denjenigen, die alt genug sind, um logisch zu denken.

Die Kreativität, die im freikirchlichen Gottesdienst zum Ausdruck kommt, ist grundsätzlich eine pastorale Angelegenheit. In ihrer besten Form gibt sie die Identität der Gottesdienstteilnehmer getreu wieder. Das setzt eine enge Beziehung zwischen Geistlichem und Gläubigen voraus. Denn eine solche Kreativität ist nicht die Domäne desjenigen, der als Prediger umherzieht. Natürlich muß derjenige/diejenige, der/die in der Seelsorge tätig ist, seine/ihre Leute gut kennen. Es sollte daher ein günstiges Verhältnis zwischen Geistlichem und Laien in der protestantischen Durchschnittsgemeinde geben, etwa ein Geistlicher auf dreihundertfünfzig Gemeindemitglieder. Dreihunderfünfzig Menschen kann man gut kennen, für tausend ist das weniger wahrscheinlich. Es reicht aber nicht, seine Leute zu kennen, man muß auch bereit sein, sie und ihre Kultur so zu akzeptieren, wie sie sind, nicht wie man möchte, daß sie wären. Die klerikale Kultur, die in so vielen Seminaren den Anwärtern auf das geistliche Amt eingeimpft wird, ist hier eine echte Barriere. Besonders in solchen Bereichen wie dem der Musik kann es hier zu schmerzvollen Gegensätzen kommen, denn die Seminarausbildung führt dazu, daß man bestimmte Maßstäbe des guten Geschmacks übernommen hat und diese den anderen aufzwingen möchte. Hier ist eine bestimmte Bereitschaft, die Maßstäbe oder das Fehlen von Maßstäben eines anderen gelten zu lassen, unabdingbar. Manchem Kleriker mag das eine bedrückende Vorstellung sein, aber Gründe zur Diskriminierung kann man auf jeder Ebene entdecken.

Schließlich muß jemand, der innerhalb der freikirchlichen Tradition auf kreative Weise Seelsorger sein will, seine Leute gern haben. Wie originell eine Möglichkeit auch erscheinen mag, sie wird niemals auf rechte Weise kreativ wahrgenommen werden können, wenn nicht das klare Bewußtsein besteht, daß sie im liebenden Dienst an den anderen im Gottesdienst verwirklicht werden soll. Denn schließlich soll ein Gottesdienst für die Gemeinde da sein, statt ein Meisterwerk an Kreativität zur Freude des Klerikers zu werden. Damit Kreativität im Gottesdienst irgendeinen Wert hat, ist es nötig, daß man seine Leute kennt, akzeptiert und gern hat.

Wenn die Voraussetzungen dieser Kenntnis, Annahme und Liebe erfüllt sind, dann liegen in der freikirchlichen Gottesdiensttradition unbegrenzte positive Möglichkeiten für eine wahre Relevanz und Authentizität des Gottesdienstes, der den Gläubigen hilft, auf eine sinnvolle und ihnen möglichst angemessene Weise ihre Anbetung und ihren «Gottes-Dienst» zum Ausdruck zu bringen. Es ist diese Tradition, die bezüglich der Kreativität im Gottesdienst sowohl die positivsten als die negativsten Beispiele aufzuweisen hat. Sie bietet einem Seelsorger Möglichkeiten, wie das keine andere liturgische Tradition tut, aber es gibt in ihr auch solche Fälle einer schlechten Liturgie, die in jenen anderen Traditionen undenkbar gewesen wären. Jedenfalls ist in den USA wenigstens die Volksnähe der Kirchen, die nach dieser Tradition ihren Gottesdienst gestalten, offensichtlich ein Beweis dafür, daß es sich wegen der positiven Werte dieser Tradition auch lohnt, ihre Risiken mit in Kauf zu nehmen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JAMES F. WHITE

1932 geboren in Boston, Massachusetts. Vater von fünf Kindern. Seit 1961 Professor der Liturgie an der Parkins School of Theology der Southern Methodist University in Dallas. Geistlicher der Vereinigten Methodistenkirche. Jahrelang Kommissionsmitglied des United Methodist Supplemental Worship Resources Project. Ehemaliger Präsident der North American Academy of Liturgy. Veröffentlichungen u. a. The Cambridge Movement; Protestant Worship and Church Architecture; The Worldliness of Worship; Christian Worship in Transition; Introduction to Christian Worship. Anschrift: 17840 Ponader Drive, South Bend, Ind. 46635, USA.

Erfahrungen nach dem Zweiten Vatikanum

Herman Wegman

Bedeutende Wirkungen nach unbedeutenden Änderungen

Der Titel für diesen Beitrag wurde mir von der Redaktion angegeben; er ist interessant, trägt aber die Gefahr des Subjektivismus in sich. Wer will ausmachen, was bedeutsame Abweichungen sind. Wer will beurteilen, ob von *kleinen* Änderungen im Ritual die Rede ist? Ich möchte mir ein solches Urteil nicht anmaßen. Deshalb gebe ich von vornherein unumwunden zu, daß die folgenden Zeilen von persönlichen Einschätzungen bestimmt sind; ein anderer Autor hätte die Sache wahrscheinlich anders angefaßt. Ich bin bei meiner eigenen Erfahrung zu Rate gegangen und bei dem, was ich aus dieser Erfahrung in die Praxis umgesetzt habe. Meine Beschreibung bezieht sich auf heute und enthält keine historischen Einzelheiten. Ich habe vier Änderungen aus der sonntäglichen Feier der Eucharistie gewählt.

1. Der Gebrauch der Heiligen Schrift

Die römische Art der Liturgiefeier, die in den liturgischen Büchern der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu finden ist, ist durch eine große Aufmerksamkeit für die Verkündigung der biblischen Schriften an die Menschen dieser Zeit gekennzeichnet. Das bringt spezifische Auslegungsprobleme mit sich, über die jeder Prediger mitreden kann. Aber es ist erfreulich, daß die Heilige Schrift in die Mitte der liturgischen Feier gestellt wurde: Die römische Liturgie wurde dadurch gekräftigt, *und* dieser Änderung ist ein weltweiter ökumenischer Elan gefolgt. Der römische Ritus ist sich der einzigartigen Wichtigkeit der Lesung aus der Heiligen Schrift bewußt geworden; die Riten der anderen Kirchen werden gekennzeichnet durch ein wachsendes Interesse für das in Struktur gebrachte Lesen der Bibel nach der Jahresordnung. Das römische Sonntagslektionar hat deshalb neben Kritik viel Echo gefunden. Es ist in mehreren Lektionaren reformatorischer Kirchen wiederzufinden.

Hier geht eine kleine Veränderung vor sich mit nicht geringen Folgen. Ich beziehe mich hier auf das Buch, das im Gottesdienst benutzt wird, auf die Ausgabe, aus der vorgelesen wird. Im allgemeinen wird im römischen Ritus ein Lektionar benutzt, das eine Auswahl aus der Bibel mit jenen Perikopen ist, die für einen bestimmten Tag vorgesehen sind. In diesem Lektionar sind die Abschnitte auf die Vorlesung zugeschnitten. Man benutzt nicht mehr ein *missale plenum*, sondern ein Gebete-Buch (*sacramentarium* genannt) und ein Vorlesebuch. Aber – und das scheint mir erwähnenswert – es ist keine Ausnahme, daß an Stelle des sog. Perikopenbuchs von einer vollständigen Bibelausgabe Gebrauch gemacht wird.

Man hüte sich davor, diesen Gebrauch der Bibel vorschnell mit der Bemerkung abzutun, hier liege ein offenbar reformatorischer Einfluß vor. Das könnte so sein, aber es sagt noch nichts über Hintergrund und Entscheidung für diese Methode, die ganze Bibel in der Liturgie zu gebrauchen: Altes und Neues Testament in einer einzigen Ausgabe. Wenn wir schon einen geschichtlichen Begriff einbringen wollen, dann müßte man sagen, daß dieser Gebrauch nicht reformatorisch ist, sondern auf die älteste liturgische Überlieferung zurückgeht. Damals kannte man Perikopen*listen* für den Gebrauch der Bibel, eine Methode, die ich im Augenblick selbst anwende: Lesen aus der Bibel anhand von Perikopenlisten, die für eine längere Zeit zusammengestellt wurden.

Was ist nun bedeutungsvoll an dieser kleinen rituellen Anpassung, am Gebrauch der Vollbibel in der Liturgie? Ich glaube, daß dabei eine andere Sicht auf die Schrift in den Vordergrund tritt und ein damit gegebenes anderes Erlebnis der Liturgie. Die östlichen und westlich-römischen Liturgien kennen eine bevorzugt typologische Lesung der Heiligen Schrift, ein aufeinander abgestimmtes Lesen von Altem und Neuem Testament, wobei (und das ist die Essenz dieser Lesemethode) das Neue Testament als Erfüllung des Alten Testaments gesehen wird. Das Evangelium ist der Kern der Sache, und das Neue Testament ist die Basis der Liturgie, die eine Feier des Glaubens an Jesus, den Gesalbten Gottes, ist. Die Lesung aus dem Alten Testament beweist die Richtigkeit der Lesung aus dem Neuen Testament und verdeutlicht Gottes Heilshandeln in Jesus von Nazaret und wird gleichzeitig dadurch erfüllt. So ist das neue römische Lektionar aufge-

baut: Die Evangelien werden innerhalb von drei Jahren bei den sonntäglichen Zusammenkünften einigermaßen vollständig gelesen; aber die kurze Lesung aus dem Alten Testament ist so ausgewählt, daß Harmonie oder Kontrapunkt entsteht, aber immer so, daß das Alte Testament auf das Neue Testament ausgerichtet ist. Eigentlich muß man sagen, daß das Alte Testament nicht als solches zur Sprache kommt, sondern mehr als eine Art Prophetie auf das, was im Leben Jesu geschieht.

Das nun ist die eine, wenn auch überlieferte Sicht auf die Schrift und auf den Gottesdienst, aber nicht die einzig mögliche. Durch die bessere Kenntnis der Bibel, der jüdischen Überlieferung und Bibelauslegung ist eine andere Lesung des Alten Testaments möglich und vielleicht sogar näherliegend geworden, sicherlich wenn man es im Lichte der reformatorischen Tradition in bezug auf die Bibellesung betrachtet. Benutzt man die ganze Bibel in der Sonntagsliturgie, gibt man damit zu erkennen, einen anderen Weg im Vollzug und Verstehen des Gottesdienstes gehen zu wollen. Der kommt darauf hinaus, daß man dem Alten und dem Neuen Testament einen gleichwertigen und eigenständigen Platz einräumen will. Dies bedeutet, daß man die Lesung aus dem Alten Testament nicht verschnippelt bei der Lesung aus dem Evangelium vorklebt, sondern sie als Äußerung von Gottes Bund mit seinem Volk liest, und zwar in ihrer Eigenart.

Der Gebrauch der Bibel in der Liturgie, wie er hier gemeint ist, ist nach meiner Meinung eine hermeneutische, theologische Entscheidung, die alles zu tun hat mit dem Selbstverständnis und der Selbsterkenntnis des Christentums, die ihrerseits den Typus der Liturgie bestimmen. Ich will dieses Selbstverständnis kurz – negativ und positiv – beschreiben.

Es ist von einer anderen Art, als es der römischen Liturgie zugrunde liegt. Die römische Liturgie stützt sich auf das unanfechtbare christliche Selbstbewußtsein, in dem für das Alte Testament («Geschichte des jüdischen Volkes» genannt, des Volkes, das den Messias abwies) nur ein Platz als «Vorstufe» eingeräumt wird. Das Alte Testament kann da eigentlich nur vom Neuen Testament her begriffen werden, also durch die Christen, die in Jesus die einzige Wahrheit empfangen haben. Zu dieser Wahrheit muß man sich bekehren. In diesem christlichen Selbstbewußtsein kann auch an der Tatsache festgehalten werden, daß die Zukunft und das Reich Gottes die volle Entfaltung sein werden von dem, was jetzt in der Kirche Jesu schon gegenwärtig ist, wenn auch gedämpft, verhüllt. In der Kirche sind immerhin die Züge des Reiches Gottes schon sichtbar. Von dieser selbstbewußten Identität her haben sich die christlichen Kirchen seit frühester Zeit von den Heiden und vor allem von den Juden abgesetzt. Um Heil zu finden, mußte man sich zur Frohbotschaft und zu dem Raum bekehren, in dem das Evangelium Jesu vorgelesen wurde: Bekehrung zur wahren Kirche des Gesalbten, zum einzigen Weg zum Heil.

Anders, mehr positiv: Aufgrund des Zeugnisses des Neuen Testaments selbst, ist ein bescheideneres christliches Selbstbewußtsein am Platze. Ich kann das hier nicht weiter ausführen, sondern weise nur darauf hin, daß in Jesu Auffassung (wie sie von den ersten Gemeinden beschrieben worden ist) die Tora nicht ausgedient hatte. Jesus sagt, daß Er auf dem Weg der Tora stehe und daß Er die Tora auf eine für seine Zeitgenossen neue (aber an sich *nicht* neue) Art und Weise erlebe. Er erlebt die Tora nicht gesetzlich, sondern als Lebensweg, als Äußerung des Bundes zwischen Gott und Menschen und zwischen Menschen und Gott. Im Brief an die Römer ringt Paulus um die Identität der Botschaft von Jesus Christus, durch den wir in Frieden mit Gott leben (5,1). Wie steht es denn mit Gottes Treue zum Bund mit seinem Volk? Das ist ein tief einschneidendes theologisches Problem! Jedenfalls ist sicher, daß Israel nicht abgeschrieben ist; es ist und bleibt der Stamm, auf den die christliche Botschaft aufgepfropft wurde. Für Selbstüberschätzung der Christen gibt es keine Gründe (Röm 11,25–36). Deshalb ist das Neue Testament nicht *so* neu, daß das Alte abgeschrieben wäre. Es ist sogar die Frage, ob man wohl weiterhin von Altem und Neuem Testament sprechen darf ...

Von all dem her ist der Gebrauch der Bibel in der Liturgie (die Vorlesung der Tora, der Propheten, des Evangeliums und der Briefe als eigenständiger Zeugnisse über den Bund) ein eingreifendes «Manöver», ein Hilfsgerüst der Theologie über der christlichen Kirche und Liturgie, das zu verhältnismäßigeren Maßen führt. Mit Israel strebt die Gemeinde Jesu danach, in dieser Welt die Zeichen von Gottes Reich aufzurichten. Die Kirche ist Kirche mit den Kirchen, Gemeinde mit Israel, auf dem Weg nach dem kommenden und geahnten Reich Gottes.

2. Das Brotbrechen

Das Brechen des Brotes bei der Eucharistiefeier ist eine lange vernachlässigte Symbolgeste, die außerdem auf einen klerikalen Ritus reduziert ist, weil nur das Brot des Liturgievorstehers gebrochen wird, ein Stückchen Brot in den Wein gegeben wird, der allein von demselben Vorsteher getrunken wird. Das Brotbrechen stellt im heutigen Ritus nichts vor; nur der Gesang «Agnus Dei» sorgt noch für etwas Betonung. Und das, obwohl doch das Brotbrechen ein Kernritus der Eucharistiefeier genannt wird. In nicht wenigen Gemeinden hat man diese Anomalie entdeckt und als solche empfunden: mit der Folge, daß man im Ritus etwas änderte. Man ist abgekommen von den papierdünnen Hostien und gebraucht nun kräftige weizenfladenartige Hostien. Leider gibt es immer noch den Unterschied von kleinen und großen Hostien, also einen Unterschied zwischen der Hostie des Priesters, die bei der Konsekration gezeigt wird, und den Hostien der Gläubigen. In der Praxis, die ich kenne, ist dieser Unterschied beseitigt; es gibt da jetzt eine Schale mit Hostien gleicher Größe, die gebrochen und unter die Anwesenden ausgeteilt werden. Das Brotbrechen ist eine gemeinschaftsbestimmende Geste geworden: Das Brot wird angeboten oder weitergegeben, nachdem die Teilnehmer es miteinander und füreinander gebrochen haben. Eine kleine rituelle Änderung mit nicht geringen Folgen.

Das biblische Zeichen des Brotbrechens ist in Ehren wiederhergestellt, und dies umgreift, daß die Eucharistiefeier der Gemeinde unter das Bild dieses Zeichens gestellt wird, das auf Jesus zurückgeht, der uns zu tun auftrug, was er zuerst getan, und es zu tun zu seinem Gedächtnis. Die Eucharistiefeier wird durch diese kleine rituelle Änderung von den Teilnehmern wieder als Zeichen von Brechen und Miteinander-Teilen erlebt: als Unterstreichung der Weiheworte an Gott. Das Brotbrechen bedeutet die Brotvermehrung: In der Wüste wird das wenige Brot gebrochen und geteilt, und durch dieses Zeichen wird das Brot viel, zwölf Körbe voll. Ein Wunder von Teilung und Ernährung.

Das Brotbrechen macht aus der Eucharistie ein kritisches Geschehen; es ist nicht länger die unverbindliche Teilnahme an einem von Gott gegebenen Sakrament. Man gibt zu erkennen, daß man nicht teilnehmen kann und will, außer wenn man die Gaben, die wir aus Gottes Händen empfangen, geteilt und verteilt hat. Und das wieder als Zeichen der Mentalität der Teilnehmer: Sie wollen leben im Geist von dem, was rituell in der Eucharistie getan wird. Brechen und Teilen des Brotes sind Zeichen von dem, was alle verwirklichen wollen: eine gerechte Welt, in der ausgeteilt wird, was allen zukommt. In der Wüste der Welt (eine Wüste hauptsächlich von westlichen Händen gemacht: Hände, die an sich reißen) ist das Brotbrechen ein Zeichen der Umkehr, der Änderung des «normalen» menschlichen Verhaltens. Man nimmt Brot und ißt erst in dem Augenblick, wenn man weiß, daß alle Menschen genügend zu essen haben. Die Brotbrechung hindert uns daran, einfach so Eucharistie zu feiern und dieses Sakrament auf ein rein persönliches und innerliches Gnadengeschehen zu reduzieren. Das Sakrament wird ein Zeichen der Unglaubwürdigkeit, wenn es nicht mit Brotbrechen verbunden ist, wenn es nicht eine Bekehrung bedeutet. Deshalb meine ich, daß die Wiederherstellung dieses Ritus – klein in seiner Art – große Folgen hat für die Belebung und Erfahrung des Herrenmahles.

3. Die Art zu kommunizieren

Wie und wo es genau begonnen wurde, dem ist schwierig nachzugehen; es wäre ein interessantes Stück zeitgeschichtlicher Geschichtsschreibung. Sicher ist allerdings, daß in den Niederlanden seit dem Gipfel der Liturgieerneuerung in den späten sechziger Jahren plötzlich die Gewohnheit aufkam, den Gläubigen die Hostie nicht mehr auf die Zunge, sondern auf die Hand zu legen. Es gab hier und da zwar beunruhigende Reaktionen wegen «Entheiligung eines heiligen Geschehens», über «Verunreinigung geheiligter Gaben», aber trotzdem gewann die neue Praxis in kurzer Zeit den Prozeß. Hygienische Gründe wurden angeführt, aber vor allem – und das bedeutete den endgültigen Durchbruch des neuen Ritus – menschliche Gründe. Der Ritus spricht die Menschen als Menschen mehr an. Man fühlte sich nicht mehr mit heiligen und unberührbaren Gaben von den heiligen Händen einer geweihten und herausgehobenen Person gefüttert, man wußte sich durch die neue Art zu kommunizieren als vollwertige handlungsfähige Person menschlich angesprochen. Die Änderung im Ritus – die an sich nicht so eingreifend war – bedeutete unmittelbar, daß eine bis dahin ziem-

lich verfremdende Liturgie den Menschen näher kam. Kommunizieren wurde ein menschlicher Akt, und diese Geste trug dazu bei, daß eine Teilnahme als näher empfunden wurde. Ich weiß noch gut aus eigener Erfahrung, wie diese sich wandelnde Kommunionpraxis niederländische Pfarren eroberte. Niederländische Urlauber mußten im Ausland oft mit Verwunderung erfahren, daß man anderswo diesen Ritus noch nicht praktizierte. So konnte das Hinreichen der Hand, um die Kommunion zu empfangen, eine fast herausfordernde Gebärde werden, eine Art Hollanditis in der römisch-katholischen Kirche. Inzwischen ist der Ritus im römischen Ritus zum Gemeingut geworden und gleichzeitig auch schon wieder ritualisiert; das Neue ist ab, und das Zeichen hat sich schon wieder verflüchtigt. Rituale werden leicht ritualistisch ausgeführt. Die Schnelligkeit des Brotausteilens erreicht manchmal schon wieder vorkonziliare Rekorde.

Es gibt eine Variante in dieser Art des Kommunizierens, eine Alternative zu dem sog. «Kommunizieren auf der Hand». Man empfängt das Brot nicht auf die Hand, sondern nimmt es aus der Schale, die vom Vorsteher angereicht wird und/oder die man aneinander weitergibt. Ein Zeichen des Nehmens, nicht des Empfangens. Manchmal ist diese Geste verbunden mit der Brotbrechung, wie sie oben beschrieben wurde. Man bricht das Brot füreinander und gibt es aneinander weiter. Die Folgen dieser kleinen Alternativen sind nicht gering. Zunächst muß auffallen, daß die Bewegung des Brotnehmens parallel verläuft mit dem Nehmen des Bechers: eine Bewegung, die aus praktischen Gründen, aber eigentlich unverantwortbar, leider in der römischen Liturgie sehr vernachlässigt wird (manchmal mit Berufung auf eine veraltete theologische Lehre vom «Christus totus» im Brot). Die Riten des Nehmens von Brot und Becher stimmen überein mit den Mahlriten, die in den Evangelien beschrieben werden und die die Basisformen der Eucharistie, zumal in der Einsetzungserzählung sind. «Er nahm das Brot ... gab es ... und sagte: Nehmt und esset». Jesus praktizierte den jüdischen Mahlritus als Selbstverständlichkeit; dieser umfaßt außer dem Gebet auch das Brotbrechen und das Weitergeben des gebrochenen und geteilten Brotes an die Mahlgenossen. Einer geht voran in Gebet und Geste, aber er geht voran bei einem gemeinsamen Mahl, an dem alle als Gleichwertige teilnehmen. Die Riten bestimmen die Zusammengehörigkeit der Teilnehmer an dem Mahl und zugleich ihre Selbständigkeit. Das Zeichen setzt keine Massen voraus, sondern geht dagegen an. Jeder wird eingeladen «zuzugreifen», das Brot und den Becher zu nehmen. Das Nehmen des Brotes ist die Zusage, die Bejahung, daß man teilnehmen will. Dieses Kommunizieren ist eine eigene Geste, man tut selbst etwas: man nimmt vom Brot auf der Schale und gibt diese weiter. Man empfängt nicht als kleiner Mensch die heilige Gabe des Heiligen, sondern man weiß sich zur Teilnahme eingeladen. Um in diesem Zusammenhang ein vielgebrauchtes Wort zu benutzen: Die Geste ist demokratisch. Bei den reformatorischen Riten wird diese Geste schon länger gebraucht, wenn sie vielleicht auch aus Reaktion entstanden ist. Die Wirkung dieser kleinen Änderung ist mehrfach. Zuerst wird die Eucharistie aus einer heiligen Feier zur Feier eines gemeinsamen Mahles, zu dem jeder vom Herrn eingeladen wird. Das Nehmen des Brotes ist ein persönlicher Akt der Teilnahme und Annahme der Einladung. Außerdem ist die Geste, verbunden mit dem Weitergeben des Brotes, ein Zeichen der Zusammengehörigkeit. Und schließlich bedeutet diese Variante in der Art des Kommunizierens eine Relativierung der Rolle des Vorstehers. Er gibt die Schale aus den Händen, um sie durch die anderen Teilnehmer weitergeben zu lassen. Er läßt jeden teilnehmen an seiner Rolle des Miteinanderteilens. Er selbst nimmt als letzter das Brot von der Schale, die ihm von einem der Teilnehmer gereicht wird. Die Erfahrung lehrt, daß diese Art und Weise des Kommunizierens, kombiniert mit dem Zeichen des Brotbrechens, das «image» der Eucharistie und das Erlebnis dieses Sakramentes wandelt.

4. Vereinfachung

Es geht hier nicht um eine ins einzelne gehende Beschreibung der Gottesdienstordnung, sondern um Aufmerksamkeit für die kleinen rituellen Einzelheiten, die unter die Überschrift Vereinfachung fallen und deren Ausführung unentbehrlich ist.

Die Einfachheit hat Beziehung zur liturgischen Kleidung, die einfacher geworden ist und von weniger Personen getragen wird. Es gibt keine direkt liturgischen Assistenten; der Vorsteher geht voran im Gebet und in der Predigt, und beim übrigen wird ihm von Menschen aus der Gemeinde geholfen. Zum Vorlesen aus der Bibel

kommt einer nach vorn; an einem geeigneten Platz im Kirchenraum läßt man vorbeten; man bringt die Gaben nach vorn; man hält eine Kollekte (eine Geste, welche die Brotbrechung glaubwürdig macht). Es gibt keine Ränge; die Liturgie wird nicht von einem hierarchischen Prinzip bestimmt. Rituelle Gesten werden bis aufs Äußerste zurückgenommen, damit die eigentlichen Riten so gut wie möglich zu ihrem Recht kommen. Das Streben ist nicht, ein genau vorgeschriebenes Ritual so genau wie möglich auszuführen; die Regie-Anweisungen sind nur Mittel, kein Ziel.

Um den Sinn der Vereinfachung deutlich zu machen, muß ich eine kurze historische Bemerkung machen. Beim Studium des Meßrituals im Missale von 1970 macht man die Entdeckung, daß die Rubriken noch immer ein Ritual mit «Kathedralallüren» im Auge haben. Der Ritus ist zwar durchsichtiger geworden, die Teilnahme der Gläubigen wirklich vorgesehen, aber das Aussehen des Ritus ist erhaben. Der Vorsteher darf dann Priester sein, aber die Art und Weise, wie er nach den Rubriken auftreten darf, macht ihn sozusagen zum Bischof. Der Priester ist der unbestrittene Leiter des Dienstes, um den sich alle scharen müssen. Letztlich geht dieses Ritual zurück auf die römische Bischofsliturgie, die für den Gebrauch in den Pfarren vereinfacht ist. Aber die hierarchische Allüre ist noch da, sogar mit «imperialen» Zügen.

Hinzu kommt noch, daß das römische Ritual deutlich sakrale Züge zeigt. Die Handwaschung, der Nachdruck auf dem Feierstil, die Gebrauchsobjekte, die Regeln, an die die Teilnehmer gebunden sind, und die Ausschließung bestimmter Teilnehmer (der Frauen): all diese Einzelheiten heben den Ritus über Zeit und Raum hinaus in höhere Sphären, in eine sakrale Umgebung, in die nur ein Geweihter eintreten kann.

Dieses Bild des römischen Ritus, hier mit dem Willen zur Deutlichkeit etwas angriffslustig beschrieben, wird bei der Vereinfachung bewußt «angepackt» und verändert. Eine Gemeindeliturgie ist keine Kathedralliturgie, das Kirchenhaus ist keine Kathedrale, der Vorsteher ist kein Bischof. Die sakrale Sphäre zeigt sich für die kirchliche Emanzipation und Selbstwerdung der Menschen nicht gerade förderlich. Dies bedeutet nicht, daß es keinen Stil mehr gibt (sollten wir, wenn wir keine Bischöfe sind, nicht stilvoll handeln können?); aber es bedeutet wohl, daß der Stil an die Lage, an unsere Zeit und unseren Raum und an die Menschen von hier und heute angepaßt ist. Solch eine vereinfachte Liturgie ist außerdem für viele einfühlbar und steht also für viele Suchende offen. Solch eine Liturgie lädt ein und legt keine sakrale Schwelle.

Kleine Veränderungen können vielsagend sein; vielleicht konnte ich das mit einigen Beispielen verdeutlichen.

Aus dem Niederländ. übersetzt v. Dr. Heinrich A. Mertens

HERMAN WEGMAN

1930 geboren, zur Zeit Professor für Liturgie- und Dogmengeschichte an der Katholischen Theologischen Hochschule in Utrecht, Niederlande. Er studierte in Rom und Paris (1955–1960); Promotion im Jahr 1960 mit der Studie «Pâques du premier jour au huitième». Veröffentlichte u.a. «Geschiedenis van de christelijke eredienst in het Westen en in het Oosten» (1976); englische Ausgabe 1982. Augenblicklich arbeitet er an der Vorbereitung einer größeren Arbeit: «Heortologie comparée» (Vergleichende Festtagslehre). Anschrift: St. Hubertuslaan 108, NL–3972 WP Driebergen-Rijsenburg, Niederlande.

Titianma Anselme Sanon

Kulturelle Einwurzelung der Liturgie in Afrika seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Die Feier des Psalmsonntags erinnert an die malerische Szene des Einzugs Jesu in Jerusalem, das er mit dem Kreuz auf den Schultern auf dem Weg zur Kreuzigung wieder verlassen wird. Jesus verwirklicht in diesem Einzug eine Prophetie (Mt 21,1–12; Sach 9,9). Ihre Symbolik von Menschlichkeit und Milde in der Majestät ist von großer Tiefe.

Wir sehen den Herrn inmitten der ihn begleitenden Menge. Er reitet auf einer Eselin. Denen, die den Grund einer solchen Geste wissen wollen, wird stets die gleiche Antwort zuteil: «Der Herr braucht sie; er läßt sie aber bald zurückschicken.»

Wir haben diese Episode an den Anfang dieses Beitrags gestellt, denn sie ist bezeichnend: In ihrer Schlichtheit und Demut ist sie eine neutestamentliche Liturgie. Der Herr mußte einst im Land seiner Väter gewisse natürliche menschliche Notwendigkeiten erfüllen (etwa trinken, wenn da eine Frau mit einem Schöpfgefäß Wasser aus dem Brunnen heraufgeholt hat, Joh 4,7; schlafen; auf einem Eselsrücken reiten oder im Kanu fahren; zum Fest kommen). Er bediente sich dieser bescheidenen Wirklichkeiten unserer Erde, seiner Erde, um die neutestamentliche Liturgie zu leben und so sein Volk als guter Hirt auf grüne Weide zu führen.

Sind nicht viele Stellen des Evangeliums, die man heute als Szenen oder Gleichnisse interpretiert und wissenschaftlich kommentiert, zunächst ganz einfach im mündlichen Stil zelebrierte Liturgien, wie etwa die Verkündigung, die Heimsuchung, die Ankündigung der Geburt des Täufers, das Magnifikat, das Benediktus, die Darstellung im Tempel, die Himmelfahrt usw.? Ja, gewiß, das sind Liturgien, das heißt Handlungen, Gesten und Verhaltensweisen, und zwar in mündlichem Milieu gefeiert: Es sind wahre pastorale Liturgien. Das Volk handelt dabei mit und versteht sich von dem her, was es zu eigen hat, um zu dem geleitet werden zu können, was es vor Dem, der da Ist, sein soll.

Hat das Zweite Vatikanische Konzil nicht einen solchen neuen Wind erfühlt, als es sich daranmachte, die Liturgie oder besser gesagt die Zeremonien und Riten der römischen Liturgie zu reformieren? Eine große Hoffnung erwachte in den Herzen der Studenten, die wir damals waren. Denn Theologie, Dogma, Lehre, Katechese, Hierarchie – das alles ist ja schön und gut bei Fachleuten aufgehoben. Die Liturgie dagegen – kann die auch ohne die tätige Teilnahme des Volkes bestehen? Sind ausgeklügelte Zeremonien in den Händen von Klerikern wirklich ernsthafte Liturgie?

Ohne weiter auf diese Fragen einzugehen, die uns fast täglich bestürmen, wenn wir sehen, wie man in unserer eigenen Diözese und in manch anderen Kontinenten die heilige Liturgie feiert, wollen wir hier die Einwurzelung dieser Liturgie auf unserem afrikanischen Boden seit dem Zweiten Vatikanum ins Auge fassen.

Welche Entwürfe suchte man zu verwirklichen? Nach welchen Grundsätzen? Welche Hindernisse haben sich ihnen entgegengestellt? Welche haben sie gefördert? So fragen wir.

I. Die Lage

Selbst wenn zehn Jahre nötig wären, um die Konzilstexte über die Liturgie in die Wirklichkeit umzusetzen, werden wir uns die Zeit dazu nehmen – dies war die allgemeine Auffassung mehrerer afrikanischer Bischöfe von der Liturgieform nach dem Konzil.

So im Jahre 1964. Eineinhalb Jahrzehnte sind seither verflossen. Bald werden es zwei sein.

Die Situation ist nicht sehr weit von jener entfernt, die während der christologischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts herrschte. Doch geht es diesmal um Liturgie. Es ist ein echter Streit, derart heftig spielen die oft unerleuchteten Gefühle mit.

Wenn die Grundsätze so objektiv waren, wie man behauptete, warum sind sie dann von einer Bischofskirche zur anderen so verschieden? Und wenn wir uns hier auf einem Gebiet bewegen, wo Veränderungen dem Leben entsprechend ganz natürlich sind, warum sich dann dermaßen dar-

über aufregen? Es kommt soweit, daß man sich um kleine Punkte streitet, die einen nervös machen, einen verunsichern und eine Situation liturgischer Teilnahmslosigkeit schaffen: Die Bischöfe sind nicht zufrieden, denn die Liturgie wird nicht immer so gefeiert, wie sie es wünschen; das Kirchenvolk ist verwirrt, denn die neue Liturgie ist ihm nicht immer vertraut; und der Zelebrant, der seine versammelte Gemeinde mit geistlicher Nahrung stärken möchte, geht oft selbst unbefriedigt vom Gottesdienst nach Hause.

Wir erleben Liturgien, die ihre Wurzeln, ihren Halt verloren haben. Denn dort, wo alle von Liturgie reden, bedeutet sie dem einen Zeremonie, dem anderen Ritual usw.

Ich meinerseits glaube, daß in den katholischen Kirchen der Gegenwart ein regelrechtes liturgisches Bedürfnis besteht. Nirgendwo auf der Welt kann man sich von Vorschriften nach Art ärztlicher Verschreibungen nähren. So auch hier nicht auf dem Gebiet der Liturgie. Wer weist uns die großen Straßen, die das Zweite Vatikanische Konzil freizulegen begonnen hat, und führt uns auf grüne Weide?

Die afrikanischen Gemeinden besitzen einen Lebensstil, der dem gesprochenen Wort den Vorrang gibt. Sie fühlen sich recht oft dem Evangelium nahe, das ja inmitten einer mündlichen Kultur entstanden war. Sie sind also verwirrt, will man sie mit Hilfe einer Buchliturgie leiten, als führe die Religion der Bibel zu einer Religion und auch einer Liturgie des Buches! Nein, die Bibel ist schriftlich niedergelegtes *Wort* Gottes. Wir sind eine Religion des *Wortes* Gottes und nicht des Buches. Warum uns also eine Buchliturgie aufdrängen?

II. Das schrittweise Vorgehen in den Gemeinden

Die Begeisterung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil rief nach einer neuen Weise, «Messe zu lesen» und «Sakramente zu spenden».

Es schien, als sei die Zeit der den Missionsgebieten gewährten Indulte vorbei. Denn die neue Liturgie leitete das in die Wege, was man früher nur auf Anfragen in Rom hin erlangte.

Die Applikationsdekrete vom Februar 1965 überraschten mehr als eine Kirche durch ihre unverzügliche Veröffentlichung und die Weite ihrer Konzeption. Und da die schriftliche Nachricht später eintraf als die Rundfunk- und Fernsehwellen, war die öffentliche Meinung bereits von Reformen erfaßt, noch bevor die verantwortlichen Gemeindeleiter sie richtig verstanden hatten.

Es bedurfte für die Priester selbst einer ersten Zeit innerer Anpassung, innerer Bereitschaft. Es entstanden so die nationalen und diözesanen Liturgiekommissionen; doch gibt es bis zur Stunde noch ganze Kirchensprengel, die keine nationale Liturgiekommission besitzen oder sie einfach mit der Kommission für Katechese zusammenlegen.

Es waren aber vor allem die aus Rom einlaufenden, französisch oder englisch übersetzten Dokumente, die die Praxis der Priester oder des Klerus und die der Ordensgemeinschaften bestimmten.

In den afrikanischen Kirchen bestand die konziliare Liturgiereform darin, vom Latein zu einer der westeuropäischen Sprachen überzugehen.

Die Entlatinisierung der Liturgie hatte zunächst nicht die systematische Verwendung der Lokalsprachen zur Folge, sondern lediglich den Rückgriff auf die Sprachen der Missionare, den verschiedenen Sprachzonen entsprechend Französisch oder Englisch usw. Für die Massen bedeutete das keinen großen Unterschied, mit Ausnahme des lateinischen Gesangs, dem sie nachtrauerten; in den Augen der Elite war dieser Verlust ein Verrat an der sakralen Sprache der Kirche.

Überall stellte sich das Problem der Übersetzung. Man mußte die Dokumente der neuen Liturgie in eine oder mehrere lokale Sprachen übertragen. Diese schon in der Katechese gemachte Erfahrung war bereits in den Paraliturgien von früher zur Auswirkung gekommen: zum Beispiel wurde die Oration der Messe zuerst in der Ortssprache vorgetragen, dann auf lateinisch gesungen und abgeschlossen.

Fortan hatte die Lokalsprache Bürgerrecht, und eine alte Frau konnte ausrufen: «Endlich redet Gott zu uns in unserer Sprache!» Die Kirche drückte sich nicht mehr in einer Sakralsprache aus, die jeder mit den Worten seiner Muttersprache zu verstehen suchte; sie selbst sprach jetzt in diesen Muttersprachen zu ihren Söhnen und Töchtern aus den verschiedenen Völkerschaften.

Gewiß umfassen nicht alle afrikanischen Länder eine Vielfalt von Sprachen; trotzdem zählen mehrere von ihnen ganze Dutzende mündlicher, sprachlich sehr unterschiedlicher Dialekte.

Eine Bemühung um Vereinheitlichung schien notwendig; die staatlichen Behörden haben es selten versucht, noch weniger die Kirchen.

In zahlreichen Diözesen oder ausgedehnten Regionen machten sich die Übersetzer an die Arbeit, ohne daß sie immer zu den lateinischen oder griechischen Quellen Zugang gehabt hätten; sie begnügten sich mit den ihnen zur Verfügung stehenden englischen und französischen Übersetzungen.

Was war zu übersetzen? Natürlich die biblischen und die übrigen liturgischen Texte. Aber wie übersetzen? Die Übersetzer erinnerten sich an ihre einstigen Übersetzungen als Schüler und Studenten. Damals galt es, den Widersinn und den Unsinn zu vermeiden und einen falschen Sinn rechtzeitig ausfindig zu machen, um möglichst sinngetreu und manchmal sogar wortwörtlich zu übersetzen. Es war ein Unternehmen von Missionaren. Gewisse Übersetzungen enthielten bis in den Text des Vaterunsers hinein Dunkelheiten. Diese Übersetzungen wurden dann von Einheimischen überarbeitet und weitergeführt und kamen so dem Geist der einheimischen Sprachen näher, fielen aber nun zuweilen auf brutale Weise über die darauf unvorbereitete Gemeinde her.

Wieviele haben denn begriffen, daß eine liturgische oder katechetische Übersetzung, die dazu bestimmt ist, in einer Gottesdienstversammlung verkündet und angehört zu werden, anderen Gesetzen unterliegt als eine exegetisch treue Übertragung zum Zweck der Lektüre?

Inzwischen regnete es geradezu Dokumente aus Rom, in längeren oder kürzeren Abständen. Die Neues schaffen wollten, waren noch damit beschäftigt, ihren Text zu Ende zu bringen, als schon wieder ein neues Dokument eintraf, das übersetzt werden mußte. Die Anpassungen würden später, nach liturgischen Experimenten geschehen.

Tatsächlich hatten Priester und Pfarreien auf dem einen oder anderen Gebiet der Liturgie die Erlaubnis zu Experimenten erhalten. Der Wandel von der alten zur neuen Liturgie war derart gründlich, daß man dazu in der Liturgie genug bewanderte Leute brauchte, und auch genügend vorbereitete Gemeinden; beides war selten beieinander.

Daher wurden die Experimente oft entsprechend dem Geschmack der dazu ermächtigten Leute vorangetrieben, was dann die Tatsache erklärlich macht, daß das Ergebnis von zwanzig Jahren postkonziliarer Liturgie recht mager und unzusammenhängend erscheint. Doch lassen sich immerhin drei deutlich erkennbare Errungenschaften angeben:

a) Gewisse Bereiche, in denen sich das afrikanische Wesen auszeichnet, sind wirklich vorangekommen, vor allem der liturgische Gesang.

Die Komponisten gingen von den lateinischen Gesängen und Motetten aus; sie nahmen sie in ihre Sprache und in ihre Melodien herüber; sie verstanden es, sich von den lateinischen Vorlagen soweit loszumachen, daß ihre Arbeit ein wirklich schöpferisches Niveau erreichte.

Es gibt viele solche Musikschaffende. Und übrigens sind jene Afrikaner selten, die nicht in der Lage wären, selbst ein Canticum oder einen Psalm zu komponieren. Die afrikanischen Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen und auch die Katechisten haben sich als hervorragende «Liedermacher» erwiesen und dies ohne jede musikalische Fachausbildung.

Die «Savannenmesse» aus Obervolta (1956) und die Messe der «Kanufahrer» sind die beiden ersten bekannten afrikanischen Meßkompositionen. Erstere verband den voltaischen Trommelrhythmus mit der lateinischen Sprache und der gregorianischen Melodie. Die heutige junge Generation, zwanzig Jahre später, lächelt darüber. Dennoch war das zu jener Zeit ein wahrhaft kühnes Unternehmen.

Das Repertoire der afrikanischen liturgischen Gesänge ist außerordentlich reichhaltig; leider können viele Gemeinden wegen der Vielfalt der Sprachen und der Schwierigkeit, diese Schöpfungen zu verbreiten, an diesen großen Schätzen nicht teilhaben.

b) Nach dem Lied das verkündete Wort. Während nämlich die westliche Bildung schulmäßigen Typs vor allem das für die Lektüre bestimmte geschriebene Wort kennt, eine Prosa, die sich von der Poesie unterscheidet und zahlreiche Satz- und andere Schriftzeichen erfordert, sind die afrikanischen Kulturen wesentlich solche des gesprochenen Wortes: das Wort ist zum Sprechen und Hören da. Die literarischen Übersetzungen finden nur schwer aufmerksame Ohren und ermüden die gläubige Versammlung. Deswegen kommt die Predigt der Missionare oft weniger gut an als die der einheimischen Priester, falls diese nicht ihrerseits den Geist ihrer Sprache verraten.

Es gibt im Tschad und in Obervolta Gemeinden, denen eine derartig ausschließliche Anwen-

dung des gesprochenen Wortes fast schon gelungen ist. Erstaunliches Ergebnis: die Neugetauften behalten mit Hilfe der Trommelrhythmen ganze Evangelienabschnitte im Gedächtnis wie etwa den Johannesprolog, die Seligpreisungen und den paulinischen Hymnus auf die Liebe; sie sagen sie ebenso leicht her wie das Vaterunser.

c) Eine dritte Errungenschaft: die Eucharistiefeier. Viele unserer Gemeinden entdecken die gottesdienstliche Feier neu. Welcher Unterschied besteht denn zwischen «Messe lesen» und «Messe feiern»? Genau der wie zwischen Geräusch und Musik.

Mehr als zwei Jahrzehnte lang habe ich Priester in meiner mit Gläubigen angefüllten Heimatkirche, in der ich getauft worden bin, Messe lesen sehen. Heute «feiern» sie diesen Gottesdienst, und zwar vor ebenso vielen Leuten. Feiern bedeutet, die gefeierten Geheimnisse und das dazu versammelte Volk einander gegenwärtig und lebendig zu machen.

Der Ritus ist keine «Konfektionsware», kein «Verbrauchsgut» mehr; er wird zu einem Mittel der Verbindung und Vereinigung inmitten einer versammelten Gemeinde, die sich danach sehnt, in das Geheimnis Christi einzudringen. Unsere Liturgien lassen uns in der Kirche den Glauben, die Hoffnung und die Liebe feiern, die in einigen Gegenden neuerdings so kraftvoll erwachen.

d) Eine noch unvollendete Errungenschaft: Körperhaltungen und Gesten. Die gut geführte Feier ruft über den Ritus und besonders über das Rituelle hinaus nach Teilnahme, nach Belebung der anwesenden Gemeinde. Die ganze Gemeinde feiert unter der Leitung des Vorstehers, des Priesters, wenn es um sakramentale Handlungen geht.

Die zur versammelten Gemeinde erhobene Menge bezeugt ihre Teilnahme im Dialog, durch bestimmte Zurufe und Danksagungen, gesprochen oder gesungen; sie zeigt ihre Zustimmung auch durch spontane Haltungen und Gebärden: Stehen, Knien, Verneigen, Erheben der Hände und der Augen zum Himmel.

Vor allem aber folgt die Gemeinde dem Trommelrhythmus, wie er sie durchläuft, erfüllt und erregt und sie so in Bewegungen und Gebärden zur rhythmisch gestalteten Einheit zusammenschweißt: Tanz nennt man das.

Der Tanz beginnt in jenen, die singend in die Hände klatschen, wenn ein Psalm das verlangt; sie verneigen sich harmonisch mit dem Lied, das sie singen. Der Tanz entfaltet sich weiter beim Einzug, beim Opfergang und bei der Kommunion: anstatt wie zu ihren privaten Geschäften zu gehen, schreiten sie tanzend wie jene, die sich Gott nahen, und da gilt: Je mehr du Ihm nahst, desto ferner erscheint Er dir. Darum macht jeder zwei Schritte vorwärts und einen Schritt rückwärts.

Der Tanz kann von einer sich absetzenden Gruppe übernommen werden, die durch den Rhythmus aller ihrer körperlichen Bewegungen den Geist kundtut, der im Herzen eines jeden und der ganzen Versammlung lebt. Der Tänzer tanzt im Rhythmus, der ihn erfaßt; der Rhythmus aber ist ein Funke aus einem Brandherd, aus dem Geist.

Die abendländischen Tänze sind im allgemeinen durch ihre Melodie und Harmonie bestimmt; die afrikanischen Tänze hingegen neigen eher dazu, sich der rhythmischen Kadenz mit ihrer sehr unterschiedlichen Abfolge anzugleichen.

Dazu eine Bemerkung: Tanz ist ein körperlicher Ausdruck des Geistes, und die Geister sind verschieden, mehr oder weniger stark Blut und Boden verhaftet. In Afrika ist der Rhythmus das belebende und läuternde Element des Geistes. Der geübte Blick erkennt es wohl, ob der Tänzer für das Publikum, für eine andere Person oder einfach nach innen hin tanzt, dem ihm innewohnenden Geist zugewandt. Ohne diese Begeisterung entartet der Tanz zur körperlichen Zurschaustellung, die die Unschuld des Blickes und um so mehr die Seele der versammelten Glaubensgemeinde verletzt.

Die uns überkommene christliche Liturgie hat weder Arme noch Beine. Sie wollte überall gegenwärtig sein und ist es nirgends wirklich. Sie könnte im Kontakt mit dem afrikanischen Menschen an Menschlichkeit und Erlösungskraft nur gewinnen, wenn es stimmt, daß das, was nicht aufgenommen, auch nicht erlöst ist.

e) Eine unaufgebbare Domäne: der liturgische Wortschatz. Die ersten Übersetzer von Bibelstellen und besonders von Katechismen in die einheimischen Sprachen hatten mit einer bestimmten Anzahl von Problemen zu ringen, die Pater Jacques Dournes in einem anderen Kontext erwog, dem des Problems der Übersetzung, die zur Übertragung und zur Bekehrung einer Kultur in eine andere führt.

Das westliche Christentum wird sich immer an Tertullian erinnern: Er legte das lateinische Vokabular fest und ermöglichte dadurch dem

Abendland, aus seinen Kinderschuhen herauszukommen. Unsere jungen Christengemeinden befanden sich in diesem Stadium.

Man lese das Folgende: «Yezu ta sakrama kopra: batème, konfirmation, Ekaristi, (...) ordo.» Bis auf zwei Worte klingt alles gut lateinisch.

Was war zu übersetzen? Wie sollte man übersetzen? Was von den biblischen Wirklichkeiten mußte festgehalten, was in Bilder und Realitäten des Heimatlandes verwandelt werden?

Eine bestimmte Diskussion kommt mir in den Sinn. Es ging über das Gleichnis vom Weinstock im 15. Kapitel des Johannesevangeliums. Sagte Jesus: Ich bin der «Weinstock» (der Stock, der den Wein hervorbringt: *duven-sonon*) oder: Ich bin der «Traubenstock» (die wilde Rebe der Savannen)? Die zweite Übersetzung läßt das von Jesus ins Auge gefaßte Bild besser verstehen; sie verdeckt freilich die ganze biblische Rebensymbolik.

Die Gemeinden mit einem liturgischen und katechetischen Wortschatz auszustatten, kann nicht das Werk eines einzigen Übersetzers und auch nicht einer einzigen Generation sein. Dort, wo die Arbeit planmäßig durchgeführt wird, ergibt sich für den Glauben der Getauften und sogar für die ihn umgebende menschliche Gemeinschaft eine neue Sprache; die bestehenden Sprachen sind herausgefordert: sie haben neu einbrechende Wirklichkeiten des christlichen Glaubens zu übersetzen; und sie offenbaren ihren verborgenen Reichtum und ihr Leben. Die Entlatinisierung schreitet weiter voran wie auch die Preisgabe der abendländischen Klangformen zugunsten eines dem Geist der einheimischen Sprachen entsprechenderen Wortschatzes. Es ist immer noch dieselbe Lehre, nur ist sie anders aufgenommen.

Ist diese Stufe einmal erreicht, dann können die Übersetzer unter Mitarbeit der ganzen Gemeinde wahrhaft schöpferisch wirken. Was wir schon im Hinblick auf den Gesang und die liturgische Musik gesagt haben, gilt auch hier: Wir besitzen einige liturgische Kompositionen, die keinen Anklang finden werden, so sehr sind sie einerseits vom biblischen Lebensblut und andererseits von der heimischen Tradition zugleich inspiriert. Was hier aufbricht, entstammt dem endlich Herangereiften.

f) Ein Raum für die neue Liturgie. Am weitesten ist die nachkonziliare Liturgie den Erwartungen der afrikanischen Seele dort entgegengekommen, wo trotz der beschränkten Zahl der Priester konzelebriert wird. Die Gläubigen freuen sich, sobald sie drei Priester gemeinsam die Liturgie feiern sehen. Das ist für sie deutlich die Kirche als Gemeinschaft, das ist die Kirche als Familie.

Oft erscheinen die vor dem Konzil mit großer Sorgfalt erbauten Kultgebäude als zu klein. Neulich war zur Firmung die gesamte Dorfgemeinde da, Christen, Katechumenen, zusammen mit ihren nichtchristlichen Brüdern. Die Kapelle wurde zu eng, also mußte ein großer Baum draußen den nötigen Schatten spenden.

Die neue afrikanische Liturgie braucht Platz für Prozessionen und körperlichen Ausdruck, denn sie ist Handlung (*opus nostrae Redemptionis exercetur:* Liturgiekonst. Nr. 2). Und noch bevor die neuen Kultstätten errichtet sind, entfaltet sie sich schon unter freiem Himmel.

Unsere jungen Künstler versuchen sich an Kirchenmobiliar, sakraler Kunst, liturgischen Gewändern und Gefäßen. Zwar gibt es immer noch Gemeinden, die alles von auswärts einführen; die meisten aber bringen aus ihren eigenen Reihen wahre Künstler und fähige Architekten hervor. Bildkraft und Symbolik Schwarzafrikas bemühen sich, das Niveau der Glaubensaussage zu erreichen, um so in afrikanischem Stil und in afrikanischen Formen auszusagen, wie Gott uns in Christus und in ihm allein erlöst.

So sind also die Tore für eine Einwurzelung der christlichen Liturgie in die afrikanischen Kulturen gewiß weit aufgetan. Doch wegen der bisher recht mageren, allzu verstreuten und unterschiedlichen Ergebnisse bleiben die afrikanischen Gemeinden unbefriedigt.

Bestimmte Dispositionen sind unbedingt notwendig, will man den Aufschwung einer wahrhaft afrikanischen christlichen Liturgie fördern.

III. Eine Liturgie mündlichen Stils?

Es gibt keine afrikanische Liturgie. Und es gibt auch keine afrikanischen Liturgien.

Bis zur Stunde sind unseres Wissens die Liturgien der afrikanischen Schwesterkirchen südlich der Sahara – sie sprechen entweder französisch oder englisch – nur das Echo der mehr oder weniger verbesserten oder, wie man auch sagt, angepaßten Zeremonien der römischen Liturgie.

Wir hatten Kontakt mit den Gottesdienstfeiern in Madagaskar, Äthiopien, Zaire, Kamerun und allen Kirchen Westafrikas. Die Liturgien auf

Madagaskar erregten unsere Aufmerksamkeit durch ihre einheitliche Handlung und Feier; die in Kamerun durch die Schönheit ihres Gesangs. Wie in der Messe von Zaire ist hier der Gesang ein vitaler Akt zur Weitervermittlung der Botschaft. «Der Gesang ist hier an sich weder Poesie noch Musik, sondern ein Mittel rein mündlicher Übertragung der Botschaft, eine rhythmisch-pädagogische und rhythmisch-katechetische Darbietung des liturgischen Textes.»[1]

Die Kirche in Zaire hat sich durch ihre einheimische Messe, einen zairischen Ritus der Eucharistiefeier, bekannt gemacht. Die Kirchen der Savannen und sogar der Wälder Westafrikas möchten sich gern durch den harten Rhythmus ihrer Lieder und Schlaginstrumente (Trommel, Balafon u. a.) hervortun.

Man vergißt bei alledem zu leicht, daß sich die Liturgie nicht auf den eucharistischen Ritus beschränkt, auch wenn dieser der Höhepunkt bleibt. Man vergißt auch, daß die Liturgie auf dem ihr eigenen Gebiet über die von der römischen Liturgie ererbten Zeremonien hinausgreift, einer Liturgie, die in recht zahlreichen Aspekten eine etwas versteinerte Liturgie des Buches und der Schulgelehrsamkeit geworden ist.

Können wir vom Eintritt der afrikanischen Liturgie in die Liturgie der katholischen Kirche etwas erhoffen? An sich sind die Grundsätze klar. Aber auch hier könnte Afrika die gläubige Welt in Erstaunen versetzen, und es ist nicht sicher, ob der neue afrikanische Wind nicht manche veralteten Elemente hinwegbläst.

Einige Voraussetzungen sind dazu vonnöten:

Zuerst ist zu sagen, daß es nicht genügt, vom Prinzip der Anpassung auszugehen. Das würde nur die schöpferische Gestaltung ersticken, deren sich die Gemeinden der Urkirche erfreuten. Es würde dem Heiligen Geist nicht wenige Türen zu dieser Erneuerungsbewegung verschließen. Experimente, die die durch Nr. 37 und also auch durch Nr. 38 und 39 der Konzilskonstitution gegebenen Möglichkeiten voll ausschöpfen, sind bisher selten geblieben. Nun gründen sich aber alle Texte der Sakramentenreform auf diese Abschnitte.

Kommt man zum Abschnitt 40, der auf den Weg einer radikalen Reform durch Einführung kultureller Elemente weist, so zeigen sich die auf ihre Hirten vertrauenden Gemeinden in Lehre und Geistesverfassung unvorbereitet. Das ist zum Beispiel der Fall in Kulturbereichen, wo nur die Toten die Nahrung direkt in den Mund bekommen; und man empfängt den Leib Christi nicht in der Hand, um ihn ja nicht zu berühren, was ja, wie man meint, allein dem Priester vorbehalten ist!

Man müßte die neuen Kirchen von ihrer schöpferischen Aufgabe überzeugen. Das setzt aber voraus, daß sich die Bischöfe ihrer Freiheit und Eigenverantwortung auf dem liturgischen Gebiet bewußt werden, und zwar bald!

Die Zeit der punktuellen Improvisation mag vielleicht nach dem Belieben des einen oder anderen beendet sein, nicht jedoch die Pflicht, in einem langen und geduldigen Suchen eine neue Liturgie zu schaffen, zu erfinden.

Es könnte für die Zukunft der jungen Kirchen und der Gesamtkirche schwerwiegende Folgen haben, würde man jenen das schöpferische Gestalten verbieten. Wir haben den Eindruck, daß die Christengemeinden in den Gegenden, wo die römische Liturgie blühte, weniger gut den barbarischen und islamischen Einbrüchen widerstanden, außer sie haben sich ebenso aktiv wie die mozarabische Liturgie als Verkünder des Evangeliums erwiesen.

Der Grundsatz der Anpassung muß also erweitert werden, will man die Gestaltung neuer Liturgien zu Wege bringen; alsdann ist den Bischöfen ihre Pflicht und auch ihre Verantwortung in Sachen Liturgie in Erinnerung zu rufen, und dies im Sinne der Weite und nicht des Zwanges. Endlich soll es den jungen Kirchen gestattet sein, ihre Gottesdienste nicht zu einer servilen Ausführung von Zeremonien herabsinken lassen zu müssen, sondern sie zur Feier ihres neuen Glaubens und zum Instrument der Evangelisierung ihres Milieus erheben zu können.

Einige Hauptausrichtungen dieses afrikanischen Beitrags zur Liturgie der Gesamtkirche sind hier bedeutsam:

1. Ein sozusagen gebrochener Rhythmus

Zunächst bricht die afrikanische Gottesdienstfeier im liturgischen Bereich mit dem Gesetz von den drei Einheiten: Einheit des Ortes, Einheit der Zeit, Einheit des Themas.

Wir wissen, die Liturgie feiert keine Ideen[2] oder Themen, sondern Tatsachen und Handlungen; leider neigt eine Buchliturgie dazu, dies zu vergessen, und man kündet – wenigstens in den Sprachen der aus dem Abendland herübergekommenen Büchern – mit lauter Stimme an: «Wir feiern heute das Fest...»

Die afrikanische Zelebration ist eine rhythmisch unterbrochene Feier. Sie geschieht nach Art der Einführungsriten, wie wir sie von dem erneuerten Taufritus her kennen, übrigens auch aus dem Ritus für die Stationsfasten in der alten römischen Liturgie; die Zeit ist hier nicht mehr einheitlich, der Ort wechselt, denn man begibt sich von Sonntag zu Sonntag von einer Kirche zur anderen, um die verschiedenen Gemeinden und ihre Katechumenen zu ermutigen.

So werden zum Beispiel Weihnachtsfeier und Ostergottesdienst unserer Pfarrkirchen in den Nebenkirchen und in jeder Dorfkirche wiederholt: Man feiert Weihnachten von Dorf zu Dorf bis zum Beginn der Fastenzeit.

2. Eine Liturgie der Teilnahme

Eine Zelebration wie die soeben genannte zieht sich deshalb eine längere Zeit hin und umspannt deshalb einen so weiten Raum, weil man voll dabei ist: man wandert, man singt und nimmt teil, man ist ein Teilnehmer. Unsere Buchliturgie kann schwerlich solche Wege öffnen. Die Bücher beschreiben, was man getan hat und was man tun soll, und der Zelebrant macht daraus einen Kommentar, um zu erklären, in welchem Geist man das getan hat und warum wir es nun tun werden.

Die Liturgie der Tat ist verlorengegangen und mit ihr die tiefen Gesetze der Feier, jeder menschlichen Feier, nämlich die Wiederholung, der Dialog und die freie Äußerung.

Betrachten wir einmal den Eingangsritus der Eucharistiefeier. Der amtierende Priester empfängt die versammelte Gemeinde mit dem hingeworfenen: «Der Herr sei mit euch!» Man kennt die Antwort. Und weiter geht es mit dem vorbereitenden Sündenbekenntnis.

Jesus aber geht augenscheinlich anders vor (Joh 20,19–23). Die hier bei Johannes beschriebene Feier ist ein Empfangsritus des Auferstandenen am Ostertag. Jesus kommt herein, grüßt zweimal; dreimal macht er eine Gebärde: er zeigt seine Hände und seine Seite, sendet, haucht; er überträgt eine Botschaft: den Frieden, die Sendung, den Heiligen Geist. Diese Gaben bestimmen die Antwort der Jünger: Freude wegen der Gabe der Anwesenheit und des Friedens; es endet mit der Aussendung und der Vergebung der Sünden.

Es geht nicht nur um ein einziges Thema: Jesus wiederholt sich und dringt dabei immer weiter vor.

3. Eine Liturgie der Empfangsbereitschaft

Ein dritter Beitrag der afrikanischen Liturgie könnte in einer Liturgie der Empfangsbereitschaft und des Gebens bestehen. Die Formel ist berühmt, die vom Geben und Nehmen! Sie ist abendländischer Struktur.

Die Völkerschaften mündlicher Tradition wissen in ihrer Feier des Lebens, daß alles Lebendige aus dem Empfangen kommt.

Man hat den Gläubigen zu sehr beigebracht, sie sollten kommen, um Gott etwas zu geben: den Sonntag, die Messe, das Lob... Bevor man aber Gott gibt, muß man ein empfangenes Gut bewahren. Wir kommen, um für die geschenkte Gabe Dank zu sagen. Das Geben ist Sache Gottes, der Mensch steht auf seiten dessen, der empfängt und dann dankt.

Die afrikanischen Liturgien würden ganz und gar nicht die Gnade Gottes und ihre eigenen kulturellen Wurzeln verraten, wären sie Feiern des Empfangens und der Danksagung. Ihre demonstrative, ja explosive Weise, ihre Gesten der Annahme und Hingabe, ihr Herantreten zu den Mysterien durch Zeichen und Symbole fügen sich leicht in den Rhythmus einer Feier des Empfangens und der Gabe.

Die Liturgie des Empfangens und Gebens versetzt möglicherweise von vornherein in eine Erfahrung. Man kann hier sagen: Der Zeitraum der liturgischen Feier wie auch der des Schweigens ist nur das wert, was ihn erfüllt. Eine ganz aus Worten bestehende Feier wird mehr oder weniger nahrhafte Ideen zurücklassen; eine gottesdienstliche Feier voller Bilder und Symbole aber wird mehr dem Herzen als dem Verstand die Wege der Bilder und Symbole öffnen.

4. Eine Liturgie mündlichen Stils

Das Audiovisuelle ist heute zu einer Gebetshilfe geworden. Es appelliert an eine fundamentale Erfahrung des Menschen, an das Hören. Wenn alles schweigend hört, gewinnt das Wort seinen ganzen Reichtum zurück.

Seit Christus ist es geraten, nicht zu plappern; man ging darin aber soweit, die Wiederholung auszuschließen. Hat man auf diese Weise nicht übersehen, daß die einzigen Gebete, die im Menschen lebendig bleiben und ihn also spirituell beleben, jene sind, die er wiederholt?

Eigentümlicherweise waren jene Epochen, die die Büchergelehrsamkeit verdächtigten *(doctus*

cum libro), auch sehr mißtrauisch gegen jenen Zelebranten, der nur das Buch gelten ließ *(officians cum libro)*.

Der große Unterschied zwischen der römischen Liturgie und zahlreichen anderen, allgemein menschlichen und religiösen Liturgien ist der, daß die erstgenannte eine Liturgie des Buches eine Bücherliturgie geworden ist und weiterhin zu werden sucht. Der Offiziant trägt das Wort Gottes, anstatt es zu übernehmen und zu zelebrieren, wie ungemahlenes Korn unter die Gemeinde, wie ein noch nicht zubereitetes Lamm, meinte ein Zelebrant; es muß also in der Versammlung erst noch gekocht werden!

Auch das Gegenteil ist wahr. Da das Buch alles lenkt und leitet, bereiten manche ihr liturgisches Menü sorgfältig vor. Und stehen sie dann vor der versammelten Gemeinde, halten sie sich wie Pilatus an das Geschriebene: Was geschrieben ist, bleibt geschrieben.

Die Vorbereitung auf die liturgische Feier sollte dem Zelebranten erlauben, mit den schriftlichen Dokumenten frei umzugehen, um das Leben, das Wort zu spenden. Leider werden die Gesetze der menschlichen Kommunikation bei der liturgischen Feier selten beachtet.

Es kann von großem Nutzen sein, wenn man sich eine Liturgie mündlichen Stils einfallen läßt. Der Zelebrant stellt sich in die Mitte der Versammlung mit der Verantwortung, den Kornspeicher aufzutun und der Gemeinde nach ihrer Aufnahmefähigkeit auszuteilen.

So inmitten der versammelten Gemeinde stehend will er diese entsprechend dem einen oder anderen Erlösungsgeheimnis in die Erfahrung Jesu Christi einführen.

Diese Feier vollzieht sich in drei Rollen. Es sind im Spiel: ein Sprechender, ein Hörender, ein Vermittelnder.

Im Prinzip übernehmen Volk (versammelte Gemeinde), Priester und Gott selbst, alle zu ihrer Zeit und der Reihe nach, eine der drei Rollen. Gott spricht zu seinem Volk und hört im Dialog mit ihm; das Volk hört und ergreift seinerseits das Wort; der Priester spricht und hört, wendet sich bald an Gott, bald an das Volk im Namen Gottes.

Die Liturgie mündlichen Stils ist eine Liturgie des Hörens und des Sehens. Man sieht und hört. Sie ist Wort und Geste, Bewegung und Ruhe. Die Liturgie des brennenden Dornbuschs, wie sie Mose erlebte, die des Elija auf dem Berg Horeb oder auch die des Jesaja und des Sacharja im Tempel bleiben in dieser Hinsicht maßgebende Beispiele der Überlieferung.

5. Feiern des Glaubens und nicht Zeremonien

Sobald sich die Aussicht auf besondere Liturgien auftut, heißt es bei einigen Leuten gleich: Achtung! Partikularismus! Natürlich bedeutet das für sie den Gegensatz zum Universalismus. Und was verstehen sie unter katholischer Universalität, wenn nicht recht oft eine gewisse Sicherheit, eine Art religiöser Versicherung? Es sind Gottesdienste ohne jeden Geschmack, Liturgien von überall und jederzeit, Zeremonien von nirgendwo.

Die partikulare Liturgiefeier ist nur eine Folge der Evangelisierung partikularer Völkerschaften. Wenn der Sturm des Heiligen Geistes die Apostel bis nach Makedonien oder sogar schon bis in das Haus des Kornelius treibt, so offenbart sich Gott eben anderwärts; wer vermöchte oder wagte dann zu verhindern, daß jene dort die Taufe im selben Geist empfangen und ihn auf ihre Art preisen?

Die liturgische Botschaft der jungen, in voller Freiheit lebenden Kirchen müßte es sein, nicht eine minutiöse Ausführung vorgeschriebener Zeremonien sicherzustellen, sondern den Glauben, die Hoffnung und die Liebe zu feiern. Für uns ist das Gesetz der rechtgläubigen Gottesdienstfeier ein dreifaches: lex orandi, lex credendi, lex diligendi; der Glaube ruft nach dem Gebet der Hoffnung, und beide sind nichts ohne die Liebe.

Wer die christliche Feier angesichts einer unermeßlichen Menge beginnt, von der nur die wenigsten Christen sind, weiß davon etwas zu erzählen. Denn was suchen diese anderen hier, warum sind sie gekommen? Sie erwarten von der betenden Kirche die frohe Botschaft, das Evangelium des Friedens und der Wahrheit über den Tod, die Taufe, die Versöhnung...

Die Liturgien der jungen Kirchen sind nicht Zeremonien einer etablierten Christenheit, sondern Feiern eines ganz frischen, ganz glühenden Glaubens. In ihnen spricht sich die Gemeinde selber aus und verkündet inmitten der Nichtchristen, was sie glaubt, was sie hofft und was sie liebt an ihrem Gott und an der Welt, in ihrem Gott und in der Welt. Darum ist die Feier in sich selbst ein Glaubensakt, den der Ablauf der Riten bestätigt.

Möge doch die universale Kirche zugeben, daß Liturgie und liturgische Erfahrung ein bestimmtes Alter haben wie übrigens auch die Glaubensgemeinden selber. Jungen Gemeinden junge Liturgien! Neugeborenen Gemeinden neugeborene Liturgien!

Je mehr sich die Erfahrung der jungen Kirchen bestätigt, desto klarer wird die Tatsache, daß die Debatte um die Universalität eher ein Kultur- als ein Glaubensproblem ist. Die meisten unserer im 19. Jahrhundert aus der Missionstätigkeit geborenen Gemeinden besitzen den Glauben des vergangenen Jahrhunderts; es ist eine organisch einheitliche Sicht der Kirche, Frömmigkeitsübungen (Rosenkranz, Rosenkranzmonat, Herz-Jesu-Freitag usw.). Hinsichtlich Glaube und Eifer steht es gut. Gewiß, dieser Glaube muß noch an Erkenntnis und Festigkeit zunehmen, und wir sind uns dessen voll bewußt, besonders was die Ahnen- und Familienpraktiken betrifft (Ahnenkult und Polygamie).

Aber wird den jungen Kirchen Afrikas und Asiens nicht oft vorgeworfen, sie trügen eine andere Kultur in die katholische Kirche ein? Sie verstehen die Botschaft in ihren Muttersprachen (Apg 2, 8–10), anstatt in den allgemeinen Sprachen der modernen Welt. Und das entspricht doch wohl dem Evangelium und müßte zu ihren Gunsten ausfallen: es erweist sich aber zumeist als hemmend für das Vertrauen.

Um unseren guten Willen, unseren kirchlichen Sinn zu beweisen, um zu zeigen, daß wir gesinnt sind, denselben Glauben zu teilen, ohne darin Schiffbruch zu erleiden, verstümmeln wir uns, entblößen wir uns. Wir tun das, um unsere Brüder im Glauben zu verstehen, um von ihnen verstanden zu werden, von ihnen, die nicht dieselbe Kultur haben wie wir.

Dieser partielle Überblick, der sich durch neue, unserer Lage angepaßte liturgische Gestaltungen ergänzen ließe, macht deutlich:

1. Die afrikanischen Glaubensgemeinden fangen an, die Liturgie ihrem Temperament entsprechend zu erleben.

2. Sie verlangen danach, die Liturgie in ihre Traditionen zu übersetzen und sie darin zum Ausdruck zu bringen, falls ihnen nur ein weiterer Spielraum für schöpferische Tätigkeit überlassen wird, als ihn das Ritual gewährt.

3. In etwas zerstreuter Form erscheinen gültige Verwirklichungen, die in den christlichen Gottesdienst integrierte Kulturelemente erkennen lassen.

4. Nirgends jedoch besteht unseres Wissens eine organische Entwicklung einer wirklich christlichen und zugleich afrikanischen Liturgie.

5. Die Einwurzelung der Liturgie in unsere Kulturen bleibt weiterhin ein ausgedehntes Arbeitsfeld, wie auch übrigens die des Evangeliums in unsere kulturellen Traditionen.

Aber der angesäte Acker reift heran. Gott sei gelobt. Halleluja!

[1] G. Baron, Marcel Jousse. Introduction à sa vie et à son œuvre (Tournai 1965) 124.

[2] Hans Bernhard Meyer, Temps et Liturgie. Remarques anthropologiques sur le temps liturgique: La Maison-Dieu 148 (1982/4) 31.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

TITIANMA ANSELME SANON

1937 in Bobo-Dioulasso (Obervolta) geboren. 1962 Priesterweihe. Lizentiat in Dogmatik an der Gregoriana in Rom (1966). Im folgenden Jahr Studium der Soziologie an den Hautes Etudes in Paris. Doktorat in Theologie am Institut Catholique in Paris mit der Dissertation: «Tierce Eglise, ma Mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ» (Editions La Savane, Bobo-Dioulasso 1970). Professor am Priesterseminar von Koumi (Obervolta), dann Rektor bis zur Bischofsernennung von Bobo-Dioulasso (1974). Zeitschriftenartikel in: Afrique et Parole, Cahiers d'Etudes Africaines, Christus, CONCILIUM, Lumière et Vie, La Maison-Dieu, Mission de l'Eglise, Missiones Extranjeras, Revue du Clergé africain, Spiritus, Telema; Vortrag auf dem Symposium von Toulouse über «L'Humanité de l'Eucharistie». Anschrift: Evêché de Bobo-Dioulasso, B.P. 312, Bobo-Dioulasso, Haute-Volta.

Paul Puthanangady

Die Inkulturation der Liturgie in Indien seit dem Zweiten Vatikanum

Die größten Probleme sind der Kirche aus dem Aufeinanderwirken des Evangeliums und der Kulturen erwachsen. Jede wichtige Phase in der Evangelisierungstätigkeit der Kirche ist denn auch von einem neuen Ausdruck des Evangeliums in Entsprechung zu der Kultur des Volkes, das evangelisiert wurde, geprägt worden. Nun aber hatte diese Begegnung zwischen dem Evangelium und der Kultur zwei Konsequenzen.

Erstens wurde vom Evangelium verlangt, daß es seine äußere Form aufgebe. Das Wort des Evangeliums mußte gleichsam das Samenkorn sein, das in die Falten und Furchen jeder neuen geschichtlichen Situation fällt – einer neuen Kultur, eines neuen Zeitalters, einer neuen Gesellschaft und neuer religiöser Auffassungen und Empfindungsweisen[1]. Es hatte zu sterben und zu einem neuen Dasein aufzuerstehen, und der Schößling hatte seine Nahrung aus der Umwelt zu ziehen und sich mit den darin vorhandenen menschlichen und religiösen Elementen aufzubauen und in Gottes Licht zu wachsen. Hier konnte es nicht in Frage kommen, fix und fertige Liturgien, Theologien, Kirchenstrukturen und Glaubensformeln zu importieren. So verhielt es sich in der Urkirche. Die Jünger ließen die äußeren Formen, in denen ihre jüdisch-christliche Erfahrung zum Ausdruck gebracht war, sterben, damit diese auferständen und sich dann in zahllosen geschichtlichen Besonderheiten verwirklichten. Der Beginn dieses Bewußtseins und die Krise, die es durchlief, haben sich in Stellen des Neuen Testaments wie z. B. Apg 15, Gal 2, Apg 10, Joh 4 niedergeschlagen.

Zweitens treten gerade im Universalisierungsprozeß des Evangeliums manche verborgenen Reichtümer des Evangeliums zutage. Die Vielfalt der Strukturen und Formen, worin sich diese Botschaft zum Ausdruck bringen läßt, hat dadurch, daß das Evangelium in seiner Begegnung mit den verschiedenen Kulturen tief affiziert, herausgefordert und bereichert wurde, dessen Universalität ans Licht gehoben.

Die Geschichte der Evangelisierung ist durch die Einwirkung der großen Kulturen auf das Evangelium gekennzeichnet. Die Begegnung Indiens mit dem Evangelium hätte zu einer Neuinterpretation des Evangeliums führen und so zu einem echt indischen Ausdruck des Glaubens, des Kultes und der kirchlichen Organisation Anlaß geben müssen. Leider aber war dies nicht der Fall und ist die Kirche, die wir heute haben, eine Kirche, die in ihren lange entwickelten, aber fremden Kulturformen hierher verpflanzt worden ist. Die Erneuerung der Kirche in Indien verlangte dringlich, diesen Status der Entfremdung zu beseitigen. Deshalb betrieben die Erneuerungsbestrebungen in der unmittelbar auf das Zweite Vatikanum folgenden Periode die Inkulturation, vor allem auf dem Gebiet der Liturgie. Nach sechzehn Jahren der Anstrengungen können wir heute zurückschauen und die Hauptzüge dieser Bewegung hervorheben, wie sie sich durch die verschiedenen Wachstums- und Entwicklungsstadien hindurch bildete, und auch ein Urteil darüber fällen, wie weit im jetzigen Stand der Dinge dieses Ziel verwirklicht worden ist.

I. Der Beginn der Hinbewegung zu einer echt indischen Liturgie

Das Problem der Inkulturation des Kults ist für Indien keineswegs neu. Es hat schon im 17. Jahrhundert berühmte Missionare wie De Nobili und andere beschäftigt[2]. Aber nach dem Zweiten Vatikanum erhielt es eine neue Bedeutung und Wichtigkeit, zumal im Licht der von der Liturgiekonstitution («Sacrosanctum Concilium») erlassenen Weisungen für die Erneuerung der Liturgie. Anläßlich der Generalversammlung, welche die Katholische Bischofskonferenz Indiens 1966 in Delhi abhielt, um die Durchführung der Konzilsbeschlüsse zu planen und zu programmieren, nahm sie die Inkulturation offiziell als Leitprinzip an, an das man sich bei der Förderung der Liturgieerneuerung in Indien zu halten habe, und sie ging dabei so weit, daß sie gewisse Richtlinien für das Handeln festlegte. In Bangalore wurden eine Bischofskommission für Liturgie und ein Nationalzentrum ins Leben gerufen, um das Programm zur Liturgieerneuerung einschließlich des Programms zur Inkulturation der

Liturgie durchzuführen[3]. Diese offiziellen Organe arbeiteten seit 1966 zusammen und bemühten sich, den christlichen Kult für die Kultur und den Genius des Volkes bedeutsam zu machen. Dies war ein Prozeß, der die Weisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die theologischen Prinzipien der Inkulturation, die kulturelle Wirklichkeit des Landes und die pastorale Situation der Christengemeinden berücksichtigte. Man ging dabei keineswegs lediglich darauf aus, Rituale durch Rituale zu ersetzen oder in die christliche Liturgie unbesehen kulturelle Elemente einzuführen.

II. Die Prinzipien, die der Bewegung zugrunde liegen

A) Die theologische Grundlage

Jede Liturgiefeier ist Feier der Ortskirche. Durch die kulturellen Äußerungen der Gemeinde wird das Mysterium Christi ansichtig. Es erhellt die konkrete Lebenssituation des Volkes. Der Inkulturationsprozeß sollte diese Faktoren in Rechnung stellen und Grundsätze formulieren, die während der ganzen Bewegung als Leitlinien dienen können. In der Liturgie sucht der Christ Christus zu begegnen.

In Indien ist diese Begegnung nur dann sinnvoll und wirksam, wenn sie innerhalb einer Erfahrung stattfindet. Diese Erfahrung sollte von besonderer Beschaffenheit sein. Sie sollte den Menschen in den Kern der Wirklichkeit führen. Sie sollte also ein Mittel sein, um die Innerlichkeit zu vertiefen. «Das Leben des Menschen hat zum Ziel, zur höchsten Grundbefindlichkeit zu führen, die über alle Modalitäten und Formen hinausliegt, unteilbar und unvorstellbar ist und einzig und allein dasteht.»[4] Bei der Anpassung der Liturgie an Indien ist dieser Aspekt der Innerlichkeit im Auge zu behalten. In einer indischen Liturgie hat das meditative Element eine führende Rolle zu spielen.

Der indischen Tradition zufolge werden verschiedene Mittel angewendet, um dies zu erreichen. Erstens macht man sehr reichlich von der Natur und von Naturerscheinungen Gebrauch. Blumen und Lichter sind in Fülle vorhanden, und man verbindet den Kult stark mit Naturereignissen wie Sonnenaufgang und -untergang. Der vedische Inder gelangt durch die Natur zur Gemeinschaft mit Gott. Ein weiteres Element, das in Indien bei Kultakten vorherrscht, ist als *bhakti*, als liebende Anbetung bekannt. Diese äußert sich in verschiedenartigen sich wiederholenden Weisen, *bhajans* genannt, im Namensgebet *(nam japa)* oder *keertans* (lange, gedehnte Preisgesänge) und so weiter.

Schließlich läßt sich eine Anpassung der christlichen Liturgie an Indien nicht denken ohne eine ernsthafte Berücksichtigung des indischen Schrifttums, das in Indien eine wichtige Quelle religiöser Inspiration bildet. Deshalb sollte eine indische Liturgie tiefen Erlebnischarakter haben und durch die Verwendung geeigneter, dem indischen religiösen Genius entsprechender Zeichen die Menschen zum innersten Kern ihres Wesens führen, worin Gott wohnt. Soll dieser Inkulturationsprozeß der Liturgie in Indien vervollständigt werden, so erfordert dies eine positive Einstellung zum indischen Schrifttum. Für den vedischen Weisen steht der Gottesdienst an der Spitze des Übergangs der Menschheit zu der transzendenten Ordnung; er bildet den einigenden Herd des ganzen Universums und das Tor zu der Schau der absoluten Realität[5]. Eine indische christliche Liturgie sollte letzten Endes zu der Erfüllung der eschatologischen Sehnsucht der indischen Seele führen.

Zu dieser transzendentalen Dimension tritt ein weiterer Aspekt, der in Erwägung zu ziehen ist, wenn man sich mit dem Problem der liturgischen Inkulturation in Indien befaßt: die gesellschaftlich-wirtschaftliche Wirklichkeit der Nation. Die Liturgie sollte uns befähigen, in Indien eine neue Erde und einen neuen Himmel aufzubauen. Die horizontale Dimension ist im hinduistischen Kult nicht so klar vorhanden. Sie könnte ein spezifisch christlicher Beitrag für Indien sein. Die Liturgiefeier in Indien sollte die konkrete menschliche Situation mit ihren sozioökonomischen und politischen Aspekten interpretieren, damit so das Evangelium sich auf die Kultur wirklich auswirken kann[6]. Wenn bei der Konfrontation mit dem vertikalen Element der indischen Kultur das Evangelium von der religiösen Wirklichkeit betroffen wird und durch die Einführung von Sinnbildern, die der religiösen Kultur Indiens entnommen werden, die äußeren Gottesdienstformen sich ändern, so muß bei der Konfrontation mit dem horizontalen Element, der menschlichen Situation, das gleiche Evangelium bei den äußeren Formen der Ungerechtigkeit und Unterdrückung, die den sozioökonomischen Gegebenheiten Indiens innewohnen, eine Änderung herbeiführen.

Falls die Liturgie die erhabenste Darstellung des Mysteriums der Kirche und das wirksamste Mittel zur Erfüllung ihrer Sendung ist, und falls sie wirklich der Urgrund ist, dem all ihre Kraft entströmt, und der Höhepunkt, dem all ihr Tun zustrebt (Liturgiekonstitution, Nr. 10), so sollten die Sendung der Kirche und die Inkulturation, die in verschiedenen Sphären Tag für Tag ins Leben umgesetzt werden, in der Feier der Liturgie in einheimischen Formen gipfeln[7]. Dieses Grundprinzip war während des ganzen Inkulturationsprozesses, der in den letzten sechzehn Jahren in Indien vor sich ging, maßgebend.

B) Stadien der Durchführung

Die Arbeit der Liturgieinkulturation in Indien hält sich an ein gründlich geplantes, stufenweise durchzuführendes Phasenprogramm. Die erste Phase bestand in den Bestrebungen, eine indische Atmosphäre zu schaffen: entsprechende Gesten, Körperhaltungen, Ehrerbietungsformen, Objekte und Elemente, Schweigen und Innerlichkeit. Um dies zu erreichen, arbeitete die liturgische Kommission ein Dokument aus mit zwölf Punkten der Anpassung, die in die Eucharistiefeier eingeführt werden sollten. Diese wurden im April 1969 von der Gottesdienstkongregation approbiert[8]. Später wurde die ganze Meßordnung neu gestaltet, um diese zwölf Adaptationspunkte in die Feier derart einzubauen, daß in den Gang der liturgischen Handlung eine entsprechende Abfolge und Harmonie komme. Man unternahm also eine Anstrengung, eine Meßordnung für Indien zu entwickeln. Das zweite Stadium unserer Hinbewegung auf eine einheimische Liturgie für Indien bestand in einigen größeren Anpassungen wie z. B. der Abfassung von Gebetsformeln, einschließlich des eucharistischen Hochgebets, der Schaffung von Ritualien für die Feier der Sakramente und die Feier indischer Feste.

Man verfaßte ein indisches Hochgebet, das die Wundertaten verkünden soll, die Gott nicht nur in Israel, sondern auch in Indien und auf der ganzen Welt gewirkt hat, und das die für Indien charakteristische Gebetssprache und -weise berücksichtigt. Der Text des Hochgebets wurde in Umlauf gebracht, um ihn zu erproben und sich dazu zu äußern, und 1972 wurde er der nationalen Bischofskonferenz zur Approbation vorgelegt. Infolge eines Disputs über die Frage, eine wie große Stimmenmehrheit erfordert sei, wurde er jedoch nicht als angenommen erklärt und darum auch nicht von der Gottesdienstkongregation offiziell approbiert. Die Aufgabe, die sakramentalen Riten zu adaptieren, wurde von verschiedenen Unterkommissionen in Angriff genommen, und man arbeitet in verschiedenen Regionen des Landes immer noch an ihr. Der Plan, die indischen Feste zu adaptieren, wurde in gewissen Grenzen durchgeführt. Man verfaßte Meßformulare für die Feier gewisser religiöser Feste (wie z. B. Divali[9], Saraswati Puja[10]), gewisser gesellschaftlicher Feste (wie z. B. der Erntefeste) und für Nationalfeiertage (wie z. B. den Unabhängigkeitstag und den Tag der Republik). Auch gründete man eine Kommission, um einen Entwurf für eine der einheimischen Art entsprechende Stundenliturgie auszuarbeiten.

Das dritte Stadium der Liturgieinkulturation in Indien befaßte sich mit der Verwendung von Schriften anderer Religionen in der christlichen Liturgie. 1973 und 1974 veröffentlichte das nationale liturgische Zentrum als Manuskript eine Sammlung von Texten, die zu persönlicher Lesung und Meditation den Schriften anderer Religionen entnommen worden waren. Auch schlug man für die eventuelle indische Ausgabe der Stundenliturgie einen möglichen Text für die Lesehore vor. In dieser Sammlung findet sich neben den biblischen und patristischen Texten aus der typischen Edition des Stundengebets jeweils eine ins Belieben gestellte Lesung, die der hinduistischen oder einer anderen religiösen Literatur entnommen ist. Man hat jedoch stark das Empfinden, daß die Frage der Verwendung nichtchristlicher Literatur in der Liturgie noch gründlicher und tiefer studiert und überlegt werden muß. 1974 fand ein Forschungsseminar über nichtchristliches Schrifttum statt, an dem Wissenschaftler verschiedener Fächer die Frage gründlich prüften[11]. Die pastoralen Vorschläge, die auf theologischen und liturgischen Gründen für die Verwendung nichtbiblischer Schriften in der christlichen Liturgie beruhen, wurden der Hierarchie zur Begutachtung und Entscheidung vorgelegt.

C) Methode des Vorgehens

Die Erneuerung der Liturgie kann nicht bloß in einer Änderung der Rituale bestehen. Sie hat auch eine ekklesiologische Bedeutung. Deshalb ist es notwendig, die kirchliche Situation in Indien zu berücksichtigen, wenn man Pläne und

Projekte zur Erneuerung vorschlägt. Die Kirche war sich voll bewußt, daß in diesem Lande drei verschiedene Riten vorhanden sind: der römische, der syro-malabarische und der syro-malankarische Ritus. Obwohl alle drei Riten schon seit Jahrhunderten in Indien bestehen, widerspiegelt keiner von ihnen die kulturelle Wirklichkeit der Nation. In diesem Sinn können wir sagen, daß sie alle der «Vereinheimischung» bedürfen. Deshalb haben alle diese drei Riten die Aufgabe auf sich zu nehmen, ihre Liturgie zu ändern, ohne ihre Identität und besondere Tradition aufzugeben, und gleichzeitig sollen sie an der Schaffung einer echt indischen Gottesdienstform arbeiten. Vielleicht werden sie in diesem Prozeß zu etwas Gemeinsamem gelangen, da das menschliche Element und die kulturelle Wirklichkeit trotz ihrer besonderen kirchlichen Traditionen für sie alle die gleichen sind.

Abgesehen von den rituellen Unterschieden ist Indien überhaupt ein Land mit großen regionalen Verschiedenheiten. Die Vielfalt der Kulturen und religiösen indischen Traditionen erfordert, daß die vereinheimischte Liturgie nicht starr gleichförmig sei. Jede Region sollte ihre eigenen Gottesdienstformen entwickeln und so an einer authentischen Liturgieform arbeiten. Dies wird in Indien zur Schaffung von Liturgien führen, die vielgestaltig sind, gleichzeitig aber manche Elemente gemeinsam haben, da trotz der unterschiedlichen Ausdrucksformen im Lande eine grundlegende kulturelle Einheit besteht.

Unsere Bemühungen um eine echt indische Liturgie haben auch eine ökumenische Tragweite. Die anderen christlichen Kirchen sind ebenfalls eingeladen, in ihrer eigenen kirchlichen Tradition eine echt indische Liturgie zu entwickeln. Damit stellt die Liturgieinkulturation eine allseitige kirchliche Initiative dar, worin das Ziel nicht eine einheitliche Liturgie ist, sondern eine echt indische Liturgie in einer Vielfalt von Formen und Ausdrucksweisen, die innerhalb des einen kirchlichen Glaubensbekenntnisses «Jesus Christus ist der Herr» und seiner Feier den reichen Sinngehalt des Mysteriums Christi voll bekunden können.

Die erreichten Ergebnisse sind von Ritus zu Ritus, von Region zu Region, von Kirche zu Kirche verschieden. Im römischen Ritus haben die Meßfeier nach indischer Ordnung und Wortgottesdienste, die sich indischer Gebetsformen bedienen, in Ordensgemeinschaften und besonderen Gruppen Eingang gefunden. Im Norden Indiens geht die Vereinheimischung schneller vor sich, und es finden selbst Gemeindemessen in der vereinheimischten Form statt. Im syro-malabarischen Ritus wurde ein Ritus zu einer vereinheimischten Eucharistiefeier ausgearbeitet, der in einigen Bistümern und Institutionen experimentell verwendet wird.

Doch der Geist der Inkulturation hat in den Gottesdienst der Christengemeinde bereits Eingang gefunden. Dies läßt sich daraus ersehen, daß indische Gesangsformen, Gesten und Körperhaltungen, Verzierungen und weitere äußere Kultelemente in den herkömmlichen römischen und orientalischen Gottesdienstformen weithin verwendet werden. Erst recht tritt dies in den paraliturgischen Feiern und Volksandachten zutage. Die Inkulturation offizieller liturgischer Akte hat noch einige Hindernisse zu überwinden, bevor sie zu einer normalen Form der Feier werden kann.

D) Eine Bewertung

Die indische Kirche kam der Auffassung des Zweiten Vatikanums nach und lenkte ihre Tätigkeiten auf die Schaffung einer authentischen Ortskirche, als sie den Prozeß der Liturgieinkulturation einleitete. Doch wie es bei jedem Erneuerungsbestreben der Fall ist, trifft die Durchführung auf förderliche und hinderliche Situationen, so daß das Ergebnis zwangsläufig eine Mischung von Erfolgen und Mißerfolgen ist. Trotz all dieser Umstände hat die Bewegung weiterzugehen, und deshalb ist es notwendig, ihre Stärken und Schwächen zu besehen.

Bei dieser Beurteilung darf eine grundlegende Gegebenheit, welche die Kirche in Indien betrifft, nicht außer acht gelassen werden. Obwohl die Kirche in Indien ihrem Personal nach einheimisch ist, ist sie doch eine Kirche, die in starkem Ausmaß von der kolonialen Mentalität bestimmt wird. Sie ist zwar imstande, mutige Initiativen vorzuschlagen, doch wenn es zu deren Ausführung kommt, ändert sich die Haltung, werden Kompromisse geschlossen, und die Bewegung stößt auf Hindernisse gerade von seiten derer, denen die Initiativen im Planungsstadium entsprangen. Die Inkulturation der Liturgie mit all ihren Problemen und Schwierigkeiten läßt sich deshalb nicht verstehen, wenn man lediglich den sogenannten liturgischen Faktor allein in Rechnung stellt, sondern man muß diesen im Licht der ganzen kirchlichen Situation bewerten.

An erster Stelle werden wir einige der positiven Aspekte der Hinbewegung zur Inkulturation verzeichnen. Wo immer die vereinheimischte Liturgie mit der entsprechenden Belehrung und Unterweisung eingeführt wurde, nahm sie fast das ganze Volk an. Der Erlebnischarakter der Feier hat das Gemütsleben der Christen dermaßen erfaßt, daß der Glaube für sie mehr und mehr zu etwas Bedeutsamem wurde. Dies ersieht man ganz besonders aus der weitverbreiteten Verwendung indischer Gesangs- und Ehrerbietungsformen während des Gottesdienstes. Wie Teilnehmer, welche die vereinheimischte Liturgiefeier wirklich erlebt haben, bezeugen, gab ihnen diese Gottesdienstform mehr Geschmack am Gebet; ihr Wissen um ihre Zugehörigkeit zur Kirche wurde verlebendigt, das Bewußtsein, daß Gott in ihrem Leben zugegen ist, vertieft; sie wissen das Kulturerbe der Nation als eine Gabe des Schöpfers mehr zu schätzen; sie engagieren sich stärker für das Evangelium; ihre Hochachtung gegenüber Menschen, die anderen Religionen angehören, nimmt zu, und sie sind eher bereit, sich in der gemeinsamen Suche nach Fülle und Erfülltheit zu vereinigen; sie werden sich der Mysterien des christlichen Glaubens erlebnismäßiger bewußt und verspüren ein tiefes Bedürfnis, ein echteres christliches Leben zu führen.

Zweitens werden wir auch die Schwierigkeiten, denen wir auf unserem Gang zur Schaffung einer vereinheimischten Liturgie begegnet sind, in Rechnung stellen und die Gründe analysieren, die ihnen zugrunde liegen.

Einer der Hauptgründe, weshalb es einigen Gläubigen schwerfällt, die indische Form des christlichen Gottesdienstes zu akzeptieren, liegt eben in der Evangelisationsmethode, an die man sich in der Vergangenheit hielt. Sie basierte auf einer negativen Einstellung zu nichtchristlichen Religionen, und es ging ihr darum, daß man den Glauben in einer besonderen kulturellen Ausprägung annehme. In unserem Inkulturationsbestreben führen wir manchmal Elemente ein, die der Gebetsweise von Nichtchristen ähneln. Dies verursacht manche emotionale Hemmungen selbst für Menschen, die von den Werten der Inkulturation verstandesmäßig überzeugt sind.

Ein weiteres Problem, mit dem es die Bewegung zu tun hat, ist das des ungleichen Charakters der Christengemeinden in Indien. Wir haben eine sehr alte herkömmliche Christengemeinde im Süden, deren christliches Leben auf die Zeit der Apostel zurückgeht, und andererseits die neugebildeten Christengemeinden, die im allgemeinen im Norden gegründet worden sind. Der Inkulturationsprozeß geht in den neuen Kirchen verhältnismäßig leicht vor sich, während die alten Kirchen vor der mühseligen Aufgabe stehen, sich von Jahrhunderten kultureller Entfremdung zu befreien, die sie nicht einmal als Entfremdung empfinden.

Eine dritte Schwierigkeit besteht im Mangel einer geeigneten Katechese. Die neuen Änderungen verlangen eine Änderung der Einstellung und des Verständnisses. Dies erfordert von den Bischöfen und Priestern und führenden Laien eine durchgreifende pastorale Aktion. In einer hochinstitutionalisierten Kirche, wie dies vor allem bei den traditionellen Kirchen des Südens der Fall ist, wo selbst die religiöse Unterweisung institutionalisiert ist, erheischt die Annäherung an das Neue Initiative und den Mut, die herkömmliche Methode aufzugeben. Manchen geht dies ab.

Schließlich ist das Problem der Durchführung der Inkulturation nicht isoliert zu sehen. Es hängt mit dem Gesamtproblem der Erneuerung zusammen. Unbestreitbar herrscht gegenüber der Inkulturation und Erneuerung heute allgemeine Apathie; es besteht eine Tendenz, am jetzigen Zustand festzuhalten. Dies ist für die Durchführung der Inkulturation kein gedeihliches Klima, da diese verlangt, die Erneuerung radikal weiterzuführen.

Schlußbemerkung

Die Kirche ist ein Mysterium, das sich ereignet; sie ist die fortwährende Aktualisierung des Christusereignisses an einem bestimmten Ort, innerhalb einer Kultur, inmitten eines Volkes. Christsein ist nur so weit authentisch, als es durch das kulturelle Sich-Bekunden des Ortes und des Volks zum Ausdruck kommt. Eine vereinheimischte Liturgie in Indien wird zeigen, daß das Christusereignis in diesem Land immer noch vor sich geht. Sie wird ein sicheres Zeichen dafür sein, daß die Christen dieses Landes ihre christliche Erfahrung ihren Zeitgenossen auf eine ihre Wirklichkeit betreffende und sinnvolle Weise mitteilen können. Sie wird ein Indiz dafür sein, daß die Kirche in Indien das Christusmysterium in Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern auf der ganzen Welt lebt, dessen Reichtum und Schönheit auf ihre besondere Weise bekundet und somit zum christlichen Erbe und zur universalen Gemeinschaft beiträgt.

[1] Rayan, Flesh of India's Flesh: Jeevadhara 33 (1976) 262.
[2] S. Rajamanickam, The First Oriental Scholar (Madras 1967) 54ff.
[3] Report of the General Meeting of the Catholic Bishops' Conference of India, Delhi, October 13–20, 1966, 11–17.
[4] Mrdananda, Worship in Hinduism: Jeevadhara 12 (1972) 519.
[5] Rigveda, I, 64.
[6] D.S. Amalorpavadass (Hg.), The Indian Church in the Struggle for a New Society (Bangalore 1981) 66ff.
[7] D.S. Amalorpavadass, Gospel and Culture (Bangalore 1978) 50.
[8] Notitiae 48 (1969) 365–374. Die zwölf von Rom approbierten Adaptationspunkte sind:
1. Die Körperhaltung bei der Messe ist bei den Priestern und den Gläubigen dem örtlichen Brauch anzupassen, was das Sitzen auf dem Fußboden, das Stehen und dergleichen betrifft; das Schuhwerk ist abzulegen.
2. Kniebeugen können durch die tiefe Verneigung mit dem *anjali hasta* ersetzt werden.
3. Vor dem Wortgottesdienst kann als Teil des Bußritus und am Ende des Hochgebets ein *panchanga pranam* durch die Priester und die Gläubigen stattfinden.
4. Das Küssen von Gegenständen kann sich nach den örtlichen Gepflogenheiten richten, d. h. man berührt den Gegenstand mit den Fingern oder der Handfläche seiner Hand und führt dann die Hände zu seinen Augen oder seiner Stirn.
5. Der Friedenskuß könnte dadurch gegeben werden, daß man das *anjali hasta* austauscht und/oder daß der Spender seine Hände in die Hände des Empfängers legt.
6. Vom Weihrauch ließe sich in den Gottesdiensten reichlicher Gebrauch machen. Das Gefäß könnte in einem einfachen Weihrauchgefäß mit einem Griff bestehen.
7. Die Gewänder ließen sich vereinfachen. Eine tunikaartige Kasel mit Stola *(angavastra)* könnte die herkömmlichen Gewänder des römischen Ritus ersetzen. Muster dieser Veränderung sind dem «Consilium» vorzulegen.
8. Das Korporale ließe sich durch ein Tablett (*thali* oder *thambola thattu*) von passendem Material ersetzen.
9. Anstatt Kerzen ließen sich Lampen verwenden.
10. Der Vorbereitungsritus der Messe kann enthalten:
a) Darbringen von Gaben;
b) Willkommensgruß des Zelebranten auf indische Art, z. B. mit einem einzelnen *arati*, Händewaschung usw.
c) Anzünden der Lampen;
d) Friedensgruß zwischen den Gläubigen zum Zeichen gegenseitiger Versöhnung.
11. Bei der «Oratio fidelium» soll eine gewisse Spontaneität in bezug auf seine Struktur und die Formulierung der Anliegen gestattet sein. Der universelle Aspekt der Kirche sollte jedoch nicht vergessen werden.
12. Im Offertoriumsritus und am Schluß des Hochgebets soll die indische Gebetsform verwendet werden, d. h. doppeltes oder dreifaches *arati* von Blumen und/oder Weihrauch und/oder Licht.
[9] *Divali* ist das indische Lichterfest, das nach der großen Regenzeit des Monsun gefeiert wird.
[10] *Saraswati puja* ist das hinduistische Fest zu Ehren der Göttin der Weisheit.
[11] D.S. Amalorpavadass, Research Seminar on Non-Biblical Scriptures (Bangalore 1974).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

PAUL PUTHANANGADY

1934 in Kerala (Indien) geboren; 1953 Eintritt in den Salesianerorden; theologische Studien in Italien und 1964 Priesterweihe in Turin; Weiterstudium an der Päpstlichen Theologischen Hochschule Sant'Anselmo in Rom und Doktorat in Theologie mit Fachrichtung Liturgie. Gegenwärtig Direktor des Nationalen Biblischen und Liturgischen Zentrums und Herausgeber von «Word and Worship». Veröffentlichungen u.a. eine Reihe von Aufsätzen über die Liturgie und die Sakramente in verschiedenen theologischen Zeitschriften. Das letzte veröffentlichte Werk ist ein Buch über die Liturgie: Initiation to Christian Worship. Anschrift: Kristu Jyoti College, Bangalore 560 036, Indien.

Francis Sullivan

Psalmenübersetzung als Schaffung eines neuen Gedichts

Vor einiger Zeit wurde ich gebeten, aus Psalmen englische Gedichte zu machen. Diejenigen, die diese Bitte an mich richteten, sind überzeugt, die meisten Übertragungen in das heutige Englisch seien nicht dichterisch genug. Wenn einem heutigen Dichter/Theologen eine wörtliche Basisübersetzung in die Hand gedrückt werde, sei er – in diesem Fall ich – fähig, den Psalm in einem neuen Akt dichterischen Schaffens nachzudichten.

Das neue Gedicht ist auf paradoxe Weise zu erarbeiten. Seine Qualität als ein Kunstwerk in heutigem Englisch wird die geistliche Erfahrung der Beziehung zu Gott, die das ursprüngliche Kunstwerk zum Ausdruck bringen wollte, hervorbringen, obwohl das neue Gedicht sich zum alten wie Kunst zu Kunst, nicht wie der Spiegel zum Antlitz verhält.

Ein weiteres Anliegen ist zu berücksichtigen. Das neue Gedicht, das aus dem alten gemacht worden ist, wird eine weitere geistliche Erfahrung schaffen, indem es die Aussageabsicht des Originals ausweitet, so daß dann auch die heutige darin liegt, ohne daß die Integrität weder der einen noch der anderen verletzt wird. Es ist ein Mensch von heute, der sich der Psalmen bedient als einer Äußerung seiner Seele zu Gott oder als der Stimme Gottes zu ihm. Es ist auch ein Liturgiker, Komponist, Prediger, Leser von heute, der von einer schöpferischen Übertragung angeregt wird.

Verschiedene Stile rufen verschiedene Antworten hervor, weil Stile von sich aus Metaphern sind. Diejenigen, die den dichterischen Charakter der Psalmen im Englischen verstärkt sehen möchten, sind der klaren Überzeugung, daß das ästhetische Erlebnis das geistliche Erlebnis ist. Sie nehmen es nicht hin, daß man Ausdruck und Erlebnis voneinander trennt. Sie wünschen, daß die Einheit wiederhergestellt werde, so daß es dann wirklich der Psalm ist, der die Beziehung zu Gott, zur Welt und zum eigenen Ich herstellt, und der Psalm nicht nur einen Anlaß dazu bildet[1].

Ich erklärte mich einverstanden, das, was man von mir als einem Dichter und Theologen erbat, zu tun und zu versuchen[2]. Ich wurde zur Zustimmung bewogen, weil auch ich der Überzeugung bin, daß die ästhetische Schönheit gewisser religiöser Ausdrucksweisen die Wahrheit dieser Aussageweisen ist. Nun hat man mich einige Zeit später zu sagen gebeten, zu welchen Einsichten ich gelangt sei, als ich Psalmen in moderne Gedichte umdichtete, damit ich so irgendwie als eine Fallstudie in Erfolg oder Mißerfolgen für diejenigen dienen könne, die der Überzeugung sind, daß die Schönheit eines Psalms dessen geistlichen Sinn aus sich entquillen läßt und daß deshalb die Schönheit einer Übertragung der einzige Weg ist, um einer Glaubensgemeinschaft die geistliche Wahrheit eines Psalms zugänglich zu machen.

Verstehen wir das Wort «Schönheit» in dem Sinn, was es gemäß verschiedenen Traditionen bedeutet: Wie ein menschliches Antlitz, das seinen eigenen Raum schafft, zieht ein reizender Stoff uns in die Gemeinschaft mit seiner Transzendenz hinein und blickt zu unserem Wohl und zu unserer Freiheit auf uns zurück[3]. Das Charisma der Schönheit besteht in deren Befähigung, in Beziehung Freiheit zu schaffen und Besitzen und Besessenwerden als Idololatrien[4] zurückzuweisen. Die Beziehung ist – wie in Rubljows Dreifaltigkeitsikone oder in Chagalls Weißer Kreuzigung oder in Orozcos El Hombre de Fuego – von ikonischem Charakter.

Die lyrische Phantasie und die Psalmen

Halbwegs durch meinen Plan durchgekommen, weiß ich nun, daß ich es mit ungefähr achtzig der hundertfünfzig Psalmen schaffen werde. Diese achtzig fesseln meine Einbildungskraft; ich kann mich in sie einfühlen, so daß ich sie zu modernen englischen Gedichten machen möchte[5]. Einige von ihnen haben große lyrische Bewegung; einige sind stark narrativ; einige tief bekenntnishaft oder durch ihre Bilder didaktisch; einige haben Gefühlsebenen, die in jedes menschliche Empfinden verwoben und voller Würde sind; sie haben Sinn für einen starken, dauernden Schöpfer- und Erlösergott.

Die Psalmen, mit denen ich nichts anzufangen weiß, sind die, die meine Einbildungskraft erlah-

men lassen. Einige verlangen von der Schönheit Gottes oder der Erde, daß sie dazu dienen, das, was gegen Gott oder die Erde ist, zu zerstören. Einige äußern häßliche Gefühle der Rache, des Fluchens, einige engstirnigen religiösen Fanatismus, einige üben in Haß und Ausschließlichkeit ein.

Solche Psalmen machen meine Phantasie poetisch und theologisch kraftlos, da ich als lyrischer Dichter tätig bin und mich mit dem, was ich sage, eins zu fühlen habe. Ich kann nicht einfach ein Sprachrohr werden für Gefühle, die ich nicht nachzuempfinden vermag, sonst ruiniere ich meine ästhetische Hoffnung. Ich habe es versucht; ich verspüre den Verlust oder habe ihn mir klargemacht. Ich bin auch als Theologe tätig, der Gott als Schöpfer und Erlöser, nicht als Zerstörer und Verdammer ansieht. Ich glaube nicht, was ich sage, wenn ich Verse übertrage, die behaupten, Gott habe aus diesem oder jenem guten Grund dieses oder jenes Gemetzel verursacht. Ich habe es wiederum versucht; ich verspüre meine Unehrlichkeit oder habe sie mir klargemacht. Ich denke, eine lyrische Phantasie muß dem Leidensknecht der Lieder Jesajas ähnlich sein, gewillt, falls dies überhaupt möglich ist, Zerstörung in Schöpfung zu verwandeln, oder dem Dichter Ijobs ähnlich, der sich weigert, Gott und Ijob einander verfluchen und sterben zu lassen.

Die Psalmen, welche die Schöpfung und Erlösung besingen, verlangen wie von selbst darnach, zu modernen Gedichten zu werden. Die moderne Lyrik in England hatte im Lauf der Geschichte so viel Zerstörung und Verdammung mitanzusehen, daß sie nach jedem möglichen Mittel greift, um sich dieser Geschichte zu widersetzen. Ich meine damit keine bloß ausweichende Haltung. Ich denke an die Weigerung des Lyrikers, sich an der Zerstörung und Verdammung zu beteiligen, an sein Bemühen, die Zerstörer zu Menschen zu machen und eine Transzendenz zu bekunden, die ganz der Transzendenz des Leidensknechtes gleicht.

Solche Psalmen wollen auch zu einem Part einer modernen Theologie werden. Heutzutage kann die Theologie bloß vom Gott des Mitleids handeln und Sinn stiften. Der Gott, der Übel verursacht oder zuläßt, um Gutes hervorzubringen, ruiniert den Glauben zumal in den unschuldigen Opfern und in denen, welche die Erfahrung unschuldiger Opfer in ihre eigene hineinnehmen. Psalmen, die um Mitleid bitten oder mitfühlend sprechen, gehen dem modernen Bewußtsein ohne weiteres ein und spalten den, der sie zu einem Jekyll und Hyde (Gestalten bei Robert Louis Stevenson; d. Übs.) verwendet, nicht auf.

Es gibt Psalmen mit gemischten Gefühlen. Schöpferisch und erlösend zu Beginn, sind sie am Ende zerstörerisch und verdammend. Die lyrische Einbildungskraft arbeitet mit Gesamtheiten; wie sie das Ende eines Psalms behandelt, wirkt sich auf ihre Behandlung des Anfangs aus. Wenn eine lyrische Phantasie an einer Übertragung arbeitet, sieht sie, in welche Richtung sie mit ihren ersten Worten, Rhythmen und Bildern geht. Theologisches Verständnis ist ebenfalls vorwegnehmend; es weiß um die Anfänge und die Enden oft mit der gleichen Unmittelbarkeit wie die Phantasie.

Meiner Einbildungskraft, meiner Geistesart fällt es sehr schwer, mit Psalmen von gemischtem Inhalt zurechtzukommen. Entweder muß ich die verurteilenden Stellen in Allegorie wenden oder nicht den ganzen Psalm behandeln. Ich schildere, wie es sich verhält, nicht wie ich möchte, daß es sich verhalte. Noch einmal: Meine Schulung in der modernen Lyrik in englischer Sprache und in modernen Theologien des mitfühlenden Gottes läßt mich dem Ton einiger Psalmen vertrauen und dem Ton anderer mißtrauen. Eine anders gelagerte Einbildungskraft, eine mehr dramatische, würde wohl nicht die gleichen Spaltungen empfinden wie ich. Die lyrische Phantasie ist nicht über das Menschsein erhaben. Sie ist nicht die einzige Unschuldige unter lauter Schuldigen. Sie gleicht mehr einem Gebet um Wiederzusammenfügung für alle die zerbrochenen Formen, das von einem Komplizen beim Zerbrechen kommt, der nicht mehr so sein möchte, wie er ist.

Prüfung von vier Nachdichtungen

Meine Version des Psalms 88 lautet:

«Du bist mein Leben, Gott,
mein Leben für und für.
Bitte, höre auf mich,
verstehe!
Alles, was ich bin, Leib und Seele,
ist ein lebendiger Tod.
Die Leute behandeln mich schon
als das Gespenst, das ich bin.
Ich liege da
wie ein Gefallener in einem frischen

Massengrab;
man weiß nicht einmal mehr, wo man ihn begraben hat;
man fühlt nichts.
Du warfst mich hier hin,
wo kein Licht und keine Grenze ist.
Aber ich spüre,
wie du gegen mich tobst.
Dein lastendes Gewicht trennt mich
von den Freunden.
Sie empfinden vor mir Abscheu.
Du sperrst mich ein.
Ich verliere dich aus dem Blick in dieser Höhle.
O Gott, immer wieder versuche ich,
dich zu erreichen.
Wenn du die Toten überraschst,
danken sie dir dann dafür?
Sagen sie hier unten zueinander,
wie gut du bist?
Sagen sie im Dunkel und in der Vergessenheit,
wie herrlich du bist?
Ich bitte dich, Gott,
laß mich dein Morgenlob sein.
Warum willst du nichts von mir wissen, Gott,
warum wendest du dich von mir weg?
Um und um drehe ich mich
in Todesqualen.
Nach deinem Wüten, nach deinem Ungestüm
ist nichts mehr von mir übrig.
Ich bin allein.
Niemand ist hier
als ich und der Tod für einen Freund.»

Ich nahm die Übersetzung der Anchor Bible von Dahood zur Grundlage für meine dichterisch/theologischen Entscheide[6]. Obwohl Dahoods Englisch arm ist, ist es reich an Sinn für Poesie; es deckt die Bilderwelt trefflich und folgerichtig auf. Dieser Psalm erfordert ein Gespür für Unmittelbarkeit, weil der Tod die Beziehung bedroht. Unmittelbarkeit verlangt direkte Anrede, Gedrängtheit, wiederholtes beharrliches Drängen. Unter der gesamten Rede liegt das Bild des Grabes. Es ist ein Bild, das mit «Scheol» in den älteren Übersetzungen verwandt ist und mit dem «Lebendig-Begrabensein» in Schilderungen moderner Konzentrationslager und Gulags. Es ist verwandt mit dem Bild des Kerkers und des menschlichen Elends im alten und modernen Sinn.

Das Bild leistet drei Dinge auf einmal: Es wirkt von sich aus in der Psalmenübertragung; es beschwört die herkömmlichen Bilder der Unterwelt herauf; es beschwört die Bilder der Opfer von heute herauf. Meines Erachtens leistet es dies bescheiden, d. h. der Psalm vereinnahmt nicht andere Erfahrungen und erhebt nicht den Anspruch, eine religiöse Äußerung im Sinn eines «heiliger als du» zu sein. In weit größerer Dichtung ist von weit größerem Leiden die Rede. Der Psalm ist von widersprüchlichen Gefühlen durchzogen, die sich aus der gegensätzlichen Beziehung ergeben: der Gott des Lebens wird als Gott des Todes gesehen, der Gott der Liebe als der Gott des Hasses. Der Psalmist erfleht vom Ursprung des Todes und Hasses Leben und Liebe in der Hoffnung, diesen Ursprung wieder zum Spenden von Leben und Liebe zu bewegen. Alle diese Bilder wirken zusammen, um die Beziehung wieder zu einer Lebens- und Liebesbeziehung zu machen.

Aus den Bildern und den Gefühlen, die sie zum Ausdruck bringen, ergibt sich ein kurzatmiger, stammelnder Stil. Jeder Vers zählt eine bestimmte Anzahl von Silben nach dem durchgehenden Schema 4/8/4/8 (dies ließ sich in der schwierigen, unzulänglichen deutschen Übersetzung nicht machen, weder hier noch in den folgenden Beispielen. D. Übs.). Den Akzent ließ ich fließend, damit auf der Lautebene eine Dialektik der Ordnung/Unordnung bestehe und die Verse für Leser und Komponisten etwas Erwartetes und etwas Unerwartetes hätten. Was die Wörter betrifft, wurden sie möglichst einer Satzstruktur entsprechend gehalten, um die konstante Intensität des Anliegens und die Wiederholung im Bewußtsein des Psalmisten widerzuspiegeln. Der Grundton ist der einer mächtigen Sehnsucht, der Sehnsucht nach einer Beziehung der Liebe und des Lebens, nicht nach bloßem Gerettetsein an und für sich, an das niemand rühren darf. Beinahe alle Verse sind von gewisser Bitterkeit, gewissem Gram durchzogen, ja selbst von gewissem Galgenhumor. Diese Elemente übertönen jedoch nicht den Grundton. Der Psalm ist in meiner Version derart durchkomponiert, daß er als ganzer zu verwenden ist. Reißt man Verse daraus heraus, zerreißt man den ganzen Zusammenhang des Psalms[7].

Meine Version von Psalm 104 lautet:

«Gott, du entzückst meine Seele!
Du bist edel und mein,
reich in Schönheit gekleidet,
Du machtest die Sonne zu deinem Mantel.

Du schlugst den Himmel als Zelt auf,
schufst Räume als Wasserbehälter.
verwandtest Wolken zu einem Straßenbett,
verwandtest Flügel,
machtest Winde zu deinen Boten
und Feuerzungen zu Dienern.
Du erbautest die Erde fest,
damit sie nicht zusammenbreche.
Du machtest das Meer zu einer Decke,
so daß es die Berge überzog,
Vor deiner Donnerstimme
raste dann das Wasser weg,
um über Hügel zu rinnen, Höhlen zu finden,
sich überall einzusenken.
Du schufst Grenzlinien für die Gezeiten,
damit sie das Land nicht überspülen.
Du ließest Sturzbäche frei strömen
und Klüfte hinunterstürzen,
um das Vieh zu tränken
und den Wildesel zu laben.
Du schufst Tränken für alle Vögel
und Weiher, an denen sich die Krähen
sammeln.
Du besprengst die Hügel mit Regen.
Du lagerst Güter in der Erde,
läßt Gras sprossen, um das Vieh zu füttern,
mähst Heu für den Pflugochsen.
Du läßt Getreide wachsen auf dem Feld
und Wein, um uns zu mästen,
damit wir vor Gesundheit strotzen
und von Körperkräften glühen.
Du bewässerst die Zedern,
die du auf dem Libanon gepflanzt hast,
die Zedern, damit die Vögel drin nisten,
Zypressen für Storchennester.
Du setzest Steinböcke auf Berggipfel,
Dachse in Felsspalten,
lehrst den Mond wachsen und schwinden
und sagst der Sonne, wo sie unterzugehen hat.
Du führst Dunkelheit, dann Finsternis herbei.
Wilde Tiere läßt du auf Beute ausgehen,
Löwen lechzen nach Blut.
Bei Tagesanbruch schleichen sie sich davon,
sie kauern sich auf ihre Lager,
während wir auf unsere Felder gehen
und sie hacken, bis es dunkel wird.
Deine Taten entzücken meine Seele.
Dein gewaltiger Geist erschafft
so verschiedenartige Geschöpfe.
Du bist ein Ozean,
der von zahllosen Fischen wimmelt,
ein Schiffserbauer, ein Erschaffer
von Ungeheuern, um mit ihnen zu spielen.
Du bleibst ihr Wärter.
Sie erwarten von dir ihr Futter.
Zur Essenszeit spähen sie auf dich,
sie fressen aus deiner Hand.
Wenn du dich abwendest, verenden sie,
ihr Geist wird wieder zu Staub.
Wenn du deinen gewaltigen Geist walten läßt,
sprießt das Erstorbene wieder aus der Erde.
Deine Augen können den Boden erschüttern,
deine Hand kann Hügel hervorbrechenlassen.
Ich hoffe, noch mein ganzes Leben lang
dich besingen zu können, mein Gott.
Gott, du wirst meine Freude sein.
Ich hoffe, die Sünden werden vergehen
und das Böse werde verschwinden.
Gott, du entzückst meine Seele!»

Meiner Ansicht nach ist dieser Psalm als eine atemlose Aufzählung zu gestalten, die ihre Freude an Gott durch ihre Freude an Sprache und Bildern höchst faszinierender Art zum Ausdruck bringt. Der Psalmist wird selbst zu Gott, um zu sehen, wie überschwenglich Gott bei der Erhaltung der Schöpfung am Werk ist. Deshalb kann ein Leser oder Komponist die Freizügigkeit Gottes einzig in der verschwenderischen Aufzählung und Bilderwelt des Psalmisten erfassen. Die Versstruktur besteht durchgängig aus je sechs Silben und soll so wiederum der schwankenden Erzählung eine Substruktur geben. Viele Verse gehen einfach ineinander über. Es gibt auch Verse, die kurze Explosionen der Verwunderung sind. Beide Versarten zusammen schaffen in konstanter Dialektik ein Gefühl von Chaos und Ordnung und ein Gefühl dafür, daß die göttliche Schöpfung mit der gleichen Dialektik wirkt wie die physischen Elemente des Gedichts. Der Akt der dichterischen Schöpfung ist die Metapher für die Erschaffung der Welt, die Ekstase der einen deckt die Ekstase der anderen auf.

Auch dieser Psalm ist als ein Ganzes zu nehmen. Ich habe die zerstörerischen Elemente am Ende vom Konkreten ins Abstrakte gewendet in der Hoffnung, daß der Zerstörungswunsch dennoch etwas nachempfunden werden könne, daß dabei aber doch der schöpferische Zug des ganzen Psalms bestehen bleibe. Sonst zerreißen diese Elemente das ganze Gedicht.

Hier meine Version von Psalm 6:

«Du bist zornig auf mich.
Du strafst mich.

Hör auf, ich bin am Ende.
Versetze dich an meine Stelle.
Ich bin in Fetzen bis auf die Knochen.
Meine Seele ist zermalmt.
Willst du mir nachstellen?
Bitte, sei anders.
Sorge dich um mich, rette mich.
Du bist nicht hartherzig.
Weiß ein toter Mund
noch ein Preislied zu singen?
Ich schreie bis zur Bewußtlosigkeit.
Ich bin zu müde, um zu singen.
Mein Kissen ist ganz feucht.
Was ich ansehe, verfinstert sich.
Mein Herz ist stumpf.
Ich weiß, meine Tränen erreichen dich.
Der Tod hat nicht Bestand.
Du nimmst diese meine Worte an.
Du nimmst mich auf.
Du schüttelst den Tod von mir ab.
Du schaufelst ihm das Grab.»

Ich entschloß mich, von der Intensität, mit der der Psalmist ohne Blinzeln und Seitenblick mit Gott spricht, nichts verlorengehen zu lassen. Ich nahm mir nicht einmal Zeit, um «Gott» zu sagen; das wiederholte «Du» ist direkt, erstens einmal deshalb, weil damit der eine gemeint ist, von dem das Übel kommt, dann der eine, der die Pein wegnehmen kann, dann der eine, der zuhören kann, wie schlimm sich der Psalmist fühlt, und schließlich der eine, der die Last wegnimmt, die das Leid zu Beginn verursachte. Die Beziehung ist durchwegs ungebrochen; sie wechselt so, wie Musik pausenlos von Bedrücktheit zu Lichtheit wechselt. Gott tritt in den variierenden «Du» der Verse zutage, zumal in den vier letzten, wo Erleichterung und Liebe sich zu den entscheidenden, erklärenden Sätzen aufschwingen. Die letzten Sätze sind dem Gefühl nach das Gegenteil der beiden ersten, obwohl sie die gleiche erklärende Natur haben. Wiederum weist das Versmaß eine bestimmte Silbenzahl auf, durchwegs sechs zu vier Silben, doch besteht innerhalb der Verse ein beständiger Unterbruch, um das Ringen des Psalmisten zu zeigen, sich vorzustellen, wie diese Krise auf Leben und Tod ausgehen wird. Ich habe die Schlußverse in dem allegorischen Sinn verstanden, daß sie den gleichen Tod meinen, der im ersten Teil des Gedichts droht. Auf diese Weise kann ich das Bild durch das ganze Gedicht durchhalten und am Ende das Bild in umgekehrter Form verwenden.

Im letzten Beispiel, das ich anführe, habe ich schwer daneben gegriffen. Es handelt sich um den Samech-Abschnitt von Psalm 119:

«Ich hasse wankelmütige Herzen;
ich will dein Gesetz lieben.
Du verteidigst mich, du gebietest über mich,
ich harre auf dich.
Weg mit dir, du Abschaum,
und laß mich meinem Gott gehorchen.
Stütze mein Leben, wie du verheißen hast,
oder du beschämst meine Hoffnung.
Gott, halte mich auf den Beinen,
denn ich verehre dein Wort.
Grabe allen Renegaten das Grab;
sie beten etwas Falsches an.
Für dich ist das Böse ein Abschaum,
deshalb liebe ich dein Gesetz.
Meine Haut wird kribbelig vor Ehrfurcht und Angst,
wenn ich sehe, wie du urteilst.»

Burton Raffel schrieb mir dazu: «Dies ist vielleicht das schlimmste Stück der Reihe, und wenn ein Dichter von Ihrem Kaliber so strauchelt..., dann ist es zu dem gekommen, was in der Rechtssprache ein ‹Grundfehler› genannt wird.» Und er sagt weiter: «Es ist nicht der Dichter, der so denkt, sondern jemand anderer, ein anderer Teil von Ihnen, vielleicht die theologische Seite, vielleicht die Seite des Priesters, ich weiß es nicht. Aber ich weiß, daß dies nicht der dichterische Part von Francis Sullivan ist.»

Raffel ist mein Prüfstein bei diesem ganzen Werk, Psalmen zu Gedichten in englischer Sprache zu machen. Es war einfach so, daß meine Phantasie zu diesem Psalm der Liebe zum Gesetz keine innere Beziehung fand. Ich war nicht imstande, in mir selbst ein Bild zu finden, das als Bild für das Gesetz hätte dienen können. Die Übertragung bestand deshalb hauptsächlich im Spielenlassen von Wortgewandtheit, was weder Dichtung noch Theologie ist. Möglicherweise ist der Psalm im Original widerborstig und sträubt sich gegen eine dichterische Wiedergabe.

Wenn die ästhetische Basis richtig ist, so erwächst das Gedicht wie aus sich heraus und offenbart seine Spiritualität. Wenn die ästhetische Basis aber falsch ist, so erwächst das Gedicht von außen her und wird zur Propaganda. Ich muß sagen, daß mehrere Priester und Theologen das belobigten, was ich als ein dichterisches Versagen bezeichne. Ich möchte nicht sie oder

mich oder Raffel in Frage stellen. Ich möchte nur ein weiteres Mal zwei Schwierigkeiten herausgreifen, mit denen sich ein Dichter/Übersetzer auseinanderzusetzen hat: Er (sie) muß aus einem Stoff, den frommer Sinn und liturgische Verwendung als sakral ansehen, ob er nun kunstvoll vorgelegt wird oder nicht, ein Kunstwerk schaffen; er muß Kritiker finden, welche wissen, ob die ästhetische Grundlage und die Frömmigkeit im Werk in eins verschmolzen sind oder ob dies nicht der Fall ist. Man kann sich dieser verfehlten dichterischen Übertragung bedienen, weil man ihr geben kann, was sie nicht zu haben scheint. Wir alle müssen dies mit vielen verschiedenen Texten tun[8].

Ich begann diesen Aufsatz mit dem Aufgreifen des Problems, daß wir Übertragungen poetischer Texte gebrauchen müssen, welche die Natur des Originals durch die Natur der Übersetzung nicht gut zutage treten lassen, weshalb wir dann von der ursprünglichen Erfahrung etwas Wesentliches verlieren[9]. Ich spreche von heutigen Übertragungen, die in der Liturgie verwendet werden, nicht von Übertragungen, Nachdichtungen, die von Dichtern auf eigenständige Weise angefertigt werden, wobei sie versuchen, die Psalmentradition wieder zu verlebendigen, ob nun diese Übertragungen in Gottesdiensten verwendet werden oder nicht[10]. Ich kann mit einer Reihe von Aussagen über das Problem schließen, um dessen Lösung ich als Dichter und Theologe ersucht wurde.

Der Schöpfer in der Gemeinde der Glaubenden

Ein Schöpfungsakt, der einer Gemeinde vorgelgt wird, gibt dieser das Erlebnis von Geistesfreiheit. Dichterische Schöpfung ist so ein Weg. Sie offenbart eine primäre Tätigkeit Gottes und eine primäre Tätigkeit der Menschheit, da wir an beide glauben. Dichterische Übertragungen machen besondere Texte in einer neuen Sprache als schöpferische Akte greifbar. Die ästhetische Schönheit der Übertragung zeigt einer Gemeinde, daß die geistige Wahrheit, an die sie glaubt, auch in ihrer eigenen Sprache ertönt. Ihre Zunge ist nicht eine Eroberin, sondern eine Gefährtin. Dieses Bewußtsein gibt der Gemeinde eine Chance, in eine mündige Vereinigung mit Gott einzutreten, nicht in eine unreife Vereinigung, die je nach Laune willfährig oder ungehorsam ist. Die Vereinigung ist eine Vereinigung in Eros. Der Reiz des Mediums, des dichterischen Textes, ist ein erotischer Reiz, da es vom Ich als Ganzem fordert, ein ganzes Ich zu geben und entgegenzunehmen, und doch beharrt der dichterische Text darauf, am Unterschied zwischen dem einen Geliebten und dem anderen festzuhalten[11]. Die dichterische Übertragung ist nicht das dichterische Original, und doch sind sie beide Gefährten im Glauben, im Glaubensverlust, in der Wiedergewinnung des Glaubens, in Buße, in verzweifelter Hoffnung, in lyrischer Ekstase, in der Liebe zu Schöpfung und Erlösung.

Wenn man es unterläßt, einen schöpferischen Akt durch einen anderen zu erneuern, so führt dies in der Gemeinde zu einer Erfahrung des Unterworfenseins[12]. Die Vereinigung mit Gott wird zu etwas Einseitigem, Unerotischem; sie wird zu etwas äußerlich Angeklebtem, und die Schönheit wird zu einem Ideal, um die Seele von ihrer Gottesleere abzulenken; die Schönheit wird zu einem Bild der Lostrennung von Gott, zum Platz des Satanischen, nicht zum Bild der Transzendenz und der Überwindung der Isolierung. Man hat nicht begriffen, daß die Dichtung der Offenbarung in ihrem Original, in ihrer Übersetzung frei macht von Herrschaft, frei von Propaganda, frei von Sektierertum, frei von Institution, und daß sie damit als eine Erinnerung daran dient, daß die Menschheit vor Gott frei ist und daß Gott vor der Menschheit frei ist, so daß die Beziehung zwischen ihnen beiden stetsfort zu schaffen und nie zu erzwingen ist.

Wie Gott und die Menschheit das Medium der Beziehung, den Psalm, in unserem Fall die Psalmenübertragung, behandeln, hat etwas mit ihrer Integrität zu tun. Psalmen, die Gott bitten, den Sünder zu zerstören und zu verdammen, sind eine Vergewaltigung der Poesie und deshalb eine Vergewaltigung der Beziehung. Der Psalmist hat die menschliche und die göttliche Stimme in seiner Gewalt. Dann kommt der Übersetzer. Sodann die Gemeinschaft, die lebt oder zu leben sucht, was sie zum Ausdruck bringt, obwohl sie oft an dem, was sie zum Ausdruck bringt, vorbeilebt, indem sie eine Gewalttätigkeit erbittet und dabei im Frieden lebt.

Ich verspüre, daß Menschen, die eine dichterische Übertragung dichterischer Originale, der Psalmen, wünschen, eine bestimmte Spiritualität im Kopf haben. Sie möchten, daß man die Formintegrität liebt. Formintegrität besagt, daß Schönheit nicht verlorengehen kann, ohne daß Wahrheit verlorengeht. Die Wahrheit ist schöpferisch und erlösend. Sie ist ihrer Absicht nach

nicht zerstörerisch, nicht verurteilend. Die Passion, der Tod und die Auferstehung irgendeiner Form enthüllt immer und immer wieder die Natur des Lebens Gottes in der Natur der Menschheit. Die Liturgie ist ein Medium dieses Lebens. Eine Liturgie, welche die Integrität ihres Stoffes nicht respektiert, zerreißt das Lebendige. Eine Liturgie, die sie respektiert, schafft eine Chance für die Liebe, zu der sich jedermann entscheiden kann.

[1] International Commission on English in the Liturgy, Brief on the Liturgical Psalter: Pilot Study on a Liturgical Psalter (Febr. 1982) (Washington D.C.) 7–12.

[2] F. Sullivan, Poetic Psalms: The Bible Today (March 1981) 121–126.

[3] Vgl. J.-P. Manigne, Pour une poétique de la foi (Paris 1969) 45: H.-G. Gadamer, Truth and Method (London 1975) 345–447; deutsch: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen ^{2}1965).

[4] Vgl. H. Marcuse, The Aesthetic Dimension (Boston 1978) III und V. Vgl. auch G. Durand, L'Imagination Symbolique (Paris 1968) 34–35.

[5] Ich bin darin stark beeinflußt von Burton Raffel, The Forked Tongue. A Study of the Translation Process (Den Haag 1971) 11–23, 163–176 und 160: «Die Forderung, die sich an mich als Übersetzer und Dichter stellt, ist die, eine verenglischte Inkarnation zu machen – wirklich zu entdecken –, die ich dann ohne Minderung besitzen kann.»

[6] M. Dahood, Psalms II (51–100), The Anchor Bible (Vol. 17) (Garden City, New York 1960) 301–307.

[7] Eine ausgezeichnete Studie über dichterische Strukturen als Strukturen und ihre Macht, transzendenten Sinn zu verinnerlichen, ist das Buch von J.G. Lawler, Celestial Pantomime: Poetic Structures of Transcendence (New Haven 1979).

[8] H. Gardner, Religion and Literature (New York 1971) 131 über herkömmliche religiöse Formen, die über Qualitätsurteile hinausgehen.

[9] Vgl. Peter Levi, The English Bible 1534–1859 (Grand Rapids 1974) 9–41.

[10] Vgl. D. Rosenberg, Blues of the Sky (New York 1976) 47–53; D. Berrigan, Uncommon Prayer. A Book of Psalms (New York 1978).

[11] Vgl. P. Evdokimov, L'Art de l'Icône: Théologie de la beauté (Paris 1972) 199. Was hier über die Ikone gesagt wird, gilt auch für das Psalmen-Gedicht.

[12] D. Sölle, Phantasie und Gehorsam (Stuttgart ^{5}1972).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

FRANCIS P. SULLIVAN

Nach dem Studium am Boston College, USA, weitere Studien und Promotion zum Doktor der Theologie am Institut Catholique in Paris. Lehrbeauftragter für Theologie am Boston College (zum Thema «Imagination und religiöses Verstehen»). Gastprofessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Veröffentlichungen: Zwei Bücher über Dichtkunst: Table Talk With The Recent God (Paulist Press, New York); Spy Wednesday's Kind (The Smith, New York); außerdem Aufsätze über Ästhetik und Theologie in verschiedenen Zeitschriften. Anschrift: Roberts House, 246 Beacon Street, Chestnuthill, Mass. 02167. USA.

José Aldazábal

Die Liturgie muß von den Jugendlichen lernen

Die Einstellung vieler junger Christen zur Liturgie, so wie sie sich heute darstellt, ist eindeutiger Protest. Dieser Protest äußert sich oft nur in Gleichgültigkeit, Fernbleiben und Schweigen. Sogar in solchen Gruppen, die bereits einen Weg des Glaubens beschreiten, herrschen nicht selten Unbehagen und Gleichgültigkeit gegenüber der Feier der Liturgie oder zumindest gegenüber bestimmten Formen liturgischer Feier.

In den 60er und 70er Jahren erlebte man in der ganzen Kirche eine überaus interessante Bewegung der Anpassung und Wiederbelebung der Liturgie in jugendlichem Stil. Mehrere Bistümer haben Überlegungen und Orientierungshilfen veröffentlicht, ganz zu schweigen von der großen Zahl von Initiativen privaterer Art. Die Erfahrungen mit Weihnachts- und Osterfeiern von jungen Leuten oder mit Gebetsgruppen scheinen neue Horizonte zu eröffnen.

An dieser Stelle wollen wir die Einstellung der jungen Christen zur Liturgie und vor allem die Haltung darstellen, die die Liturgie – die feiernde Gemeinde – gegenüber den jungen Leuten und ihren besten Anliegen einnehmen sollte. Oder anders ausgedrückt: die Lehren, die die Liturgie der Zukunft von ihnen annehmen sollte.

I. Die Liturgie, die sie nicht mögen

Die Enttäuschung der jungen Leute über die in letzter Zeit reformierte Liturgie der Kirche beruht im allgemeinen auf mehreren Punkten, in denen sie mit einer anderen Sensibilität als der der Erwachsenen schwerwiegende Mängel erkennen.

1. Das Fehlen einer lebendigen Gemeinschaft

Vielleicht ist dies die Dimension, die am negativsten auf sie wirkt, negativer noch als die Sprache oder einige mehr oder weniger ansprechende Formen: das Fehlen einer überzeugten Gemeinschaft. Oft fühlen sie sich in einer passiven, anonymen, freudlos feiernden Versammlung in ihrer Persönlichkeit nicht ernst genommen. Und dies nicht nur, weil sie sich nicht besonders freundlich aufgenommen fühlen, sondern weil die Atmosphäre, der Rhythmus, die Sprache und der Mangel an aktiver Beteiligung eine Gemeinschaft erkennen lassen, die nicht motiviert ist und als solche außerhalb dieser Feier kaum existiert. Wenn die christliche Gemeinde lebendig ist, was ihren Auftrag zu Evangelisierung und Brüderlichkeit anbelangt, dann sind im allgemeinen auch ihre Feiern lebendig.

Es ist nicht verwunderlich, daß die Jugendlichen bei dieser Art von Feier nicht mehr mitmachen. Der «Mangel an Vorbildern» in diesem Bereich ist offensichtlich.

2. Sie mögen keinen Zwang und nicht Vorfabriziertes

Wenn in einer Feier die «Vorschrift» die Hauptmotivation zu sein scheint, empfinden die Jugendlichen instinktiv Unbehagen. Dogmatismus und Ritualismus sind Einstellungen, die sie offensichtlich ablehnen. Auch wenn sie die Werte der Kirchlichkeit in gewisser Weise bejahen, erscheint ihnen der Nachdruck, den man oft auf die Verpflichtung zur Teilnahme an der Feier legt, nicht akzeptabel.

Ebensowenig sehen sie ein, daß eine Feier bis in die letzten Einzelheiten vorgeschrieben und reglementiert ist, auch wenn man sich dabei auf noch so ehrwürdige Traditionen beruft. Abgesehen von einem bestimmten Grundschema, das auch sie leicht verstehen können, scheint ihnen die Einhaltung liturgischer Gesetze (die oft schlecht erklärt oder zu eng ausgelegt werden) die beste Methode zu sein, um eine Feier kaputtzumachen.

3. Eine abgehobene Sprache

Manchmal ist es der Inhalt der Feier selbst oder zumindest ihre Sprache, die sie unberührt läßt.

Oft sind die Texte zu theologisch und abstrakt formuliert. Ließe sich dasselbe nicht auch mit verständlicheren und aussagekräftigeren Begriffen sagen?

Manchmal mag dieser Eindruck der Fremdheit auf mangelnde Einführung und Bildung im Glauben (zum Beispiel im Hinblick auf die Bibel) auf seiten der Jugendlichen selbst zurückzufüh-

ren sein. Es ist jedoch ebenfalls zu sagen, daß die Schuld bisweilen bei der liturgischen Sprache selbst liegt, die für sie und auch für die Erwachsenen eine Barriere darstellt, welche die bewußte Teilnahme an dem Mysterium erschwert. Mit der Übersetzung in die lebenden Sprachen ist noch nicht alles erreicht. Dies, so können wir sagen, war der leichteste Teil der Reform. Und es hat sogar dazu beigetragen, daß ein tieferes Problem zum Vorschein kam: die Notwendigkeit einer Sprache, die der Spiritualität des Christen von heute angemessener ist.

4. Wenig Verbindung zum Leben

Die Eucharistie ebenso wie die übrigen Sakramente und das Gebet sind in der Tat Handeln Gottes, Initiative Christi, Geschenk von oben. Gleichzeitig aber müssen sie in einem Zusammenhang mit der feiernden Gemeinde stehen. Und an diesem Punkt werfen die Jugendlichen der Liturgie vor, keine Verbindung zum Leben und zur Geschichte zu haben.

Die heutige Sensibilität legt besonderen Nachdruck auf diesen Zusammenhang: Welchen Bezug hat die Feier zum übrigen Leben, zu den großen menschlichen Problemen, den Nöten der soziopolitischen Geschichte? Ist die Liturgie für Christen, die an dieser existentiellen Dimension ihres Glaubens ein vitales Interesse haben, nicht zu steril und farblos? Müßte sie nicht weniger Parenthese und mehr Ausdruck und Motor des Glaubenslebens sein? Für viele Jugendliche scheint unsere Liturgie von der Zeitgeschichte völlig unberührt zu bleiben: Sie läßt die Christen, die sie feiern, allzu sehr in Ruhe und hat keine Auswirkungen auf die Probleme des Menschen von heute.

II. Werte, die ihnen etwas bedeuten

Die Werte der Feier sind für alle die gleichen; aber je nach Alter und Bildung schätzt der einzelne manche Werte mehr und relativiert dafür andere.

1. Die Echtheit der Feier

Die Authentizität – oder Echtheit, Wahrhaftigkeit – ist ein Gesichtspunkt, um den sich die Erwachsenen bei ihrer Feier leider nicht allzu große Sorgen machen. Aufgrund einer verfehlten Erziehung haben sie gelernt, Feiern ohne Leben, mit Gesten und Zeichen ohne Ausdruckskraft und Wahrhaftigkeit mitzuerleben.

Die Jugendlichen haben eine andere Sensibilität: Sie erfassen intuitiv die Notwendigkeit echterer Zeichen, eines wirklich «gefeierten» und nicht bloß rituell rezitierten Wortes Gottes und symbolischer Gesten – wie der des Friedensgrußes –, die das, was sie bedeuten sollen, besser zum Ausdruck bringen.

Sie sind auf der Suche nach einer Feier, die mehr auf aus Überzeugung erwachsenen Motivationen beruht als auf der Autorität der Tradition oder des Gesetzes. Die Elemente, deren Daseinsberechtigung man ihnen angemessen dargelegt hat, akzeptieren sie.

Ist dies nicht ein Anliegen, auf das bereits das Konzil aufmerksam gemacht hat, als es davon sprach, daß die Bemühungen darauf gerichtet werden sollten, «daß nicht bloß die Gesetze des gültigen und erlaubten Vollzugs beachtet werden, sondern auch daß die Gläubigen bewußt, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen» (SC 11), je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung (SC 19)?

2. Der Sinn für die Gemeinschaft

Neben der Bejahung der eigenen Persönlichkeit fällt es den Jugendlichen offensichtlich auch leicht, ihre Zugehörigkeit zur Gruppe und ihr gemeinschaftliches Handeln als wertvoll anzuerkennen.

Ihre Erfahrung mit Gebet und Sakramenten geht meist mit einer christlichen Gruppenerfahrung einher.

Auf der Flucht vor der Vermassung und der Suche nach einem homogeneren, begrenzteren Bereich ist das, was sie am meisten ersehnen, eine Atmosphäre, in der jeder mitmachen kann, um in einem Klima gegenseitiger Annahme in der Rolle nicht bloß eines Zuschauers, sondern einer handelnden Person seinen Glauben und seine Feier mit anderen teilen zu können. Auch in diesem Punkt läßt sich ihre intuitive Erkenntnis mit der großen Losung des Konzils im Hinblick auf Beteiligung und mit der neuen Perspektive der «feiernden Gemeinde» legitimieren, wie sie in den liturgischen Bücher selbst enthalten ist.

3. Mehr Kreativität

Die Feier sollte nicht von einer defensiven, konservativen Einstellung getragen werden, die le-

diglich vorgegebene Formeln wiederholt, sondern von einem Stil der Neuschöpfung.

Die liturgischen Bücher – begrenzte und zugleich notwendige Instrumente, um dieses neue Ereignis, das eine Feier darstellt, herbeizuführen – sind für sich genommen nur bis zu einem gewissen Grad brauchbar. Wenn schon die «Anleitung für Kindermessen» bei der Wahl der Mittel zur Erreichung der Ziele der Feier in ihren verschiedenen Momenten viel Spielraum läßt, ist es nur natürlich, daß auch die Jugendlichen nach einer eigenen Sprache und einer Atmosphäre der Kreativität suchen.

Es stimmt, daß die Liturgie nicht jedesmal neu ausgedacht wird, weil es einen Kern von Inhalten und kirchlichen Formeln gibt, die uns überliefert worden sind; aber dies ist keine Rechtfertigung für Verknöcherung und Erstarrung. Es ist nicht verwunderlich, daß die Jugendlichen mehr Spontaneität, Konkretheit, Nähe und Aussagekraft suchen, um eine festlichere, kreativere Feier zu erreichen.

III. Neue Erfahrungen

In den letzten Jahren hat es eine Reihe von Bewegungen jugendlicher Spiritualität gegeben, die sich in starkem Maße auf das Verhältnis der Jugendlichen zur Liturgie auswirken.

1. Der neue Geschmack am Kontemplativen und Geschenkhaften

Phänomene wie das von Taizé und das vieler anderer Zentren der Spiritualität können zu ernsthaftem Nachdenken über die Fähigkeit der Jugendlichen von heute zu Gebet und Kontemplation veranlassen. Eine Fähigkeit, die von manchen bezweifelt worden war, die sich jedoch im Kontakt mit lebendigen Modellen religiöser Erfahrung als sehr lebendig erwiesen hat.

Es ist ungerecht, diese Anziehungskraft auf den Neuheitseffekt oder auf Snobismus zurückführen zu wollen. Es handelt sich um ein Erlebnis, das sich als zu tief erwiesen hat, als daß man seinen Wert abstreiten könnte. Vielleicht verbirgt sich dahinter eine gewisse Ablehnung der institutionalisierteren Formen der Liturgie. Gleichzeitig ist aber auch die Wiederentdeckung der Werte der Kontemplation, der Geschenkhaftigkeit, der Tiefe im Gebet und der Freude an einer echteren und festlicheren Feier deutlich zum Vorschein gekommen. Denn auf dem Weg zur Reife ihres christlichen Glaubens haben viele Jugendliche sich klar auf die Person Christi Jesu und auf die lebendige Kraft des Wortes Gottes konzentriert: Schlüssel, die das Konzil der Kirche eindeutig nahegelegt hat.

2. Die Firmung – ein Glaube, der verpflichtet

In der Kirche ist eine stark «katechumenal» geprägte Sensibilität erwacht, vor allem im Hinblick auf das Sakrament der Firmung.

Ohne in irgendeiner Weise die Identität dieses Sakraments als Geschenk des Geistes verwischen zu wollen, haben die Prozesse seiner Vorbereitung und die Art und Weise seiner katechetischen Darstellung bewirkt, daß der Glaube von den Jugendlichen immer mehr als persönliche Option der Antwort auf dieses Geschenk, mehr als Weg und Suche und weniger als bereits erreichte Wirklichkeit, mehr als Engagement des Lebens und weniger als isolierte Feier und all dies außerdem als eine in der Gruppe gelebte Erfahrung verstanden wird. Richtungen, die mit der Zeit auch auf andere Bereiche ihres religiösen Erlebens einen deutlichen Einfluß ausüben.

3. Die Faszination des Östlichen

Eine andere interessante Erscheinung, vor allem für die Jugendlichen der westlichen Welt, ist die Anziehungskraft, die die östliche Spiritualität insbesondere in Gestalt des Zen, des Joga und der transzendentalen Meditation ausübt.

Viele Elemente dieses Einflusses können als positiv gelten: der hohe Wert der Innerlichkeit, die innerliche Befreiung von den Sinnen, die Konzentrationsfähigkeit, die Steigerung des menschlichen Körpers und seiner Ausdrucksfähigkeit, der Sinn für Stille und Kontemplation, die Offenheit für das Göttliche und Transzendente, die Annahme eines geistlichen Führers...

Es stimmt, daß andere Aspekte Fragen aufwerfen, was die mehr spezifisch christlichen Werte anbelangt: die Wahrnehmung des Göttlichen auf eine eher unpersönliche, kosmische Weise gegenüber der persönlichen Konkretisierung in Christus, die Unterschiedlichkeit der Gruppenerfahrung in diesen Bewegungen gegenüber den Kennzeichen der kirchlichen Gemeinschaft, die Betonung der menschlichen Techniken des Zugangs zum Göttlichen ...

Aber sicherlich muß es ein Wert sein, der die Christen über die Frage nachdenken läßt: Ist es bloß die Faszination des Exotischen oder die Suche nach Werten, die wir in unserer westlichen Kultur und in unseren liturgischen Strukturen eindeutig vernachlässigt haben?

4. Die Weihnachts- und Osterfeiern der Jugend

Von Taizé ausgehend haben beinahe überall Weihnachts- und Osterfeiern von Jugendlichen Verbreitung gefunden. Sie können als Erfahrungen betrachtet werden, die für die Suche nach Glaubenstiefe, nach persönlichen Optionen, nach Echtheit bei der Feier und nach symbolischer Ausdruckskraft sehr symptomatisch sind. Die Bewertung dieser Weihnachts- und Osterfeiern muß, wie ich glaube, abgesehen von den Unzulänglichkeiten in einigen Nuancen, die sie manchmal aufweisen, positiv sein. Es handelt sich um einen neuen Stil zu glauben und zu feiern, der sicherlich auf die Jugendlichen und die übrige Gemeinde im Sinne einer schöpferischeren, phantasievolleren Liturgie seinen Einfluß ausüben wird.

IV. Erklärliche Mängel

Neben diesem Fächer von positiven Anliegen und verheißungsvollen Versuchen mögen die Jugendlichen eine Reihe von Mängeln zeigen, die sich zum großen Teil von ihrer Psychologie und ihren Lebensumständen her erklären lassen.

1. Ihr *Sinn für Tradition* ist nicht sehr weit entwickelt. Sie haben keine Vergangenheit, sondern eher Gegenwart und Zukunft. Das Gewicht oder das Argument der Tradition flößt ihnen nicht so viel Respekt ein wie den Erwachsenen. Die Jugendlichen bedürfen daher einer stufenweise geschehenden Hinführung zum Sinn für Tradition.

2. Gleichfalls wenig ausgeprägt ist ihr *Sinn für die Kirche* als Offenheit für die institutionelle Gemeinschaft sowohl auf Orts- wie auf Weltebene.

3. Es besteht auch *die Gefahr der Oberflächlichkeit und des Subjektivismus*. Der Inhalt der christlichen Feier muß deutlich zum Ausdruck gebracht werden: das Mysterium Christi, die Zeichen des Bundes, das Wort Gottes, das gnadenhafte Wirken Gottes ...

Aber zu einer solchen Tiefe zu gelangen, bereitet allen Christen und in besonderer Weise den Jugendlichen Schwierigkeiten, wenn sie nicht recht in die Dynamik der Feier eingeführt worden sind: Sie können im Bereich oberflächlicherer Elemente (Musik, Atmosphäre, symbolische Gesten) oder im Klima der Gefühle, der Freundschaft oder des Dialogs steckenbleiben.

4. *Die Schwierigkeit der Ausdauer*. Viele Gruppen, die mit Enthusiasmus begonnen haben, erleben eine Geschichte von sehr kurzer Dauer, vor allem wenn sie ohne Tiefe im Glauben und ohne ein anspruchsvolles Programm vorgegangen sind. Die natürliche Instabilität und die Verführung der leicht zu handhabenden Medien – Musik, äußere Atmosphäre ... –, die auf Dauer ihre tieferen Sehnsüchte nicht beantworten, bewirken oft, daß ihrem Willen zur Kreativität die Kontinuität fehlt.

Noch eine andere Einstellung droht die Erfahrung kaputtzumachen: ihr Perfektionismus, der sie nur ihren eigenen Stil zu feiern anerkennen und in dem Stil einer größeren Gemeinschaft keinerlei Wert sehen läßt; bis sie Verständnis für die Unterschiedlichkeit der Voraussetzungen und vor allem für die Perspektive bekommen, daß sie selbst zu größerer Lebendigkeit in der Versammlung der Erwachsenen beitragen können, statt sich in einen spirituellen Narzißmus zurückzuziehen.

V. Lehren für die Liturgie der Zukunft

Die Kirche sollte die Anfragen ernstnehmen, die diese neuen oder alten Forderungen der Jugend in bezug auf die Liturgie bedeuten, mit allem, was sie an Protest und auch an neuen Wegen für die Zukunft enthalten.

1. Den Pluralismus bejahen

Das bedeutet hier, den Versuchen dieser Gruppen von Jugendlichen Vertrauen entgegenzubringen und Spielraum zu lassen und damit das radikale Mißtrauen zu überwinden, das bei einem großen Teil der Erwachsenen gegenüber den Erfahrungen der Jugendlichen herrscht. Wir beklagen uns darüber, daß die jungen Leute «nicht kommen». Wenn sie aber schließlich doch kommen – auf ihre Art natürlich und ganz und gar nicht unseren Vorstellungen entsprechend –, beklagen wir uns über ihre Art zu glauben oder zu feiern.

Es ist bedauerlich, daß Erscheinungen wie die Jugendgottesdienste zu Weihnachten und

Ostern, die in den meisten Fällen voll unleugbarer Werte stecken, sowohl auf offizieller als auch auf privater Ebene mit einer eindeutig abwehrenden, kritischen Einstellung aufgenommen werden. Eine kritische Prüfung ist notwendig, und außerdem ist es einer der vorzüglichsten Wege, um für die Jugendlichen das Beste zu erreichen, wenn man ihnen hilft, die wertvollen und die problematischen Dinge zu sehen. Nimmt man dagegen von vornherein jeden schöpferischen Versuch unter die Lupe der theologischen Orthodoxie oder der rubrizistischen Ordnung, dann verurteilt man das bißchen Hoffnung und Phantasie, das den Jugendlichen selbst und den ihnen nahestehenden Seelsorgern noch geblieben ist, zum Scheitern.

Zumindest müßte man dafür sorgen, daß die christliche Gemeinde die Pluralität der Stile in ihren liturgischen Feiern vorbehaltlos anerkennt.

2. Für eine schöpferischere Liturgie

Die Neuheiten der letzten Reform sind weder mit der notwendigen katechetischen Vertiefung der Motivationen noch mit der schöpferischen Aktivierung der Beteiligung auf seiten der feiernden Versammlung einhergegangen, was einen Eindruck von Dürftigkeit in der allgemeinen Art und Weise des Feierns hervorruft.

Einerseits setzt dies eine Unterrichtung der Menschen voraus, die diesen die Dynamik der Feier und den Sinn und Zweck ihrer verschiedenen Elemente (Psalmen, sakramentale Zeichen, Hochgebet usw.) näherbringt. Andererseits erfordert es aber auch eine mutige, einfallsreiche Bereitschaft auf seiten der Kirche, die Liturgie selbst im Stil einer größeren, schöpferischen Flexibilität anzupassen. Die Sprache vieler Texte läßt einiges zu wünschen übrig: Ohne das gefeierte Mysterium zu schmälern, könnte sie der Sensibilität der Jugendlichen viel mehr entgegenkommen, in der Richtung, in die sich schon die Neubearbeitung der Kindermessen bewegt hat und die die Verfasser liturgischer Bücher in verschiedenen Sprachräumen eingeschlagen haben. Von den Perspektiven, die die genannte Anleitung aus dem Jahre 1973 für die Kinder eröffnet hat, läßt sich nicht behaupten, ihnen sei allzu große Kontinuität beschieden gewesen: eher Mißtrauen, als es darum ging, sie in die Praxis umzusetzen. Und wir glauben, daß sie der realistischste und pastoral angemessenste Weg auch für die Jugendlichen wären, wenn diese für ihre Feier eine liebevollere Inszenierung, eine engere Beteiligung, eine deutlichere Anpassung an ihre Psychologie, eine aktive Mitwirkung an der Feier suchen und dabei alle Werte der verschiedenen Ämter, vor allen das des Leiters, respektieren.

Man hat den Eindruck, daß die privaten Initiativen liturgischer Kreativität besser hätten orientiert und begleitet werden können, wenn es auf seiten der Verantwortlichen der christlichen Gemeinde eine schöpferische, bewußtseinsbildende Anstrengung gegeben hätte.

Natürlich muß dieser Versuch kreativer Anpassung die verschiedenen Aspekte miteinander zu verbinden wissen, die in der Liturgie eine Rolle spielen: das Geschenk Gottes und den Ausdruck des eigenen Glaubens, das persönliche Erleben und die kirchliche Begrifflichkeit, den unveränderlichen Kern und die ständig wechselnden Elemente, das «ex opere operato» und die Anerkennung des Anthropologischen .... Aber diese Aussage soll nicht als Alibi für Untätigkeit oder eine Haltung des Mißtrauens und des Lamentierens dienen. Die Gefahren, die es zu meiden gilt, kennen wir alle. Eine schlechte Realisierung der Liturgie für die Jugend kann die Inhalte aushöhlen und banalisieren und mit anderen Ebenen vermischen, die zwar gut sein mögen, aber die Identität der christlichen Feier nicht respektieren. Doch wenn man versucht, diese Fehler zu vermeiden, sollte man sich gleichzeitig eingestehen, daß wir in der vom Konzil eingeleiteten Reform noch einen weiten Weg vor uns haben, um zu einer echteren und lebendigeren Feier zu gelangen.

3. Eine in einen allgemeinen Lebensentwurf eingebundene Liturgie

Eine andere berechtigte Forderung, die die Erfahrungen der Jugend an die Liturgie herantragen, besteht darin, daß man die Liturgie mit dem allgemeinen Prozeß des christlichen Lebens zu verbinden weiß und sie nicht als ein punktuelles, isoliertes Moment betrachtet.

Manchmal beruht die Kritik an der Liturgie auf mangelnder Vorbereitung: Man hat nicht genug evangelisiert und wendet sich unter sehr zweifelhaften Voraussetzungen, was die Reife im christlichen Glauben anbelangt, dem Sakrament zu. In anderen Fällen bezieht sich die Kritik auf die Folgenlosigkeit von Feiern, die auf die das Leben der Teilnehmer bestimmenden Einstel-

lungen nicht die geringste Auswirkung haben. Im Falle der Firmung – deren Festlegung auf das Jugendalter wir hier nicht bewerten wollen – hat sich deutlich gezeigt, wie wertvoll ein katechumenaler Weg ist, der das Sakrament begründet und vorbereitet und es gleichzeitig auf eine Entscheidung zum Zeugnis und zur Eingliederung in die sich am kirchlichen Leben stärker beteiligenden Bewegungen hin anlegt.

Bedarf die Liturgie nicht immer noch der Vervollständigung, die sie schon auf dem Konzil in radikaler Weise erlebte, als die allzu panliturgistische Sicht der Konstitution «Sacrosanctum Concilium» in «Lumen Gentium» durch eine solidere Perspektive im Sinne der neuen Ekklesiologie und in «Gaudium et Spes» durch die entschiedene Öffnung gegenüber dem Sendungsauftrag und dem Engagement in der Welt ergänzt wurde? Vielen christlichen Gemeinden fehlt eine solche umfassende Ausrichtung des christlichen Entwurfs, die die wachsende Existenz einer lebendigen Gemeinde in den Mittelpunkt stellt und sich nicht nur für ihre – sicherlich vorrangigen – liturgischen Momente engagiert, sondern für alle Bereiche ihres Sendungsauftrags, so wie dies schon in dem Porträt zum Ausdruck kam, das die Apostelgeschichte von der Jerusalemer Gemeinde zeichnete. Und genau dieser Punkt der Anklage der Jugend gegen eine allzu abgetrennte, zu wenig engagierte Liturgie ohne die Basis einer bewußten Gemeinde ist der am meisten berechtigte.

4. Spielraum für symbolische Kreativität

Man hat der heutigen Liturgie vorgeworfen, sie sei zu rational und verbalistisch (die «Buchreligion»). Auf seiten der Dritten Welt und auch aus der Sensibilität der Jugend heraus werden Versuche unternommen, das, was die spezifische Sprache der Liturgie sein sollte, ausdrucksvoller zu machen: die symbolische Handlung. Dies ist die intuitivere, poetischere und umfassendere Ausdrucksweise: «performative» Zeichen, die uns in das Mysterium einführen und uns den Zugang zum Transzendenten erleichtern: dem Handeln Gottes und der erlösenden Gegenwart Christi in der Feier.

Nach einer Reihe geschichtlicher Entwicklungen, in denen die Kirche mutig symbolische Elemente aus den verschiedenen Kulturen übernahm, scheinen wir uns jetzt in einer Phase der Angst vor der Schaffung einer phantasievolleren Symbolik zu befinden. Die klassischen Symbole besitzen zum größten Teil noch heute ihren Wert, vor allem wenn man es versteht, sie richtig einzuführen. Aber auch darin müßte unsere Generation kreativ sein, und gerade von den Jugendlichen läßt sich in dieser Hinsicht viel lernen.

Wenn man die Erfahrungen mit ihren Weihnachts- und Osterfeiern liest, stellt man fest, wie sehr sie die symbolische Ausdrucksform bevorzugen, und staunt über den Einfallsreichtum, mit dem sie die fundamentalen Werte, die sie feiern, und die Verhaltensweisen, die sich daraus für das christliche Leben ergeben, in diese Sprache übersetzen. Obgleich einige im Hinblick auf Ausgewogenheit und Wirksamkeit zu Fragen Anlaß geben, scheinen die meisten das pädagogische Anliegen und den Respekt vor der zentralen Intention des Ritus gut miteinander in Einklang zu bringen. Mit der nötigen Kritikfähigkeit, aber auch mit der Bereitschaft, ihnen einen Vertrauensvorschuß zu geben, sollten wir den Jugendlichen für diese schöpferische Phantasie dankbar sein, die uns helfen könnte, aus diesem rationalen, mehr katechetischen als liturgischen Stil zu feiern herauszukommen, in den die offizielle Liturgie teilweise verfallen ist.

VI. Schlußbemerkung

Die Beschäftigung mit den Jugendlichen darf nicht etwas Sekundäres innerhalb der kirchlichen Pastoral sein. Die Jugendlichen sind eine reale Kraft, eine Wirklichkeit schon heute – und dies nicht nur, weil von ihnen die Zukunft der Kirche abhängt –, die unsere ganze Aufmerksamkeit und unseren ganzen Respekt verdient.

Die Tatsache ihres Fernbleibens oder ihrer kritischen Einstellung zur Feier der Gemeinde darf uns nicht allzu sehr befremden; bei der sonntäglichen Zusammenkunft in Troas (Apg 20) kommt es bereits zu einem bezeichnenden Vorfall: Es war gerade ein Jugendlicher, der während der Predigt des Paulus einschlief und aus dem Fenster fiel ...

Was wir wirklich tun müßten, ist dies: der jugendlichen Art und Weise des Feierns *Spielraum lassen* und den jungen Leuten dabei helfen, daß sie weder in pädagogischer noch in theologischer Hinsicht allzusehr von der liturgischen Struktur abweichen und daß sie in ihrem kirchlichen Glauben reifen; gleichzeitig aber müssen

wir ihnen Freiheit lassen, damit sie ihren eigenen Stil liturgischen Ausdrucks einüben können.

Es ist nur klug, wenn die Gemeinde diese Lehren annimmt, die in gewisser Weise für jede Feier gültig sind, damit diese lebendiger und festlicher, mehr Teilnahme ermöglichend und echter wird. Man sollte sich das Positive an ihren Auffassungen und Forderungen zunutze machen, die oft den Finger auf die Wunde offensichtlicher Mängel legen.

Hoffentlich tragen die Jugendlichen selbst durch ihr Beispiel dazu bei, auch die Gemeindegottesdienste zu verbessern und sich auf diese Weise als der beste Sauerteig der Gemeinde zu erweisen. In diesem Sinn könnten wir sowohl den Protest der Jugendlichen als auch ihre Erfahrung mit lebendigeren Feiern als eine konstruktive Kritik an den anderen Feiern betrachten, denen es nicht gelingt, die Atmosphäre aktiver Beteiligung zu schaffen, die kennzeichnend für sie sein müßte. Die christliche Gemeinde wird gut daran tun, auf diese Kritik zu hören und zu prüfen, was sie an den den Vorsitz führenden Priestern, an der Atmosphäre der Feier, an der Sprache der Liturgie selbst und an den Einstellungen und Motivationen der Gemeinde beanstandet.

Die jungen Christen sind auch Kirche. Ob sie der Kern und der Faktor sind, der die Geschichte verändern wird, weiß ich nicht; mit Sicherheit jedoch wird dies nicht ohne sie geschehen. Ebenso wie in der Gesellschaft haben die Jugendlichen im Leben noch viel zu lernen – aber auch eine ganze Menge den andern zu zeigen.

Aus dem Span. übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

JOSÉ ALDAZÁBAL

1933 in Azkoitia (Gipuzkoa, Spanien) geboren. Mitglied der Kongregation der Salesianer, 1958 Priesterweihe. Studium mit Schwerpunkt Liturgie. 1970 Promotion in Rom mit der Dissertation «La doctrina eclesiológica del Liber Orationum Psalmographus», die 1974 veröffentlicht wurde (LAS, Rom, 355 S.). Mitglied des Redaktionsbeirats und Mitarbeiter der Zeitschrift für Jugendpastoral «Misión Joven» in Madrid. Mitglied des Zentrums für Liturgiepastoral in Barcelona, Mitarbeiter seiner Publikationen «Phase», «Oración de las Horas», «Misa Dominical» und Leiter der Sammlung «Dossiers CPL». Wichtigste Veröffentlichungen: Ritmo joven del año cristiano (Madrid 1971), Eucaristía con jóvenes (Madrid 1974), Claves para la oración (Barcelona 1981), Veinte siglos de oración y diez años de reforma (Madrid 1981). Anschrift: Centre Salesià d'Estudis Eclesiàstics «Martí-Codolar», Torelló 8, Barcelona 32, Spanien.

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken
18. Jahrgang 1982
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

Carl Andresen (Hg.)

Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte

Band 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität

1983. XVI, 754 Seiten, Leinen DM 220,–; innerhalb der Subskription DM 189,–

Band 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität

1980. XXXVIII, 664 Seiten, Leinen DM 185,–; innerhalb der Subskription DM 158,–

Band 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität

(geplant für Ende 1983)

„Dieses auf drei Bände angelegte Handbuch schlägt nach Zielsetzung, Thematik und Durchführung neue Wege ein. Erstmals wird die Theologiegeschichte konsequent in die Dogmengeschichte einbezogen. Schon der zuerst erschienene zweite Band empfiehlt das Handbuch als Ganzes, als ein Standardwerk von hohem wissenschaftlichem Rang und in seiner betont ökumenischen Grundausrichtung zugleich als hervorragenden evangelischen Beitrag zur interkonfessionellen Zusammenarbeit und Verständigung."

Ökumenische Rundschau

Hier findet der Student und jeder ernsthaft Interessierte die Dogmengeschichte in der ihr gebührenden Breite dargestellt.

Das dreibändige Gesamtwerk ist eine Gemeinschaftsarbeit von zwölf evangelischen Kirchenhistorikern und Systematischen Theologen.

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Vorwort

Johannes Baptist Metz/
Edward Schillebeeckx

Martyrium heute

Ecclesia martyrum, Kirche der Märtyrer – das ist ein alter ehrwürdiger Titel, der die Schicksalsgemeinschaft der Kirche mit ihrem Herrn am deutlichsten zum Ausdruck bringt. «Martyrium heute» ist dieses Heft überschrieben. Das Thema will darauf hinweisen, daß es sich bei der «Kirche der Märtyrer» nicht nur um eine historische, sondern auch um eine *präsentische Realität* handelt, auch wenn wir hier den Titel wenigstens teilweise etwas weiter gefaßt haben und auf Situationen der Verfolgung und der Bedrängnis (nicht selten von Christen durch Christen!) überhaupt ausgedehnt haben. Die Beiträge dieses Heftes wollen ein Stück Ekklesiologie im Präsens bieten und die gegenwärtige Leidensgeschichte der Kirche in das theologisch-dogmatische Verständnis von Kirche einarbeiten.

Um die gegenwärtige Kirche als eine Kirche der Märtyrer zu sehen und zu verstehen, muß man beachten, daß es so etwas wie einen *geschichtlich-kulturellen Wandel* im Typ des Martyriums bzw. im Profil des Märtyrers gibt. So etwa gibt es einen Wandel vom «heldenhaften» Märtyrer zum «anonymen» Märtyrer, vom individuellen Martyrium zu einer Art kollektiven Martyriums. Dafür möchte das folgende Heft den Blick schärfen. Und es möchte auf *eine aktuelle Gestalt politischer Heiligkeit* aufmerksam machen: auf jene, die aus der unbedingten Liebe zu den «Geringsten der Brüder» erwächst und die darin dem armen und leidenden Jesus nachfolgt bis zum Tode. Die Texte von J. Sobrino und L. Boff beschäftigen sich ausdrücklich mit diesem aktuellen Profil des Martyriums und der Heiligkeit; es taucht auch in den meisten der hier vorgelegten «biographischen» Berichte auf, und Karl Rahner plädiert angesichts dieser Gestalt der Leidensnachfolge und der Christusförmigkeit für eine Ausweitung bzw. Modifizierung des «klassischen» Verständnisses des Martyriums.

Das Heft setzt ein mit *grundsätzlichen* Beiträgen zum Begriff und zum Verständnis des Martyriums in der biblischen und kirchlichen Tradition, also mit Beiträgen zur allgemeinen theologischen Kriteriologie des Martyriums. Hierher gehören der Aufsatz von Theofried Baumeister, die bereits erwähnten Texte von Karl Rahner, Leonardo Boff und Jon Sobrino sowie der Beitrag von Francisco Claver. Darüber hinaus präsentiert das Heft zahlreiche *theologische Erfahrungsberichte* aus den verschiedensten Teilkirchen und aus unterschiedlichen christlichen Kontexten. Weil unsere Zeitschrift in den letzten Jahren das Verhältnis der Kirchen der sog. Ersten Welt zu den Kirchen in der sog. Dritten Welt zu einem ihrer theologischen Hauptanliegen gemacht hat, haben wir mehrere Situationsberichte aus den armen Kirchen der Dritten Welt aufgenommen – als Zeichen der Hoffnung und der Herausforderung für die gesamte Kirche. Dazu gehören die Beiträge von Juan Hernández Pico, Maurice Barth und Pedro Casaldáliga. Besonders dankbar sind wir, daß wir den Aufsatz von Václav Mali über die Lage der Kirche in der ČSSR veröffentlichen können. Walbert Bühlmann fragt in diesem Zusammenhang nach dem gegenwärtigen Verhalten der kirchlichen Institution in Situationen der Verfolgung, sei dies im Blick auf die Staaten des Ostens oder im Blick auf die Länder Lateinamerikas. Aus der religiös-politischen Leidensgeschichte seines Landes entfaltet Enda McDonagh eine «irische Perspektive» zur Frage des Martyriums. Desmond Tutu spricht von jener Mystik des Leidens und des Kreuzes, die zum christlichen Zeugnis gegen die Apartheid befähigt und auch Verfolgung durch eigene Glaubensbrüder trägt. Daniel Berrigan legt Zeugnis ab über die Motive und Erfahrungen seines radikalen christlichen Pazifismus. James Cone sucht zu zeigen, wie sehr Martin Luther Kings Bereitschaft «bis zum Letzten», also seine Todesbereitschaft im Ringen um die Freiheit seiner schwarzen Schwestern und Brüder, ihre spirituellen Wurzeln gerade in der Tradition der Black Church hat. Im Blick auf Martin Luther King hat sich unsere Szene bereits ökumenisch geweitet. Das gilt auch für den Text von Georges Casalis über Dietrich Bonhoeffer, dessen Persönlichkeit für viele Christen in der Welt als machtvolles Beispiel einer theologischen Exi-

stenz unter dem Zeichen des Martyriums gilt. Weil sich der Gedanke des «Martyriums heute» vor allem mit dem Schicksal der Juden verbindet, sind wir dankbar, daß Abel Herzberg zur Frage von «Martyrium und Holocaust» einen Beitrag geschrieben hat.

Nirgendwo rücken Lehre und Leben, Doxographie und Biographie so sehr zusammen wie bei der Frage nach dem «Martyrium heute». Darum auch gehen in diesem Heft theologische und biographische Mitteilungen ständig ineinander über. Unter dem Titel «Martyrium heute» ist die Kirche unserer Zeit mit ihren leidvollsten und hoffnungsvollsten Erfahrungen konfrontiert. Vergessen wir jedoch nicht, daß sie dabei immer auch jenem Skandal konfrontiert ist, der darin besteht, daß Christen durch Christen verfolgt werden.

Ekklesiologisch-dogmatische Überlegungen

Theofried Baumeister

Märtyrer und Verfolgte im frühen Christentum

Die Selbstverständlichkeit, mit der in der Kirche und darüber hinaus vom Märtyrer gesprochen wird, kann gelegentlich vergessen lassen, daß die Gestalt des Blutzeugen, wie sie uns geläufig ist, ein geschichtliches Phänomen darstellt, dessen Werden man beobachten kann. Die entscheidenden Schritte zur Herausbildung des christlichen Märtyrerbildes wurden – sicherlich unter dem Eindruck von Martyrien – im 2. Jahrhundert getan. Vorher begegnet das Thema des gewaltsamen Todes um der christlichen Überzeugung willen innerhalb des größeren Komplexes der theologischen Bewältigung von Verfolgung allgemein. Im 2. Jahrhundert dann läßt sich feststellen, wie man den Fall des tödlichen Verfolgungsgeschicks von jeder anderen Form von Nachstellung abhebt und das Bild des Märtyrers klare Konturen erhält. Jetzt erreicht man in der Kirche den Punkt, den auf jüdischer Seite bereits die Martyriumsdarstellungen des 2. und 4. Makkabäerbuches (2 Makk 6,18 – 7,42; 4 Makk ganz) markieren, die nun auch die christliche Sicht beeinflussen.

I. Die Theologie des Martyriums im 2. Jahrhundert

1. Ursprung und Bedeutung der Zeugnisterminologie – Märtyrer und Bekenner

Die Verselbständigung des Märtyrers und die Suche nach einer knappen Benennung läßt sich gut im Hirt des Hermas, dieser apokalyptischen Bußschrift wohl aus dem Jahrzehnt vor 150 n. Chr., beobachten. Hermas bezeichnet diejenigen, die um des Glaubens willen gestorben sind, meist als solche, «die des Namens wegen gelitten haben» (*paschein* im Partizip Aorist: *pathontes*), und unterscheidet sie von denen, die bedrängt wurden *(thlibentes)*, jedoch nicht gelitten haben (Sim VIII,3,7). Die hohe Wertschätzung, die ersteren entgegengebracht wird, zeigt sich darin, daß ihnen der Ehrenplatz vor dem Visionär und den Amtsträgern der Gemeinde zukommt (Vis III,1,8f).

Die uns geläufige Terminologie, eben die Bezeichnung des tödlich verfolgten Christen als des Zeugen *(martys)* und seines Sterbens als Zeugnis *(martyria, martyrion)* und Zeugnis ablegen *(martyrein)*, begegnet innerhalb der erhaltenen Literatur zum ersten Mal im Brief der Gemeinde von Smyrna an die von Philomelion, in dem das Sterben des Bischofs Polykarp von Smyrna beschrieben und theologisch gedeutet wird. Die terminologische Fixierung wird nicht erklärt, sie muß also schon zur Zeit der Abfassung des Schreibens in Kleinasien allgemein bekannt gewesen sein. Über die Datierung des Todes des Bischofs Polykarp hat es in den letzten Jahrzehnten eine lebhafte Debatte gegeben. Die Schwierigkeit rührt daher, daß sich die Angaben des Martyriumsberichtes (c. 21) und bei Eusebius (Chronik und Kirchengeschichte) zu widersprechen scheinen. Nun hat Pierre Brind'Amour kürzlich wahrscheinlich gemacht, daß der «große Sabbat», von dem Mart. Pol. 21 spricht, in Wirklichkeit kein Samstag, sondern der Sonntag ist[1]. Dann aber spricht nichts dagegen, den Angaben des Eusebius zu vertrauen und den 23. Februar 167 als Todestag anzunehmen, der tatsächlich ein Sonntag war. In den Jahrzehnten vor 160 muß also der martyrologische Gebrauch der Zeugnisterminologie in Kleinasien aufgekommen sein, der nach Ausweis des Hirten des Hermas zu dieser Zeit in Rom noch unbekannt war.

Wie ist man dazu gekommen, die Zeugnisterminologie zur Bezeichnung des gewaltsamen Todes um des Glaubens willen zu verwenden? Zu dieser Frage gibt es inzwischen eine Fülle von Untersuchungen. Norbert Brox hat gezeigt, daß der genannte Wortgebrauch sich nicht allmählich aus der biblischen Zeugnisterminologie heraus entwickelt hat[2]. M. E. muß an einen zentralen Gedankenkomplex in den Briefen des Ignatius von Antiochien gedacht werden, der zwar diese Terminologie noch nicht enthält, der aber gut als Vorstufe zu ihrer Ausbildung verstanden werden kann[3]. Ignatius schärft wiederholt ein, daß es nicht genüge, Christ zu heißen, sondern daß man das Christsein auch im Tun bewähren müsse (Magn 4 u.ö.). Ein solches Tun wiederum hat bekennenden Wortcharakter. Die Tat par excellence, in der der dazu berufene Jünger in der

Nachahmung des Leidens Jesu seinen Glauben bekräftigt und im Tun wiederum zum aussagekräftigen Wort werden läßt, ist das Sterben aus Gründen des Christseins (vgl. bes. IgnRöm 2,1). Die Forderung, daß Wort und Tat übereinstimmen sollen, findet sich auch in der Stoa und in der Popularphilosophie. Ignatius hat sie mit dem Thema des Sterbens um des Glaubens willen verbunden. Zugleich erhält die Vorstellung eine soteriologische Komponente, insofern sich die Tat des Jüngers innerhalb der durch den Tod Christi konstituierten Heilswirklichkeit vollzieht und so ein Übergang vom Tod zum Leben bei Gott ist.

Der Gedankenkomplex Wort-Tat-Wort konnte, wie etwa Epiktet zeigt (Diss III,26,28), ohne Schwierigkeit mit dem Wort *martys* verbunden werden. Dieses Wort setzte sich als terminus technicus für die Bezeichnung des getöteten Christen zunächst in Kleinasien und dann darüber hinaus allgemein durch. Die Unterscheidung des Hermas blieb in anderer Terminologie erhalten. Vom Märtyrer unterschied man den *homologetes, confessor,* Bekenner. Doch lassen sich auch Unschärfen im Wortgebrauch erkennen, insofern daneben der Bekenner auch Märtyrer genannt werden konnte.

Hinweise auf den ursprünglichen Sinn der terminologischen Differenzierung zwischen dem Märtyrer und dem Bekenner lassen sich zwei Abschnitten aus dem Schluß des von Eusebius in seiner Kirchengeschichte breit zitierten Briefes der Christen von Vienne und Lyon über die dortige Verfolgung des Jahres 177 entnehmen (Eusebius, HE V,2,2–4.5). Die Eingekerkerten wehren sich dagegen, Märtyrer genannt zu werden. Der Titel wird in einer martyrologischen Interpretation von Offb 1,5 und 3,14 Christus und denen, die ihre *martyria* bereits durch den Tod besiegelt haben, reserviert. Die Bezeichnung des Stephanus als des vollkommenen Märtyrers könnte eine martyrologisch verstandene Anspielung auf die Stelle Apg 22,20 sein, die vorstellungsmäßig mit der Stephanusgeschichte Apg 6,8–7,60 zusammengewachsen war. Es könnte so sein, daß gerade die neutestamentliche Verwendung der Zeugnisterminologie Grund dafür war, daß man sie in einem neuen Verständnis insbesondere auf die im höchsten Ansehen stehende Gruppe der Verfolgten bezog. Wichtig war dabei, daß das Zeugnis untadelig im Märtyrertod erbracht war. Man mußte ja immer damit rechnen, daß jemand in der Verfolgungssituation vor dem Äußersten zurückschreckte. Die *martyria* – hier klingt noch das Wortzeugnis vor Gericht an – mußte also durch den Tod besiegelt sein; erst dadurch wurde jemand zum *martys* im Vollsinn. Die Bekenner hatten eine solche Bewährungsprobe noch vor sich oder brauchten sich ihr überhaupt nicht zu unterziehen. Der Terminus, mit dem sie benannt werden, meint vor allem das unter den Begleitumständen von Kerker und Leiden geäußerte Wortbekenntnis ihres Christeins.

Die Apostolische Kirchenordnung des Hippolyt vom Anfang des 3. Jahrhunderts enthält einen Abschnitt über die Bekenner[4]. Ihnen soll man nicht die Hand zum Diakonat oder Presbyterat auflegen, da sie die Würde des Presbyterats bereits aufgrund ihres Bekenntnisses haben. Zu denken ist, daß sie als Charismatiker galten, da ja der Heilige Geist vor Gericht aus ihnen gesprochen hatte (Mk 13,11 und Parallelen). Im weiteren wird dann klar, wer als Bekenner im eigentlichen Sinn zu gelten hat: nicht jemand, der bei Gelegenheit verachtet worden oder, wohl als Sklave, *castigatione domestica* gezüchtigt worden ist, sondern derjenige, der vor Gericht gestellt, eingekerkert und zu einer Strafe verurteilt wurde. Es ist klar, daß man aus der Rückschau Gefangene als Märtyrer bezeichnet, wenn man eben weiß, daß sie auch den Märtyrertod gestorben sind.

2. *Das Bild des Märtyrers*

a. *Polykarpmartyrium*

Es empfiehlt sich, noch einmal zum Polykarpmartyrium zurückzukehren, um über die terminologische Frage hinaus das Märtyrerbild dieses Briefes in den Blick zu nehmen. Das Schreiben der Gemeinde von Smyrna ist die erste christliche Schrift, die ausschließlich das Martyrium zum Thema hat. Aus einem Vergleich des Textes, wie er auf uns gekommen ist, mit den Zitaten und dem Referat des Eusebius in der Kirchengeschichte IV,15 hat Hans von Campenhausen geschlossen, ein ursprünglich einfacher Bericht sei später sukzessive überarbeitet worden[5]. Doch hat die Auseinandersetzung mit dieser Hypothese eine Bestätigung der Beobachtung Guiseppe Lazzatis gebracht, der konstatiert, daß im eusebianischen Text der paränetische Teil fortgelassen worden ist[6]. Eusebius hat also den Bericht gestrafft; er ist nicht Zeuge eines anderen als des

uns vorliegenden Schreibens, das, bis auf die Schlußbemerkungen, kurz nach dem Tod des Polykarp verfaßt worden ist. Die Parallelisierung des Martyriums mit der Passion Jesu gehört demnach zum ursprünglichen Bestand und ist nicht Werk eines sog. Evangelion-Redaktors.

Wir stoßen hier auf eine Weiterführung des synoptischen Nachfolgethemas. Die Entsprechung der Situationen soll die Schicksalsgemeinschaft deutlich machen, in der sich Polykarp als wahrer Jünger zeigt, der sich nach seinem Meister richtet. Es geht also um das doppelte Thema der Parallelität der Situationen und der Nachahmung als einer griechischen Vorstellungen entsprechenden Umprägung des Nachfolgegedankens. Die ganze Tonart des Berichtes trägt johanneische Züge. Im irdischen Geschehen vollzieht sich in der Entschlüsselung des Autors bereits die Vollendung. Die Märtyrer leben inmitten des Leidens schon in der himmlischen Welt. Polykarp bringt sich im eucharistisch klingenden Gebet vor seinem Tod selbst zum Opfer dar, dankt dabei für die Gnade des Martyriums und verherrlicht Gott (vgl. Mart. Pol. 14,3 mit Joh 21,19). Die gelegentlichen Andeutungen des Wunderbaren zeigen, daß die griechische Gestalt des *theios aner*, des göttlichen Menschen, das Bild des Märtyrers beeinflußt. Die Verehrung, die Polykarp zu Lebzeiten dargebracht wird, setzt sich nach seinem Tode fort. Die Gemeinde will sich an seinem Todestag am Grab versammeln (c. 18). Hier wird deutlich, wie die Theologie des Martyriums zum Wurzelgrund des nun entstehenden Märtyrerkultes wird, dessen frühestes Zeugnis diese Stelle des Polykarpmartyriums ist.

b. Justin der Märtyrer

Kurz vor der Abfassung des Polykarpmartyriums ist der Apologet Justin, der selbst als Märtyrer gestorben ist, auf das Thema des Martyriums eingegangen, ohne jedoch die martyrologische Zeugnisterminologie zu kennen. Er greift auf das unter Stoikern, Kynikern und Platonikern geläufige Bild des mutigen Philosophen vor dem Machthaber zurück, um für den Märtyrer die Würde des verfolgten Wahrheitsfreundes zu reklamieren, der, selbst wenn er dem Anschein nach unterliegt, doch in seinem Freimut *(parrhesia)* der wahre Sieger ist. In Philosophenkreisen erzählte man kleine Geschichten mit einem treffenden Wort der Unerschrockenheit. In diesem Zusammenhang stilisierte man auch den Abschnitt Apologie des Sokrates 30c/d zu dem formelhaften Satz: «Anytos und Meletos (die beiden Ankläger) können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht.» Justin bezieht sich in der 1. Apologie auf diesen Satz (Apol I 2,4); ja er sieht in Sokrates einen Vorläufer der christlichen Märtyrer. Im Dialog mit Tryphon 9,1 erklärt er, daß die Christen ihrer Überzeugung nicht untreu werden, auch wenn sie die Schmähungen der Menschen treffen und der schlimmste Tyrann sie zum Widerruf zu zwingen versuchen sollte. Er selbst fürchtet niemanden, selbst wenn er auf der Stelle von den Anwesenden zerstückelt werden sollte (Dial 120,6). Im Kontext eines solchen Martyriumsverständnisses konnte man die ganze Bildwelt der *militia* und all die Themen rhetorischer Bewunderung der Charakterstärke, wie sie im nichtkanonischen 4. Makkabäerbuch enthalten sind, auf den Märtyrer übertragen. Damit ist die Grundlage für die Märtyrerlegende und die seit dem 4. Jahrhundert feststellbare Verehrung des Märtyrers als des christlichen Heroen gelegt.

Mag man auch manchen der so entstandenen Formen mit Skepsis gegenüberstehen, so darf doch nicht der ursprüngliche Sinn eines solchen Märtyrerbildes übersehen werden. Indem man das Martyrium als moralischen Sieg verstand, vertauschte man die Vorzeichen und ergriff Partei für die Schwachen und gegen menschliche Willkür. Wenn die Apokalyptik für die Zukunft die Umkehrung der Unrechtssituation erwartet, so findet eine solche Veränderung entsprechend diesem Denken jeweils schon im Moment des Leidens, das zum Sieg wird, statt.

II. Die neutestamentliche Verfolgungsthematik

Bisher wurde der Weg verfolgt, auf dem der Märtyrer zu einer klar umrissenen und herausgehobenen Gestalt der Kirche wurde. Diese Entwicklung hatte auch zur Folge, daß frühere Formen der theologischen Bewältigung der Verfolgungssituation nicht oder nur stark verändert weitergeführt wurden. Gerade wenn man sich heute darum bemüht, den Martyriumsbegriff neu zu fassen, ist es angebracht, diese frühen Bemühungen in den Blick zu nehmen, in denen das Thema des gewaltsamen Todes noch nicht isoliert ist, sondern in größeren Zusammenhängen als Extremfall von Abweisung und Verfolgung erscheint. Natürlich kann hier nur auf

einige Grundlinien aufmerksam gemacht werden[7].

1. Jesus und die Jünger

Das originär Neue der christlichen Verfolgungsthematik ist begründet in der historischen Situation Jesu, des Jüngerkreises und der frühen Gemeinden. In der Erfahrung von Abweisung hat Jesus von seinen Jüngern verlangt, daß sie im bedingungslosen Anschluß an ihn und in der Teilnahme an seinem Dienst an der Gottesherrschaft der Ablehnung, auf die er stößt, nicht ausweichen. Der Treue zu Jesus und dem sich so zeigenden Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes darf nichts, auch nicht die Rettung des eigenen Lebens, vorgezogen werden. In der nachösterlichen Rückschau auf den Tod Jesu konnte diese Forderung zum Thema der Nachfolge des Gekreuzigten schärfer akzentuiert werden. Die wohl früheste Form, sich die Abweisung verständlich zu machen, war der Bezug zum Prophetengeschick. Zur Zeit Jesu gab es die Vorstellung, nicht nur der eine oder andere, sondern alle Propheten seien in der Konsequenz ihres Wirkens eines gewaltsamen Todes gestorben. Eine solche Aussage war ursprünglich ein Motiv im Dienst der Bußpredigt, konnte aber dort, wo es von Betroffenen auf ihre eigene Erfahrung bezogen wurde, diesen ihr Geschick erklären.

2. Apokalyptische Aussagen

Ein anderes jüdisches Thema, das in den frühen christlichen Kreisen neu interpretiert wurde, war das apokalyptische Argument. Das Buch Daniel zeigt, daß die Apokalyptik gerade auch die Aufgabe hatte, in einer Situation der Bedrängnis Hilfe zu bieten. In der Zeit der religiösen Wirren während der Herrschaft des syrischen Königs Antiochus IV. Epiphanes (175–163 v. Chr.) schaut der Verfasser nach vorn. Wenn der Gipfel menschlicher Bosheit im Handeln dieses Königs in naher Zukunft erreicht ist, bewirkt Gott den großen Umschwung, in dem die Gerechtigkeit wiederhergestellt wird (vgl. bes. Dan 11,21–12,4). Dem Geschick der bis dahin Getöteten gewinnt der Autor einen Sinn ab; es dient der Prüfung und Läuterung (Dan 11,35). Im apokalyptischen Schrifttum entwickelt man Bilder der Auferweckung und des Endgerichts mit der Belohnung der Verfolgten und der Bestrafung der Verfolger, an der die Unterdrückten auch aktiv beteiligt sein können, und eines unterschiedlichen Zwischenzustands.

Berechtigtes Grundanliegen all dieser Versuche ist es, sich nicht einfach mit dem Unrecht in der Welt abzufinden. Im Glauben an die Gerechtigkeit Gottes weiß man, daß die Bedrängnis nicht das letzte Wort sein kann. Auf christlicher Seite übernimmt man dieses Denken mit der entscheidenden Modifikation, daß der Menschensohn Jesus eine zentrale Stellung erhält. Das Verhalten zu Jesus und seinen Boten entscheidet über das Geschick beim Gericht des Menschensohnes. Dem Ende geht eine Zeit der Wirren und der Verfolgung voraus, in der es darauf ankommt, dem Glauben an Jesus treu zu bleiben.

3. Verkündigung und Mission

Im Unterschied zur jüdischen Verfolgungsthematik begegnen die entsprechenden christlichen Aussagen oft im Zusammenhang mit der Verkündigung und Mission. Die Verbindung zwischen beidem kann so weit gehen, daß die Gerichtsszene selbst Verkündigungscharakter erhält (Mk 13,9–11 und Parallelen, die Gerichtsszenen der Apg). Die Boten der aus Mt und Lk erschlossenen Logienquelle, die die Reich-Gottes-Predigt Jesu (s. Lk 10,9b) fortsetzen, werden mit Schafen verglichen, die mitten unter die Wölfe geschickt werden (Lk 10,3). Wer ihren Gruß abweist, schließt sich selbst vom endzeitlichen Frieden aus (Lk 10,5f). Ihre Ablehnung wird durch die endzeitliche Verwerfung bestraft (Lk 10,10–12). Einen besonderen Raum nimmt die mit der Verkündigungssituation verbundene Leidensthematik in den paulinischen Briefen ein[8]. Die Leiden, die Paulus im apostolischen Dienst zu ertragen hat, versteht er von seiner Kreuzespredigt her als Schicksalsgemeinschaft mit dem Gekreuzigten mit dem Ziel, dabei auch Anteil am Auferstehungsleben Jesu zu gewinnen. In der menschlichen Schwachheit wirkt die Kraft Gottes (2 Kor 12,9), die sich anfanghaft in Rettungserfahrungen zeigt (2 Kor 4,7–11). Unter den Bedingungen der apokalyptisch gedeuteten Endzeit, zu der das Leiden gehört, ist in Kreuz und Auferweckung Jesu das Heil gestiftet worden, das in der Gegenwart bereits als göttliches Leben im Leiden anwesend ist, um einmal voll und ganz offenbar zu werden. Paulus kann

sich in der Verfolgungssituation freuen (Phil 2,18). Der Tod hat seinen Schrecken verloren; er ist ein Aufbruch, um bei Christus zu sein (Phil 1,23). Paulus wendet sich gegen ein enthusiastisches Überspielen des Leidens. Sein Leidensverständnis unterscheidet sich von einer stoischen Unerschütterlichkeit und einem apokalyptischen Lohndenken und bloßen Vertrösten. Das Leiden ist bedrückende Tatsache, doch in ihm ist Gottes Kraft spürbar als Anfang zukünftiger Herrlichkeit. Der Apostel spricht gelegentlich pointiert vom apostolischen Leiden. Doch gilt seine Deutung auch für die Leidenserfahrungen der Gemeinden. Im Rahmen eines solchen Denkens kann Verfolgung als gutes Geschick gepriesen werden (vgl. 1 Petr 1,6–9; 4,12–19).

Hier kann nicht auf alle Aspekte der Verfolgungs- und Leidensthematik in den neutestamentlichen Schriften eingegangen werden. Es sollte nur deutlich werden, welch reiche Welt an Gedanken hier vorliegt, aus der der Strang der Martyriumstheologie im engeren Sinn hervorgegangen ist. Die Hervorhebung des Märtyrers braucht man nicht rückgängig zu machen. Doch sollte man neben den Märtyrern nicht andere Leidende übersehen, über die man heute sicher auch anders theologisch sprechen muß als im Urchristentum.

[1] P. Brind'Amour, La date du martyre de Saint Polycarpe (Le 23 février 167): Analecta Bollandiana 98 (1980) 456–462.

[2] N. Brox, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (München 1961) (Lit.).

[3] Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums (Münster 1980) 257–270.

[4] Rekonstruktion von B. Botte, La tradition apostolique de saint Hippolyte (Münster ^{3}1966) 28.

[5] H. von Campenhausen, Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums: Sitzungsberichte Akademie Heidelberg. Phil.-hist. Kl. 1957, 5–48; bzw. ders., Aus der Frühzeit des Christentums (Tübingen 1963) 253–301.

[6] G. Lazzati, Nota su Eusebio epitomatore di atti dei martiri: Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni 1 (Milano 1956) 377–384, hier 380. Siehe auch L.W. Barnard, In defence of Pseudo-Pionius' account of Saint Polycarp's martyrdom: Kyriakon. Festschrift J. Quasten 1 (Münster 1970) 193–204; B. Dehandschutter, Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie (Löwen 1979) 131–155.

[7] Zum folgenden vgl. das Anm. 3 genannte Buch.

[8] AaO. bes. 187–191.

THEOFRIED BAUMEISTER

1941 in Recklinghausen geboren. 1960 Eintritt in den Franziskanerorden, 1967 Priesterweihe. Danach Fortsetzung der Studien an der Universität Münster, dort theologische Promotion (1971) und Habilitation für Kirchengeschichte des Altertums, Patrologie und Christliche Archäologie (1976). Studienaufenthalte in Rom und Ägypten. Seit 1976 Professor für das genannte Fach an der Universität Mainz, gleichzeitig Gastdozent am Ordensstudium der Franziskaner und Kapuziner in Münster. Veröffentlichungen zum Thema: Martyr invictus. Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche (Münster 1972); Die Anfänge der Theologie des Martyriums (Münster 1980). Weitere Studien vor allem zur Frömmigkeitsgeschichte der Alten Kirche. Anschrift: Fachbereich 01 Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, Saarstraße 21, D–6500 Mainz.

Karl Rahner

Dimensionen des Martyriums

Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs

Hier soll der Versuch unternommen werden, für eine gewisse Erweiterung des traditionellen Begriffes des Martyriums zu plädieren.

Der traditionelle Begriff, so wie er heute in der Kirche verwendet wird, ist bekannt. Es steht hier nicht zur Frage, wie er sich im Laufe der Kirchengeschichte entwickelt hat, wie er sich zum biblischen Begriff des Martyriums verhält, wie dieser neutestamentliche Begriff selber wieder mit verwandten Begriffen und Vorstellungen wie Verkündigung, Prophet, Bekenntnis, Tod usw. zusammenhängt. Hier setzen wir den heute in der Kirche traditionellen Begriff des Martyriums voraus; bei diesem dogmatisch-fundamentaltheologischen Begriff ist die freie, duldende, nicht aktiv (wie z. B. beim Soldaten) kämpfende Annahme des Todes um des Glaubens willen gemeint. Bei «Glaube» ist die christliche Sittenlehre mitverstanden, was sich ja z. B. deutlich daran zeigt, daß die hl. Maria Goretti, die 1902 von einem Burschen einer Nachbarsfamilie erstochen wurde, weil sie sich gegen seine Zudringlichkeiten energisch zur Wehr setzte, von der Kirche als Märtyrerin verehrt wird. Bei «Glaube» kann es sich um das Ganze des christlichen Bekenntnisses handeln oder um eine einzelne Wahrheit der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, wobei aber natürlich diese einzelne Wahrheit immer im Ganzen der christlichen Botschaft gesehen wird. Der Tod «in odium fidei» muß bewußt angenommen werden, so daß das Martyrium und die «Bluttaufe» unterschieden werden müssen.

Das Eigentümliche dieses Begriffes liegt nun darin, daß heute kirchlicherseits bei diesem Begriff ein Tod in einem aktiven Kampf ausgeschlossen wird. Unsere Frage lautet deshalb, ob ein solcher Ausschluß eines Todes, der im aktiven Kampf um den christlichen Glauben und seine sittlichen Forderungen (auch bezüglich der Gesellschaft) erlitten wird, notwendig und für immer mit dem Begriff des Martyriums verbunden bleiben muß. Diese Frage hat ein beträchtliches Gewicht für das christliche und kirchliche Leben, weil die Zuerkennung des Martyriums einem kämpfenden Christen gegenüber eine bedeutsame kirchenamtliche Empfehlung eines solchen aktiven Kampfes als eines nachahmenswerten Beispieles für andere Christen bedeuten würde.

Zunächst einmal ist es selbstverständlich, daß solche Begriffe wie die, um die es sich hier handelt, eine Geschichte haben und legitim variabel sind. Es handelt sich ja eigentlich nur um die Frage, ob in diesem Falle ein duldendes Erleiden des Todes um des Glaubens willen und das Erleiden des Todes in einem aktiven Kampf für den Glauben (oder einzelne seiner Forderungen) nicht unter einen Begriff des Martyriums zusammengefaßt werden können, weil in diesen beiden Todesarten eine sehr weite und tiefgreifende Gemeinsamkeit gegeben ist und weil durch einen solchen *einen* Begriff für beide Todesarten eine bleibende Verschiedenheit zwischen beiden nicht geleugnet wird. Es gibt ja viele Begriffe, die zwei Wirklichkeiten zusammenfassen wegen ihrer sachlichen Ähnlichkeit, ohne darum ihre Verschiedenheiten zu leugnen oder notwendig zu verdunkeln. (Der Begriff «Sünde» z. B. wird im kirchlichen Sprachgebrauch für das Erbverderbnis und für den persönlich verschuldeten Sündenzustand gemeinsam verwendet, ohne daß darum eine radikale Verschiedenheit dieser beiden Zustände geleugnet werden soll.) Es ist nun gewiß richtig, daß das *duldende* Erleiden des Todes um des Glaubens willen eine besondere Beziehung zu dem Tode Jesu hat, der gerade durch seinen erlittenen Tod der getreue und zuverlässige Zeuge schlechthin geworden ist. Aber dieser nicht zu leugnende Unterschied zwischen den beiden Todesarten schließt eine Zusammenfassung unter dem einen Begriff und Wort des Martyriums nicht aus.

Um dies zu sehen, um also die innere und wesentliche Gleichheit dieser beiden Todesarten bei aller ihrer auch gegebenen Verschiedenheit sich deutlich zu machen, muß auf vieles reflektiert werden. Zunächst einmal ist doch der «passiv erduldete» Tod Jesu die Konsequenz eines Kampfes Jesu gegen die religiösen und politischen Machthaber seiner Zeit. Er starb, weil er kämpfte, sein Tod darf nicht isoliert gesehen

werden von seinem Leben. Umgekehrt «duldet» auch der, der im aktiven Kampf für die Forderungen seiner christlichen Überzeugung (unter Umständen natürlich auch in der Dimension der öffentlichen Gesellschaft) fällt, seinen Tod. Auch ein solcher Tod wird ja nicht einfach als solcher direkt gesucht, er schließt ein passives Element genauso ein, wie der Tod des Märtyrers im herkömmlichen Sinn auch ein aktives Element an sich hat, da ja auch ein solcher Märtyrer durch sein aktives Zeugnisgeben und Leben die Situation heraufbeschworen hat, in der er nur durch eine Verleugnung seines Glaubens dem Tod entgehen könnte.

Es mag natürlich eine Frage bleiben, wie genauer der aktive Kampf beschrieben und von ähnlichen Geschehnissen abgegrenzt werden muß, damit der Tod in diesem aktiven Kampf als Martyrium angesprochen werden kann und soll. Nicht jeder, der in einem Religionskrieg auf christlicher oder katholisch-konfessioneller Seite fällt, muß als Märtyrer bezeichnet werden. In solchen Religionskriegen spielen konkret zuviele irdische Motive mit; die Frage bleibt offen, ob jeder Kämpfer in solchen Kriegen wirklich sehr mit seinem Tod rechnet und ihn wirklich annimmt. Aber warum sollte z. B. ein Erzbischof Romero, der im Kampf für die Gerechtigkeit in der Gesellschaft fällt, in einem Kampf, den er aus letzter christlicher Überzeugung führt, nicht ein Märtyrer sein? Er hat sicher mit seinem Tod gerechnet.

Wir dürfen uns das passive Erdulden des Todes nicht einfach nur in *der* Weise vorstellen, wie wir uns die altchristlichen Märtyrer vor einem Richterstuhl und ihre gerichtliche Verurteilung zum Tod anschaulich zu machen pflegen. Das passive, aber in willentlicher Entscheidung angenommene Erdulden des Todes kann in ganz anderen Weisen geschehen. Die modernen «Christenverfolger» werden den Christen von heute gar keine Gelegenheit geben, ihren Glauben im alten Stil der ersten christlichen Jahrhunderte zu bekennen und einen Tod durch Gerichtsbeschluß anzunehmen. Aber ihr Tod kann dennoch in diesen anonymeren Formen heutiger Christenverfolgung ebenso wie bei den Märtyrern alten Stiles vorausgesehen und angenommen werden. Und zwar auch als Konsequenz eines aktiven Kampfes für die Gerechtigkeit und andere christliche Wirklichkeiten und Werte. Es ist ja seltsam, daß die Kirche Maximilian Kolbe als Bekenner und nicht als Märtyrer heiligspricht. Ein unvoreingenommenes Verständnis für Maximilian Kolbe wird mehr als auf sein früheres Leben auf sein Verhalten im Konzentrationslager und in seinem Tod blicken und ihn als Märtyrer selbstlos christlicher Liebe verstehen.

Jedenfalls sind die Unterschiede zwischen einem Tod um des Glaubens willen im aktiven Kampf für ihn und dem Tod um des Glaubens willen in einem passiven Erdulden zu fließend und zu schwer zu bestimmen, als daß man sich die Mühe machen müßte, diese beiden Todesarten begrifflich im Wort genau auseinanderzuhalten. Beides ist letztlich die gleiche, ausdrückliche und entschlossene Annahme des Todes aus derselben christlichen Motivation heraus; in beiden Fällen ist der Tod die Annahme des Todes Christi, die als höchster Akt der Liebe und des Starkmutes den Menschen als Glaubenden restlos in die Verfügung Gottes gibt, die eine radikalste Einheit von Tat der Liebe und des Erleidens des letzten notvollen Sichselbstgenommenseins angesichts des unbegreiflichen, aber machtvollen Nein der Menschen zu der sich offenbarenden Liebe Gottes darstellt. In beiden Fällen erscheint der Tod als die vollendete und offenbare Erscheinung des eigentlichen Wesens des christlichen Todes überhaupt. Auch dort, wo der Tod im Kampf für die christliche Überzeugung erlitten wird, ist er das Zeugnis des Glaubens von restloser, das ganze Dasein in den Tod hinein integrierender Entschlossenheit aus der Gnade Gottes mitten in der tiefsten inneren und äußeren Machtlosigkeit, die der Mensch duldend annimmt. Das gilt auch für den Tod im Kampfe, weil ja dieser Kämpfer genauso wie der duldende Märtyrer im traditionellen Sinne in der Erfahrung seines äußeren Scheiterns die Macht des Bösen und seine eigene Ohnmacht erfährt und ausleidet.

Wir können uns bei diesem Plädoyer für eine gewisse Ausweitung des traditionellen Martyriumsbegriffes durchaus auch auf Thomas von Aquin berufen. Thomas sagt in IV. Sent. dist. 49 q. 5 a.3 qc. 2 ad 11, durch einen Tod, der eine deutliche Beziehung auf Christus hat, sei einer ein Märtyrer, wenn er die Gesellschaft *(res publica)* verteidige gegen die Angriffe ihrer Feinde, die den christlichen Glauben zu verderben trachten, und in dieser Verteidigung den Tod erleide. Die Verderbnis des Glaubens Christi, gegen die sich ein solcher Verteidiger der Gesellschaft wehrt, kann sich selbstverständlich auch auf eine einzelne Dimension der christlichen Überzeugung be-

ziehen, weil ja sonst auch das passive Erdulden des Todes um einer einzelnen christlichen und sittlichen Forderung willen nicht Martyrium genannt werden dürfte. Thomas verteidigt also in seinem Sentenzenkommentar einen umfassenderen Begriff des Martyriums, so wie er hier vorgeschlagen wird.

Eine legitime «politische Theologie» und eine Theologie der Befreiung sollten sich dieser Begriffserweiterung annehmen. Sie hat eine sehr konkrete praktische Bedeutung für ein Christentum und eine Kirche, die ihrer Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt sich bewußt sein wollen.

Leonardo Boff

Martyrium: Versuch einer systematischen Reflexion

Nach allgemeiner Auffassung ist ein Märtyrer derjenige, der als Zeuge der religiösen Wahrheit oder wegen einer bestimmten, von jener religiösen Wahrheit abgeleiteten Praxis einen gewaltsamen Tod erlitt[1]. Eine theologische Reflexion, die ein systematisches Interesse hat, kann nicht darauf verzichten, folgende Frage zu stellen: Warum gibt es Märtyrer? Welches Verständnis des Lebens liegt der Tat ihres Martyriums zugrunde? Die Antwort auf diese einfachen Fragen wird uns in eine systematische Reflexion einführen.

An erster Stelle ist das Martyrium möglich, weil es Menschen gibt, die es vorziehen, das eigene Leben zu opfern, statt ihren Überzeugungen untreu zu werden. Für einen Märtyrer ist nicht alles wertvoll: Es können Situationen entstehen, in denen sein Gewissen von ihm fordert, daß er die Verfolgung auf sich nimmt und sein Leben opfert, um damit Zeugnis von der Wahrheit zu geben.

An zweiter Stelle ist das Martyrium möglich, weil es andere Menschen und Instanzen gibt, die die Verkündigung und Anklage der Märtyrer abweisen. Ihre Antwort besteht in Verfolgung, Folterung und Mord. Diese Tatsache offenbart uns, daß die Geschichte allgemein von einer bedauernswerten Situation gezeichnet ist: Die Wahrheit, die Gerechtigkeit und Gott selbst sind keine transparenten Wirklichkeiten, die sich immer klar und eindeutig zeigen und aufzwingen. Sie prägen nicht ohne weiteres die Beziehungen zwischen den Menschen und den Gesellschaften. Es bestehen in der Geschichte Mechanismen der Herrschaft und der Lüge, die die Leugnung Gottes einschließen. In einer solchen Situation kann man nur als Verfolgter und Märtyrer ohne Verrat und Sünde an Gott, der Wahrheit und der Gerechtigkeit festhalten. Immer gab es Märtyrer in der Geschichte. Jesus von Nazareth steht in dieser Tradition des Märtyrertums. In der Nachfolge Christi gibt es in der Kirche nicht nur Märtyrer, sondern sie *ist* eine Kirche der Märtyrer. Zum wahren Begriff der Kirche gehört das Martyrium[2]. Die Kirche ist nicht nur verpflichtet, einer Lehre treu zu bleiben, sondern vor allem muß sie dem Leben Jesu treu bleiben, der Verfolgung und Martyrium erlitt.

Unsere theoretische Strategie in diesem Aufsatz wird folgender Ordnung folgen: Erstens werden wir über den Urmärtyrer Jesus Christus reden, dann über die Märtyrer für den christlichen Glauben, die in ihrem Martyrium Christus nachfolgten, schließlich über die Märtyrer für das Reich Gottes, wobei wir hier vor allem diejenigen meinen, die zwar nicht ausdrücklich dem christlichen Glauben anhingen, die sich aber für die Sache einsetzten, die die Sache Jesu, die Sache des Reiches ist. Sie wußten ihr Leben für diejenigen Werte zu opfern, die wie die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Liebe zu Gott und zu den Armen die Utopie des Reiches konkretisieren.

I. Jesus Christus, Ursakrament des Martyriums

Der gewaltsame Tod Jesu war die Folge einer Botschaft und einer Lebenspraxis. Dieser Tod kann auf unterschiedliche Weise interpretiert werden: als gerechte Strafe für eine Gotteslästerung und die Verachtung des Gesetzes (so die Pharisäer) als Scheitern einer subversiven und revolutionären Politik (so die Römer) oder als der Preis, der in einem Kontext des Sich-nicht-Bekehrens für die Befreiung und Erlösung der Menschen zu bezahlen war. Die Gemeinden der Urkirche versuchten mit Hilfe von Motiven und bestimmten Gestalten des Alten Testaments die religiöse Bedeutung und den erlösenden Wert des Lebens und des Schicksals Jesu zu verstehen. So verstanden sie ihn als den leidenden Gerechten, als den Diener, der die Lasten anderer auf sich nimmt und sich für sie hingibt, als den verfolgten und getöteten Propheten oder auch als den Märtyrer[3].

Er wird dann auch ausdrücklich im Neuen Testament der «getreue und wahre Märtyrer (= Zeuge)» genannt (Offb 3,14, vgl. 1,5). Das ist er dann auch im doppelten klassischen Sinn des Wortes: Er ist derjenige, der vor einem Gericht ein *mündliches* Zeugnis ablegt (vgl. 1 Tim 6,13), und er ist derjenige, der durch sein *Handeln*, indem er Verfolgung und Tod auf sich nimmt, Zeuge ist (vgl. Offb 1,5). Es scheint, daß die ursprüngliche Version des Markusevangeliums über den Prozeß und die Verurteilung Jesu einem von den hellenistischen und spätjüdischen Märtyrerakten inspirierten Rahmen der *Acta Martyrum* gefolgt ist[4].

Besonders in den späteren christlichen Märtyrerakten wird Jesus als der Prototyp des Märtyrers dargestellt[5]. Die christlichen Märtyrer verstanden sich als Nachfolger des Märtyrers Christus, wie schon Polykarp, der «socius Christi» *(Christoũ koinonòs)* genannt wurde[6].

Dies hier ist nicht der Platz, die ganze Bedeutung des Jesusereignisses unter dem Gesichtspunkt des Martyriums herauszuarbeiten. Einige Hinweise mögen genügen[7]. Die Perspektive des Martyriums zeigt sich in dem Augenblick, in dem die Botschaft und das Leben Jesu anfangen, eine Krise bei verschiedenen Gruppen des Judentums auszulösen, was zu Unverständnis, Verleumdung, Todesdrohungen führt. Jesus hat sich hier nicht ahnungslos und naiv seinem Tod gegenüber verhalten, sondern mutig hat er die Gefahren gesehen und auf sich genommen. In der letzten Zeit seines Lebens versteckte er sich vor der Tempelpolizei, aber zur gleichen Zeit machte er keine Zugeständnisse, damit man aufhörte ihn zu verfolgen. Er bewahrte eine radikale Treue gegenüber seiner Botschaft, seinem Vater und dem Weg, den er gehen wollte. Er bricht den Kontakt mit seinen Gegnern nicht ab, weicht ihnen auch nicht aus. Als die Krise in Galiläa ihren Höhepunkt erreicht, «macht er sich entschieden auf den Weg nach Jerusalem» (Lk 9,51), um sich dort der entscheidenden Schlußauseinandersetzung zu stellen.

Die Berichte über das Gebet in Getsemani und über das Leiden beweisen die Stärke Jesu in einer Situation äußerster Bedrängnis. Die vertrauensvolle Hingabe seines Lebens am Kreuz («Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist», Lk 23, 46) ist der Sieg über die Versuchung der Verzweiflung («Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen», Mk 15,34).

Schon sehr früh in der apostolischen Zeit der Kirche hat man das Bild erarbeitet von Jesus als demjenigen, der geduldig leidet und der hierin ein Beispiel für alle ist, die zu Unrecht leiden, weil sie sich in ihrem Gewissen nach Gott richteten (vgl. 1 Petr 2,19): «Er wurde geschmäht, schmähte aber nicht; er litt, drohte aber nicht, sondern überließ seine Sache dem gerechten Richter» (1 Petr 2,23).

Man darf das Martyrium Jesu nicht falsch verstehen[8]. Man kann nicht behaupten, daß es einfach ohne weiteres, ohne irgendwelche Vermittlungen, Gottes Ratschlägen entspricht. Denn zuallererst, als historische Tatsache, bedeutet dieses Martyrium doch, daß die Botschaft und die Person Jesu von denjenigen verworfen wurden, die sich nicht zum Reich Gottes bekehren wollten. Wenn Jesus in dieser Situation sich selbst und seiner Sendung treu bleiben wollte, mußte er bereit sein, Verfolgung und Martyrium auf sich zu nehmen. Gott wollte ja nicht den Tod seines Sohnes an sich, sondern er wollte seine Treue, die in einem Kontext des Sich-nicht-bekehren-Wollens seiner Feinde einen gewaltsamen Tod zur Folge hatte.

Diese Perspektive ist wichtig, wenn man das Martyrium verstehen will. Denn das Martyrium wird niemals um seiner selbst willen angestrebt, sondern es wird dem Märtyrer von anderen aufgezwungen, falls er nicht bereit ist, von einem bestimmten Verhalten abzuweichen. Sagte Augustinus nicht: «Es ist nicht der Schmerz, sondern der Grund des Martyriums, der jemanden

zum wahren Märtyrer macht»[9]? Der Märtyrer verteidigt nicht sein Leben, sondern er tritt für seine religiöse Überzeugung ein, die Ausdruck seiner Treue Gott und seinem Bruder gegenüber ist. Diese Überzeugung kann man nur verteidigen, indem man bereit ist, zu sterben[10].

In diesem Sinn stellt uns der Märtyrer vor die radikale Frage: Was ist der entscheidende Sinn dieses Lebens, das für etwas geopfert wurde, das größer als das Leben selbst sein soll? Die Auferstehung des Märtyrers Jesus hat unter anderen theologischen Bedeutungen auch diese: Wer das Leben auf diese Weise verliert, wird es in Fülle wiedererlangen. Dem Märtyrer ist die volle Teilhabe an der Wirklichkeit, dort wo sie die Fülle ihres Sinns erreicht, vorbehalten: Er hat teil an der Inthronisierung des unsterblichen Reiches des Lebens.

II. Die Märtyrer für den christlichen Glauben: Nachfolge und Teilhabe

In seiner Verkündigung weist Jesus auf die wichtigsten Aspekte des Martyriums hin: «Ihr werdet um meines Namens willen von allen gehaßt werden», «Ihr werdet um meinetwillen vor Statthalter und Könige geführt», «Ein Jünger steht nicht über seinem Meister» ... (vgl. Mt 10,17–36).

Die Nachfolge Christi bedeutet als höchster Ausdruck des christlichen Glaubens, daß man an seinem Leben teilhaben und eventuell auch sein Schicksal teilen will. Wie das die verschiedenen Märtyrerakten sehr oft belegen, haben die christlichen Märtyrer der ersten Jahrhunderte das sehr gut verstanden[11]. Die Christen waren von einem schrecklichen Dilemma herausgefordert: entweder Gott (Christus) oder Caesar[12]. Als Märtyrer, d. h. Zeugen der Auferstehung (vgl. Apg 1,21; 2,32; 3,15; 13,31; 22,15; 26,16; 1 Kor 9,1), bezeugten sie wie die Apostel Jesus als den einzigen Herrn und Gott. Dadurch aber machten sie sich des Vergehens der Majestätsbeleidigung schuldig *(asébeia)*, indem sie die Göttlichkeit des Kaisers leugneten. Auch verwarfen sie konsequenterweise die römischen Gottheiten *(atheótes)*. Auf diese Weise wurde der christliche Glaube zu einer politisch subversiven Wirklichkeit, weil er ja die politisch-religiösen Grundlagen des Reiches mit seinem Herrschaftsapparat und die politisch-religiöse Legitimation seiner Führer angriff[13].

Es gibt also die Märtyrer, die ein öffentliches Bekenntnis eines Glaubens ablegen, der den Mächten dieser Welt, die sich selbst als letzte Wirklichkeit darstellen, ihre Absolutheit und ihre Göttlichkeit nimmt. Seit der Zeit der Vergöttlichung der römischen Kaiser bis zur Demaskierung der modernen faschistischen Tyrannei ist die Geschichte voll von solchen Märtyrern.

Es gibt auch die anderen Märtyrer, die wegen ihrer christlichen Lebenspraxis, welche in der Nachfolge Christi stand, starben. Früher war das meistens eine solche Lebenspraxis, welche von ihrem Wesen her, *in recto*, religiös war, aber politische Folgen hatte; heute aber gibt es mehr und mehr Christen, besonders in der Dritten Welt, die wegen einer Lebenspraxis getötet werden, die *in recto* politischer Natur ist, deren Quelle aber der Glaube und das Evangelium sind. Es gibt nicht wenige Christen, Kardinäle, Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien, die sich wegen des Evangeliums vorrangig für die Armen, für ihre Befreiung und für die Verteidigung ihrer Rechte entschieden haben. Im Namen dieser Option klagen sie die gesellschaftlichen Formen der Entmenschlichung und der Herrschaft an. Die Folge kann durchaus sein, daß sie verfolgt, entführt, gefoltert und ermordet werden. Dann sind auch sie Märtyrer im strengen Sinn des Wortes[14].

Denn auch in diesem Fall ist der Haß auf den Glauben, *Odium fidei*, gegeben, der klassischerweise als die Voraussetzung des Martyriums betrachtet wird. Zwar haßt man nicht einfach den abstrakten Glauben, sondern man haßt jenen Typ des Glaubens, der befreiende Praxis ist, weil er von der Leidenschaft Gott gegenüber und dem Armen gegenüber, der von Gott geliebt wird, geprägt ist. Normalerweise haßt man nicht die Christen, weil sie sich Christ nennen, sondern sie werden gehaßt und verfolgt, weil sie sich in einem Prozeß der Befreiung engagieren und weil sie bekennen, daß jenes Engagement aus einem Leben nach dem Evangelium und aus dem Gebet geboren ist. Diesem Zusammenhang zwischen Glauben und Engagement wird widersprochen, und das Leben jener Christen wird dem Martyrium geopfert.

Schon Thomas von Aquin sagte auf theologisch treffende Weise, als er die Frage behandelte, ob das Sterben für den Staat *(res publica)* Martyrium sein könne: «Das Gut des Menschen kann das Gut Gottes werden, wenn es auf Gott bezogen wird. Deshalb kann jedes menschliche

Gut, wenn es auf Gott bezogen wird, Grund des Martyriums sein.»[15] Aber genau das ist der Fall bei sehr vielen Christen, die sich für die Befreiung ihrer Brüder einsetzen. Sie beziehen ihre Befreiungspraxis auf Gott und auf die Nachfolge Jesu. Sie sind nicht weniger Märtyrer als diejenigen, die mit Stolz und ohne Angst vor den römischen Gerichten das Bekenntnis ablegten: *christianus sum*, ich bin Christ, und mit Freude bereit waren zu sterben.

III. Die Märtyrer für das Reich Gottes: die Politik Gottes

Es gibt nicht nur einen ausdrücklichen christlichen Glauben oder eine Lebenspraxis, die in diesem Glauben ihre Quelle hat, für die das Leben hergegeben wird. Viele setzen ihre Existenz auf's Spiel und geben ihr Leben hin, um gesellschaftliche Prozesse der Veränderung zu gestalten, die mehr Gerechtigkeit für alle und die Beteiligung aller am öffentlichen Leben und am allgemeinen Wohlstand bringen sollen[16]. Siegreiche Revolutionen wie die Kubas und Nikaraguas feiern ihre Helden und Märtyrer, die in der Verteidigung der Kleinen und Erniedrigten oder in einem schweren Prozeß der Befreiung gefallen sind. Diese Helden und Märtyrer sind wichtige Vorbilder zur Stärkung des revolutionären Geistes und zur Mitarbeit am Aufbau einer neuen Gesellschaft. Sie zögerten nicht, einen sehr schweren Weg zu gehen. Unabhängig von jeder religiösen Deutung besitzt ihr Leben Würde und Sinn.

Zweifelsohne kann man hier die Frage stellen, welchen theologischen Wert dieses politische Martyrium hat. Darf man hier überhaupt von Märtyrern reden? Wir meinen, daß sie im vollen theologischen Sinn nicht nur euphemistisch «Märtyrer» genannt werden, sondern in der wahren Bedeutung des Wortes auch Märtyrer sind.

Zu Recht stellte hier Origenes folgende Überlegung an: «Wer, sei es durch Worte, sei es durch Taten, Zeugnis für die Wahrheit ablegt, hat Recht darauf, Märtyrer genannt zu werden. Unter den Brüdern aber setzte sich aus Zuneigung zu denjenigen, die bis zum Tod kämpften, die Gewohnheit durch, diejenigen Märtyrer zu nennen, die durch ihr Blutvergießen für das Geheimnis des Erbarmens Zeugnis abgelegt haben.»[17] In dieser Aussage wird eine deutliche Unterscheidung gemacht zwischen dem, was für das Martyrium wesentlich und jedem Martyrium gemeinsam ist (das Zeugnis für die Wahrheit), und der Verdichtung, die der Begriff auf der Basis einer Übereinstimmung unter den Christen erfährt (das Blutzeugnis für die christliche Wahrheit).

Thomas von Aquin antwortete auf den Einwand, «nur der Glaube an Christus gibt denjenigen, die leiden, den Ruhm des Martyriums»: «Christ ist derjenige, der von Christus ist. Von Christus ist jemand nicht nur, wenn er den Glauben an Christus hat, sondern auch, wenn er im Geist Christi Werke der Tugend vollbringt.»[18] Die Zugehörigkeit zu Christus entsteht also nicht nur dadurch, daß man seinem Gewissen folgt, das in einem Akt ausdrücklichen Glaubens seine Orientierung findet, sondern ein bestimmtes Handeln steht auch dadurch in einer ontologischen Zugehörigkeit zu Christus, wenn es von dem Geist bestimmt ist, von dem auch das Handeln Christi durchdrungen war.

Das Leben Christi war eine Pro-Existenz: Hingabe *für* die anderen, Dienst an den anderen, bedingungslose Treue der Wahrheit und Gott gegenüber. Oben beriefen wir uns auf Thomas, als wir sagten, daß jedes menschliche Gut, wenn es nur auf Gott bezogen wird, Grund des Martyriums sein kann. Wir müssen aber die volle Bedeutung dessen, was diese Beziehung beinhaltet, verstehen. Denn sie entsteht nicht einfach dadurch, daß man sich etwa sagt, jetzt beziehe ich mich auf Gott, sondern das tugendhafte Handeln selbst muß durch seine ontologische Struktur auf das Prinzip aller Tugend, das Gott ist, verweisen, nur so kann objektiv alles auf Gott bezogen sein. Nur dann trügt die eigene Überzeugung, alles auf Gott bezogen zu haben, nicht.

Die Theologie verfügt über Kategorien, um die Gegenwart Gottes, auch dort, wo sie nicht ausdrücklich *als solche* erscheint, zu erkennen. In diesem Fall ist nicht ausdrücklich von der Kirche die Rede, sondern vom Reich Gottes und vom Geheimnis der Erlösung. Das Reich und das Mysterium der Erlösung sind theologische Wirklichkeiten, die sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft zwar nicht mit der Kirche oder der Gesellschaft identisch sind, aber in ihnen auf reale und objektive Weise wirken und sich verwirklichen. Gott selbst durchdringt so die Geschichte und verwirklicht in ihr sein Werk. Der wahre Name dieses Gottes in diesem seinem Werk ist Gerechtigkeit, Liebe, Friede in ihrer absolutesten Form. Die wahre Treue diesem Gott gegenüber, die schließlich für unsere Erlö-

sung entscheidend sein wird, ist also die Treue gegenüber der Wahrheit, der Gerechtigkeit und dem, was nötig ist, den Frieden herzustellen.

Deshalb sind all diejenigen, die für die Wahrheit, Gerechtigkeit und den Frieden ihr Blut vergossen haben, unabhängig von den ideologischen Vorzeichen, unter denen das geschah, wahre Märtyrer im vollen Sinn des Wortes, die Werke der Tugend im Geiste Christi vollbracht haben. Sie sind zwar keine Märtyrer für den christlichen Glauben, sie sind auch keine Helden, die die Kirche für sich in Anspruch nehmen kann; aber sie sind Märtyrer für das Reich Gottes, Märtyrer für jene Sache, die auch die Sache des Sohnes Gottes war, als er unter uns weilte. In der Geschichte der Menschheit tragen sie zu der Verwirklichung der Politik Gottes bei.

Diese radikale, ontologische Perspektive erlaubt es uns – ohne daß wir hier auf dieses Thema so eingehen könnten, wie es das verdienen würde –, das Los all derjenigen, die das Schicksal, das Jesus erlitt, teilen, als Martyrium zu interpretieren. Die Armen, die unterdrückten Rassen, die Schwarzen und die Indios, die Proletarier...: alle haben am schmerzlichen Leiden Jesu teil. Durch die Unterdrückung, die sie erfahren, kommen sie vor der Zeit um, und auch ihre Kinder sterben vor Unterernährung und Elend.

Diese schwere Last des ihnen angetanen Unrechts, ihre ungetrösteten Leiden und Tränen, sind vor Gott nicht sinnlos und auch nicht ohne Frucht. Die Theologie des leidenden Knechtes Gottes und des geopferten Messias, der der Befreier seines gesamten Volkes sein wird, erlaubt es uns, in dem Widerspruch dieses Leidens eine göttliche und erlösende Bedeutung zu entdecken[19]. Vielleicht geht das Erbarmen Gottes mit den Menschen und ihrer Erde auf die Fürbitte des Leidens dieser vielen Unbekannten in der Geschichte der Menschheit zurück.

IV. Der sakramentale Wert des Martyriums

Auf einmalige, unvergleichliche Weise ist das Martyrium ein Zeichen, Sakrament. Denn erstens besitzt das Martyrium einen hohen anthropologischen Wert. Denn das menschliche Leben bekommt seine Würde nicht dadurch, daß der Mensch sich auf sich selbst *kon-zentriert*, sondern dadurch, daß dieses Leben sich als *Pro-Existenz* für andere und Gott gegenüber *ex-zentriert*. Der Märtyrer fügt sich radikal in die Dynamik des Lebens, die Pro-Existenz ist, ein: Mit dem Opfer des eigenen Lebens gibt er sich voll dem anderen hin. Diese Tat der Aufgabe des eigenen Lebens hat zwingenderweise mit der Frage nach dem absoluten Wert zu tun. Denn normalerweise betrachtet man das Leben als den höchsten Wert. Wenn man aber als Märtyrer dieses Leben hingibt, verweist man auf etwas, was man für noch wertvoller als dieses Leben hält. Mit anderen Worten: Man bezeugt, daß das Leben auf etwas Höheres und Würdigeres ausgerichtet ist.

Ist das der andere oder ist das die Gesellschaft? Der christliche Glaube redet hier von Gott. Der andere und die Gesellschaft, für die jemand sich opfert, sind an sich nur eine Erweiterung und Fortsetzung des eigenen Lebensbereiches, daher reichen sie an sich nicht, um den höchsten Wert des Lebens voll zu verkörpern. Der andere und die Gesellschaft sind aber hierin Sakramente Gottes: Gott ist der wahre Name des höchsten Wertes des Lebens und der Geschichte. Das Martyrium verweist hier auf den relativen Wert, den alles andere, auch das eigene Leben, hat. Relativ ist alles andere in einem doppelten Sinn: alles bezieht sich auf ein höheres Gut, und dieses Gut kann der Grund sein, weshalb alles andere geopfert werden kann und unter bestimmten Umständen geopfert werden muß, und im Vergleich zu jenem höchsten Gut ist alles sekundär oder gar drittrangig, d. h. alles andere ist relativ. Der Märtyrer weist (in diesem Sinn ist er also Zeichen, Sakrament) auf jenen Bereich hin, für den der Gebrauch einer Sprache, die vom Absoluten redet, sinnvoll wird.

Durch seine mutige Tat wird der Märtyrer zum Sakrament der Wahrheit. Dadurch stellt er die anderen vor Fragen, wie das der heilige Justin, Tertullian und der Verfasser der Schrift *De Laude Martyrum* bezeugen: «Es gibt hier etwas, was untersucht werden muß, einen Mut, der gründlich zu erforschen ist. Man muß einen Glauben beachten, für den jemand leidet und bereit ist zu sterben.»[20] Nicht umsonst wird gesagt, daß das Blut der Märtyrer der Same neuer Christen ist[21].

Schließlich ist der Märtyrer auch für die Kirche ein Sakrament, das Wahrheit entstehen läßt. Die Kirche hat ihre Märtyrer, und sie sind ein Ruhm für die Kirche. Immer wenn ein Christ sich in der Nachfolge Christi so konsequent engagiert, daß er das Martyrium erleidet, wird die Glaubwürdigkeit der Kirche dadurch verstärkt. Mehr noch: Er trägt zum Wesen der Kirche bei in dem Sinn, daß eine Kirche in dem Maße Kirche Jesu

Christi ist, in dem sie bereit ist, so zu leben, daß sie es für eine normale Begebenheit hält, am Schicksal des Märtyrers Jesus teilzuhaben. Das Martyrium des Märtyrers erzeugt die Wahrheit der Kirche und bringt die Heiligkeit, die Gott ihr mitgeteilt hat, zum Ausdruck. Wegen ihrer Heiligen ist die Kirche heilig.

Diese wenigen Überlegungen haben uns besser verstehen lassen, was das Martyrium aus der Perspektive der systematischen Theologie bedeutet. Märtyrer ist jeder, der wegen Gott oder wegen Christus oder wegen einer Lebenspraxis, die die Konsequenz seines Glaubens an Gott und an Christus ist, oder schließlich wegen dessen, was der wahre Inhalt des Gotteswortes und der Verkündigung Christi ist, wegen der Wahrheit und der Gerechtigkeit, einen gewaltsamen Tod erlitt. Natürlich ist eine bestimmte Vorsicht, sind bestimmte Vermittlungen notwendig, damit die Feststellung dessen, was Wahrheit und Gerechtigkeit ist, gegen die Mechanismen der Ideologie (Illusion), des Fanatismus (ausschweifende Subjektivität) und des Götzendienstes (falsche Definition dessen, was Gott ist) gefeit sei. Gerechtigkeit und Wahrheit sind hier die unabdingbare Minimalvoraussetzung dafür, daß jemand, der einen gewaltsamen Tod erleidet, Märtyrer genannt werden kann. Wahrheit und Gerechtigkeit – es handelt sich hier um den wahren Namen Gottes! – kommen trotz allem auf unserer Welt nicht so selten vor, als daß sie nicht identifiziert werden könnten. Die Existenz der Märtyrer beweist, daß das menschliche Gewissen sie in der menschlichen Geschichte erkennt.

[1] Man konsultiere die folgenden Studien über das Martyrium, die als klassisch betrachtet werden: *von katholischer Seite:* H. Delehaye, Martyr et confesseur: Analecta Bollandiana 39 (1921) 20–49; E. Hocedez, Le concept de martyr: Nouvelle Revue Théologique 55 (1928) 81–99, 198–208; *von protestantischer Seite:* F. Kattenbusch, Der Märtyrertitel: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 4 (1903) 111–127; K. Holl, Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer: Neue Jahrbücher 35 (1916) 235–259; R. Reitzenstein, Der Titel Märtyrer: Hermes 52 (1917) 442–452.

[2] Vgl. E. Peterson, Zeuge der Wahrheit: E. Peterson, Theologische Traktate (München 1951) 167–224, hier 175; E. Peterson, Martirio e martire: Enciclopedia Cattolica VIII (Rom 1952) 233–236.

[3] Vgl. M.-L. Gubler, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu (Göttingen 1977), bes. 10–94; 203–205.

[4] Vgl. D. Dormeyer, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell (Münster 1974), bes. 43–50; 238–261.

[5] Vgl. C. Montdesert/J. Comby (Hg.), Les chrétiens de Vienne et de Lyon à leurs frères d'Asie ... Lettre sur les martyrs de 177 (Lyon 1976) c.2, n.3; andere Belege bei E. Hocedez, Concept aaO. (s. Anm. 1) 200–201.

[6] Martyrium Sancti Polycarpi VI, vgl. XIV,2.

[7] Vgl. L. Boff, Jesucristo y la liberación del hombre (Madrid 1981) 316–363; H. Cousin, Le prophète assassiné (Paris 1976) 221–230.

[8] J. Sobrino, Cristología desde América Latina (Mexico 1976) 79–185.

[9] Augustinus, In Ps. 34 Sermo 2,13: PL 36,340.

[10] Vgl. D.R. Bueno (Ed.), Actas de los mártires (Biblioteca de los Autores Cristianos 75, Madrid 1951) 1149.

[11] Vgl. Delehaye, Martyr aaO. (s. Anm. 1) 46–47; Hocedez, Concept aaO. (s. Anm. 1) 200–203.

[12] Vgl. B. Reicke, The Inauguration of Catholic Martyrdom according to St. John the Divine: Augustinus 20 (1980) 275–283, bes. 283.

[13] Vgl. I. Lesbeaupin, A bem-aventurança da perseguição (Petrópolis) 13–18.

[14] Vgl. Thomas von Aquin, In Ep. ad Rom. c.8 1.7: «Patitur etiam propter Christum non solum qui patitur propter fidem Christi, sed etiam qui patitur pro quocumque iustitiae opere pro amore Christi»: «Auch Christi wegen leidet nicht nur derjenige, der wegen des Glaubens an Christus leidet, sondern auch derjenige, der aus Liebe zu Christus für irgendein Werk der Gerechtigkeit leidet.»

[15] Thomas von Aquin, Summa Theologiae IIa IIae q.124 ad 3.

[16] Vgl. Instituto Histórico Centroamericano, Nuevos mártires de América Latina (Petrópolis 1982); W. Bartz, Heroische Heiligkeit und Martyrium außerhalb der Kirche: Einsicht und Glaube (Festschrift G. Söhngen, Freiburg 1962) 321–331.

[17] Origenes, In Joan. II: PG 14,176.

[18] Thomas von Aquin, Summa Theologiae IIa IIae q. 124 a.5.

[19] C. Mesters, O destino do povo que sofre (Petrópolis 1981).

[20] Justinus der Märtyrer, Apologia II,12: Tertullian, Ad Scapulam 5; Anon., De Laude Martyrum 5.

[21] Tertullian, Apologia 50: «Plures efficimus quoties metimur a vobis, semen est sanguis christianorum»: «Wir werden mehr, so oft wir von euch gemäht werden, Saat ist das Blut der Christen.»

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

LEONARDO BOFF

1938 in Concórdia, Brasilien, geboren. Professor für dogmatische und systematische Theologie am Philosophisch-Theologischen Institut von Petrópolis/Rio de Janeiro. Veröffentlichungen zum Problemkreis der Theologie der Befreiung, u.a.: Jesus Cristo Libertador (Petrópolis ^{5}1973); A nossa ressureição na morte (Petrópolis ^{3}1976); A graça libertadora no mundo (Petrópolis ^{3}1976); Eclesiogênese. As comunidades eclesiais de base re-inventam a Igreja (Petrópolis 1977); deutsche Ausgabe: Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Mainz 1978); A fé na periferia do mundo (Petrópolis ^{2}1978); O rosto materno de Deus (Petrópolis 1979); Teologia de cativeiro e da libertação (Petrópolis 1980); Igreja: carisma e poder (Petrópolis 1981); S. Francisco de Assis: ternura e vigor (Petrópolis 1982). Anschrift: Editôra VOZES Limitada, Rua Frei Luis, 100, Caixa Postal 90023, 25.600 Petrópolis RJ, Brasilien.

Jon Sobrino

Profil einer politischen Heiligkeit

I. Beziehung zwischen Heiligkeit und Politik

Der Ausdruck *politische Heiligkeit*[1] mag heute noch als verwirrender Begriff erscheinen, weil er zwei Wirklichkeiten miteinander in Beziehung setzt, von denen normalerweise angenommen wird, sie seien de facto und de iure getrennt; und es ist ein ambivalenter Ausdruck, solange man nicht genau bestimmt, was man unter beidem versteht. In einem sehr allgemeinen, aber für die vorliegende Arbeit ausreichenden Sinn verstehen wir unter Heiligkeit eine bemerkenswerte Verwirklichung des Glaubens, der Hoffnung und vor allem der Liebe und der Tugenden, die die Nachfolge Jesu hervorbringt. Unter Politik verstehen wir jene auf eine strukturelle Veränderung der Gesellschaft zum Reich Gottes hin ausgerichtete Praxis, in der den armen und unterdrückten Mehrheiten Gerechtigkeit widerfährt und in der diese Leben und geschichtliche Erlösung finden.

Beide Begriffe miteinander zu verbinden bedeutet etwas in doppelter Hinsicht Neues. Das Neue besteht erstens darin, daß ein neuer Bereich für Heiligkeit als möglich und notwendig aufgezeigt wird. Die ganze Geschichte der Kirche hindurch hat man vorausgesetzt, daß dieser Bereich die persönliche Askese, Kontemplation und die Übung der Nächstenliebe in ihrer karitativen oder erzieherisch-fördernden Form sei. Aufgrund des neuen Bewußtseins hinsichtlich der Armut und der Unterdrückung der Mehrheiten und aufgrund der Befreiungsprozesse, die in der Dritten Welt (mit ihren Entsprechungen in der Ersten Welt im Widerstand gegen die Diktaturen, in Demokratisierungsbestrebungen usw.) in Gang gekommen sind, erscheint heute der Bereich des Politischen den Christen als ein Bereich für Heiligkeit, der andere mögliche Bereiche nicht ausschließt, sich jedoch als eine Möglichkeit und den Zeichen der Zeit entsprechend geschichtlich als eine Notwendigkeit darstellt.

Der zweite Aspekt des Neuen, der jüngeren Datums ist und aus der Erfahrung des politischen Engagements der Christen hervorgegangen ist, besteht darin, daß es nicht mehr nur darum geht, Glauben und Politik, Christentum und Politik miteinander in Beziehung zu bringen und ihre theoretische Vereinbarkeit und die Notwendigkeit des politischen Engagements vom Glauben her zu analysieren, sondern *Heiligkeit* und Politik miteinander zu verbinden. Dies beruht, so glauben wir, auf einer doppelten Feststellung: a) Um ein christliches politisches Leben führen zu können, genügt nicht die theoretische Einsicht in ihre Möglichkeit und Legitimität, sondern es bedarf einer beachtlichen Verwirklichung spezifisch christlicher Werte; b) eine heilige Praxis politischen Handelns ist notwendig, um dessen negative Begleiterscheinungen zu vermeiden und auch um seine geschichtliche Wirksamkeit zu steigern.

Die Politik bietet darum heute eine Materialität für die Heiligkeit, und die Heiligkeit ermöglicht ein politisches Handeln, das zu größerer Menschlichkeit beiträgt, sowohl in bezug auf denjenigen, der es praktiziert, als auch in bezug auf das politische Vorhaben, zu dem der Anstoß gegeben wird. Dies wollen wir im folgenden zeigen und dabei von der bestehenden Wirklichkeit dieser Art von Heiligkeit und nicht nur von einer rein begrifflichen Analyse ausgehen.

II. Eine Heiligkeit, die Politik verlangt

«Ein wirklich tiefer Glaube führt zu politischem Engagement und muß in einem Land wie dem unseren, in dem die soziale Ungerechtigkeit herrscht, Konflikte erzeugen» (Erzbischof Romero am 15.2.1980)[2].

1. Die Entfaltung christlicher Heiligkeit setzt immer voraus, daß sie eine Antwort auf den Willen Gottes ist. Dieser Wille kann in bezug auf konkrete Personen unterschiedlich sein, aber er muß im wesentlichen das einschließen, was der klare Wille Gottes zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte ist. Wie Medellín und Puebla deutlich machen, besteht dieser vorrangige Wille Gottes heute darin, daß die armen Mehrheiten Leben haben, daß sie «Häuser bauen und selbst darin wohnen, ... Reben pflanzen und selbst ihre Früchte genießen» (Jes 65, 21); negativ ausgedrückt besteht er darin, daß Elend und Unterdrückung von Millionen von Menschen, die ständige Mißachtung ihrer Würde, die entsetzliche Verletzung ihrer Rechte, die Massaker,

der Massenexodus, Verhaftungen, Folter und Morde aufhören. Die Antwort auf diesen vordringlichen Willen Gottes ist eine besondere Art der Liebe zu den Menschen, die andere Formen der Liebe nicht überflüssig macht, sich jedoch nicht auf diese Formen reduzieren läßt: die Menschen zu lieben, denen das Leben am meisten vorenthalten wird, und darauf hinzuarbeiten, daß sie es bekommen; mit den Worten von Erzbischof Romero: «ein Minimum zu verteidigen, das die größte Gabe Gottes ist: das Leben». Diese Liebe, die eine Antwort auf den Willen Gottes und zugleich auf das ungeheure Leid der heutigen Menschheit ist, bezeichnen wir als politische Liebe.

Diese politische Liebe besitzt einige spezifische Merkmale, die sie von anderen Formen der Liebe unterscheiden. Erstens bedeutet sie eine *metánoia*, um in den sichtbaren Äußerungen des Todes und seiner strukturellen Ursachen, die sich verbergen und sich zu verbergen suchen, die Wahrheit der Welt so zu sehen, wie sie ist, um in diesem allgemeinen Tod die wichtigste Tatsache und das schwerwiegendste Problem der Menschheit zu sehen, das, was den Sinn der Geschichte und des Menschen am schärfsten in Frage stellt, und um die Wahrheit der Dinge nicht durch Ungerechtigkeit zu unterdrücken (Röm 1,18). Sie bedeutet die *Barmherzigkeit*, die sich vom Leid der unterdrückten Mehrheiten betreffen läßt, das nicht schweigt und nicht zum Schweigen zu bringen ist, das «misereor super turbam» Jesu. Sie bedeutet das Bewußtsein der *Verantwortung* angesichts der Frage: «Was hast du mit deinem Bruder gemacht?» (Gen 4, 9f.) und der Mitverantwortung für sein Schicksal, einer Mitverantwortung, in der der Mensch im übrigen allein dadurch menschlich werden kann, daß er seine Würde durch die Anteilnahme am Leid der Menschheit wiedergewinnt.

Die politische Liebe will *wirksam* sein. Sie muß dem Tod, der mit der Wurzel ausgerottet werden soll, und dem Leben der Armen, das eingepflanzt werden soll, angemessen sein. Um zu begreifen, worum es bei der erstrebten Wirksamkeit geht, muß man in erster Linie auf den Empfänger dieser Liebe achten. Dies sind die als Kollektiv, als gesellschaftliche Gruppe oder Klasse betrachteten Armen; auf jeden Fall ist es nicht das arme Individuum, sondern die *pólis*, die Welt der Armen. Außerdem sind es die materiell Armen; was beseitigt werden muß, ist also nicht nur die innere Würdelosigkeit, unter der sie zu leiden haben, sondern auch die materielle Armut. Weiterhin sind es diejenigen, die wegen der und im Gegensatz zu den Mächtigen Arme sind; sie sind in dialektischem Sinn arm und durch ihre bloße Existenz Ursache von Konflikten[3].

Die politische Liebe, die die Situation *dieser* Armen verändern will, braucht ihre spezifischen Mechanismen, die sich von denen anderer Formen der Liebe unterscheiden; sie muß nach struktureller Wirksamkeit streben. Deshalb muß sie die Unterdrückung anprangern und deren strukturelle Ursachen entlarven, sich zum Anwalt ihrer Grund- und Menschenrechte, ihrer gesellschaftlichen und politischen Rechte machen und die «dringenden und mutigen» strukturellen Veränderungen fördern, wie Paul VI. sagte.

Sie muß im übrigen in den Armen nicht nur die Empfänger einer politischen Wohltätigkeit sehen, sondern auch – und vor allem heute im Hinblick auf die Situation vieler Länder der Dritten Welt – die aktiven Kräfte, die ihr eigenes Schicksal als Volk in die Hand nehmen, die um ihre Befreiung kämpfen, die größte Last dieses Kampfes tragen und diesen objektiv auf die Schaffung einer neuen Gesellschaft hinlenken. Aus diesem Grund muß die politische Liebe auch zu einer Beteiligung – deren Formen sehr unterschiedlich sein können – am Kampf der Armen auf der ideologischen und gesellschaftlichen Ebene, aber auch auf der politischen und – in wirklichen Grenzfällen – auf der militärischen Ebene führen[4].

2. Diese politische Liebe ist der Hauptinhalt der politischen Heiligkeit. Darüber hinaus bietet die Praxis der politischen Liebe aber auch strukturelle Möglichkeiten für besondere Tugenden, die auf anderen Wegen schwieriger zu erreichen sind. Sie fördert eine spezifische Askese, die auf die grundlegende christliche Ethik verweist: die *kénosis* und das erniedrigende Sich-Einlassen auf die Welt der Armut und der Armen als Selbstentäußerung; die Askese, die für öffentliche Kritik und Entlarvung erforderlich ist und nötig ist, um geschichtliche Geduld zu bewahren und an der Solidarität mit den Armen festzuhalten. Sie fördert das Wachstum eines reifen Glaubens und reifer Hoffnungen, die in dem Maße, wie sie lebendig bleiben und wachsen, auch zu ihrer eigenen Versuchung beitragen. Sie fördert die christliche (pastorale, liturgische, theologische, spirituelle) Kreativität, die aus dem Unten der Geschichte hervorgeht.

Vor allem fördert sie gleichsam ex opere operato die Verfolgung. Die Prophezeiung Jesu geht in diesem Punkt in unerbittlicher Weise in Erfüllung. Im Unterschied zu anderen Formen der Liebe entfesselt die politische Liebe das spezifische Leid der Verfolgung durch alle Mächte dieser Welt. Angegriffen, verleumdet, bedroht, ausgewiesen, verhaftet, gefoltert und getötet werden nicht irgendwelche Christen, sondern die politischen Christen.

Diese Verfolgung bestätigt, daß eine wesentliche Liebe dagewesen ist; in ihr zu bleiben bedeutet eine bemerkenswerte Übung christlicher Tapferkeit und ein beachtliches Glaubenszeugnis. Wenn die Verfolgung zum Opfer des eigenen Lebens führt, wenn in dieser Opfergabe die Liebe zu den armen Mehrheiten gegenwärtig ist, die den ganzen Prozeß der politischen Liebe in Gang gesetzt hat, dann wird das Opfer des Lebens zum Martyrium. Damit wird die größte Liebe zu den Armen bezeugt und auch objektiv für den Gott des Lebens Zeugnis abgelegt. Der Tod geschieht um der Gerechtigkeit willen, in expliziter oder in anonymer Weise jedoch um der Gerechtigkeit Gottes willen. Daher muß man von Martyrium sprechen. Es ist sicher eine Sache, zu behaupten, daß alle ohne jede Ausnahme, die aus politischen Gründen gefallen oder ermordet worden sind, in allen Punkten des christlichen Lebens vollkommen gewesen seien; eine andere Sache wäre es jedoch, wenn man denen, die ihr Leben hergeben, die tiefe, größere Liebe absprechen wollte. So sagte Erzbischof Romero im Hinblick auf einen ermordeten Priester: «Für mich sind sie wirklich Märtyrer im landläufigen Sinn. Sie sind Menschen, die gerade diese Integration in die Armut gepredigt haben. Sie sind wirkliche Menschen, die bis an die gefährlichsten Grenzen gegangen sind, wo man mit dem Finger auf jemanden zeigen kann und sie am Ende tötet, so wie man Christus getötet hat» (23.9.1979)[5].

Die Häufigkeit eines solchen Todes ist letzten Endes eine Tatsache, die nicht nur erlaubt, *a priori* von der Möglichkeit einer politischen Heiligkeit zu sprechen, sondern die dazu zwingt, *a posteriori* von ihr zu sprechen.

Wenn so viel vergossenes Blut von Bischöfen, Priestern, Ordensfrauen, Katecheten, mit der Wortverkündigung Beauftragten und auch von Christen, die Bauern, Arbeiter, Gewerkschaftler und Kämpfer sind, nicht davon überzeugen könnte, daß der politische Bereich ein geeignetes Feld für die Heiligkeit darstellt, mehr noch, daß in der heutigen Zeit die Heiligkeit normalerweise über das Politische führt, dann wäre kein einziger theologischer Diskurs in der Lage, diese Überzeugung zu vermitteln[6]. Wer sich jedoch nicht einmal angesichts einiger ganz offensichtlicher Fälle davon überzeugen ließe, der könnte auch den Tod Jesu nicht als den Tod des Gerechten deuten, sondern dem bliebe nichts anderes übrig, als ihn als den Tod eines Gotteslästerers und Aufrührers zu interpretieren, so wie es die Machthaber seiner Zeit versuchten.

3. Diese politische Heiligkeit legt heute strukturell von der Heiligkeit Gottes im Hinblick auf deren inkarnatorisches Prinzip Zeugnis ab. Gott ist das heilige Mysterium und als Mysterium derjenige, der immer jenseits des Menschen und jenseits der Geschichte steht; von daher ist man zu der Definition des Wesens der Heiligkeit als Trennung und Entfernung vom Profanen gekommen. Von Jesus her bedarf dies jedoch der Korrektur.

Der Gott, der heiliges Geheimnis ist, hat sich dem Menschen genähert; er hat die Symmetrie zwischen den Möglichkeiten, Erlösung oder Verdammung zu sein, zerbrochen. Und dieses Sich-Nähern ist in zweifacher Weise skandalös: Es ist ein *Sich-Nähern* des Mysteriums Gottes und ein *parteiliches* Sich-Nähern gegenüber den Armen und Unterdrückten. Weil er sie liebt (Puebla Nr. 1142), hat Gott ihre Verteidigung übernommen, kämpft er gegen die Götzenbilder des Todes und gibt sich deutlich als der Gott der Gerechtigkeit zu erkennen, der wirklich das Leben der Armen will. Darin besteht seit Jesus die neue, skandalöse Heiligkeit Gottes: daß er sich erlösend den Armen nähert und schließlich am Kreuz Jesu das gleiche Schicksal erleidet wie sie.

Dasselbe sagt letzten Endes heute noch deutlicher der *politische* Heilige. Dieser will nicht mehr als die Tat Gottes wiederholen, die darin besteht, sich den armen Mehrheiten befreiend zu nähern und das Schicksal, das aus dieser Nähe folgt, anzunehmen. Aus diesem letzteren theo-logischen Grund ist die politische Heiligkeit eine Möglichkeit und geschichtlich eine Notwendigkeit. Es gibt heute keinen anderen Weg, um der Welt zu sagen, daß Gott die armen Mehrheiten wirklich liebt.

III. Eine Politik, die Heiligkeit verlangt

«Ich glaube, meine Brüder und Schwestern, daß die Heiligen die anspruchsvollsten Men-

schen gewesen sind. Und diesen Anspruch habe ich für euch und für mich: daß wir groß seien, in anspruchsvoller Weise groß, denn wir sind Ebenbilder Gottes und können uns nicht mit mittelmäßiger Größe zufriedengeben» (Erzbischof Romero am 23.9.1979).

1. Der Bereich des Politischen ist für die Heiligkeit notwendig; aber er bleibt ein geschaffener Bereich, und damit ist er ein beschränkter Bereich, der seine besondere Versuchung besitzt und zu einer ihm eigenen Sündhaftigkeit neigt, denn er umfaßt vor allem den Umgang mit der Macht.

Es gibt geschichtliche – und nicht notwendig ethische – Beschränkungen bei dem Bemühen, in einem gerechten politischen Entwurf für die Armen die Gleichzeitigkeit von Revolution und Versöhnung, Gerechtigkeit und Freiheit, neuen Strukturen und neuen Menschen, messianischem Ideal und der dieses abschwächenden Realität zu wahren. Außerdem gibt es, nun schon auf der ethischen Ebene, die eigene Begehrlichkeit, die in demjenigen wirksam ist, der das politische Handeln vollzieht, und sei es mit der gerade beschriebenen Intention. Aufgrund seines Wesens kann das politische Handeln in größerem oder geringerem Maße dazu verführen, an die Stelle der Befreiung der Armen den Sieg dessen zu setzen, was zur eigenen persönlichen Sache oder zur Sache einer Gruppe geworden ist, an die Stelle des Leids der Armen die aus der Politik erwachsende Leidenschaft, an die Stelle des Dienens das Dominieren, an die Stelle der Wahrheit die Propaganda, an die Stelle der Bescheidenheit die Anmaßung, an die Stelle des Geschenkhaften die ethische Überlegenheit. Es besteht die Gefahr, einen der Bereiche der Wirklichkeit, in dem sich der Kampf um Befreiung am stärksten entwickelt, zu verabsolutieren, nämlich den sozialen, politischen oder militärischen, und dafür andere wichtige Bereiche der Wirklichkeit zu vernachlässigen, die ebenfalls zum armen Volk gehören und sich früher oder später für diese Verabsolutierung rächen werden. Schließlich gibt es noch die Schwierigkeit, die vorhin beschriebene politische Liebe bis zu ihren letzten Konsequenzen durch die Konflikte, in die sie verwickelt, und die Risiken, die sie erzeugt, durchzuhalten.

Diese im politischen Bereich wirksame Beschränktheit und ungeordnete Begehrlichkeit schmälern keineswegs die Gültigkeit und Notwendigkeit der Tatsache, daß er ein Bereich für Heiligkeit ist; auch in den anderen Bereichen (persönliche Askese, Gebet, Praxis der Nächstenliebe) gibt es Beschränkungen und eine je eigene ungeordnete Begehrlichkeit – eine Tatsache, die man normalerweise nicht deutlich genug hervorhebt. Sie weist jedoch auf die Notwendigkeit hin, das Politische mit Geist zu leben, damit die politische Liebe Liebe sei und bleibe und die politischen Freiheitspläne immer für das Reich Gottes offen bleiben.

2. Diese Notwendigkeit stellt man heute geschichtlich fest; dies jedoch nicht nur – freilich auch – deshalb, weil die Forderung nach Geist dem Menschen schon allein aus seinem Menschsein und im Hinblick auf alle Bereiche seines Handelns erwächst, sondern vor allem deshalb, weil die Christen, die die politische Liebe am ehrlichsten praktizieren, dies verlangen.

Auch für das politische Handeln braucht man den Geist Jesu und ebenso für die Gebiete, die am meisten mit Politik zu tun haben. Man braucht die Reinheit des Herzens, um die Wahrheit der Dinge zu erkennen, um Erfolge und Fehlschläge in den Kämpfen und Plänen für die Befreiung ehrlich zu analysieren, um das, was dem Wohl der armen Mehrheiten am meisten entspricht, als Handlungsmaßstab beizubehalten, um die Versuchung des Dogmatismus zu überwinden, die so eng mit dem politischen Geschäft verbunden ist. Die Suche nach Frieden braucht man auch mitten im notwendigen Kampf, um die Gewalt nicht zu mystifizieren, selbst wenn diese gerecht und legitim ist, und um nicht sein ganzes Vertrauen in sie zu setzen und von ihr die Lösung objektiver Probleme zu erwarten, und um andere friedlichere Mittel des Kampfes, die vor und gleichzeitig mit einem bewaffneten Kampf einzusetzen sind, nicht außer acht zu lassen. Man braucht Barmherzigkeit, um das Leid des Volkes nicht unangemessen zu relativieren und es auf unvermeidliche soziale Kosten zu reduzieren, um dem Feind nicht die Zukunft zu verbauen, um die schwache Chance der Vergebung und Versöhnung nicht zu zerstören. Man braucht die Demut, die sich im Grunde als «unnützer Diener» und Sünder weiß, um die Geschenkhaftigkeit des Handelns zu wahren, um in schwierigen Situationen um Kraft zu bitten und die Befreiung als jemand zu verwirklichen, der Vergebung gefunden hat.

3. Dieser Geist ist die Heiligkeit, die das politische Handeln erfordert, damit dieses als

Liebe durchgehalten werden und wachsen kann. Ihre Verwirklichung ist in persönlicher Hinsicht schwierig und in struktureller Hinsicht utopisch. Aber darum ist diese Heiligkeit dennoch nicht idealistisch, sie ist sogar geschichtlich wirksam.

Diese Heiligkeit im politischen Bereich legt heute von der Heiligkeit Gottes in ihrer eschatologischen Dimension Zeugnis ab. Der nahe Gott, von dem vorhin die Rede war, ist nach wie vor der die Geschichte transzendierende Gott, aber nicht als reines Jenseits, sondern als utopisches Prinzip. Als Utopie ist seine Wirklichkeit niemals in angemessener Weise realisierbar; als Prinzip begründet er jedoch geschichtliche Wirklichkeiten. Der eschatologische Vorbehalt relativiert nicht alle geschichtlichen Wirklichkeiten und alles politische Handeln in gleicher Weise, sondern ist der wirkliche Vorbehalt der Geschichte, damit diese fruchtbarer werde und das politische Handeln immer ein Ziel habe, an dem es sich ausrichten kann.

Der politische *Heilige* ist derjenige, der sich immer wieder das Ideal des Reiches Gottes und den Gott des Reiches zum Vorbild nimmt, um die Geschichte und seine eigene Praxis zu gestalten. Trotz der Schwierigkeit hält er immer an der Letztgültigkeit der Erstrangigkeit des Lebens, der Gerechtigkeit, des notwendigen Kampfes, der notwendigen Revolutionen und strukturellen Reformen fest, aber er hält auch an der Notwendigkeit der vollen Entfaltung des Lebens, der Wahrheit und der Freiheit, der Versöhnung und der Veränderung des menschlichen Herzens fest. Außerdem wahrt er die noch schwieriger zu erreichende Gleichzeitigkeit beider Arten von Idealen.

Diese Heiligkeit heißt, die Tat des Gottes, der eschatologisch heilig ist, in der Geschichte zu wiederholen. Sie ist notwendig, damit der Christ sein Spezifikum im politischen Handeln bewahrt, aber auch, damit dieses wirksamer sein kann und gegen seine Versuchungen besser gefeit ist. Auf kurze Sicht mag diese Heiligkeit als Hemmschuh erscheinen, weil sie Energien auf etwas verwendet, das nicht ausschließlich politisches Handeln ist; und wegen der mit ihrem Wesen verbundenen Schwierigkeit kann sie idealistisch erscheinen. Auf weite Sicht ist sie jedoch auch geschichtlich fruchtbar, wie in exemplarischer Weise Erzbischof Romero gezeigt hat[7]. Mit seinem Wort und Beispiel trug er Geist in die Wirklichkeit und den Kampf des salvadorianischen Volkes hinein; damit machte er es entschlossener im Einsatz für seine Befreiung, politisch wirksamer und aufmerksamer gegenüber jeder Abweichung des politischen Handelns, die das Wohl der armen Mehrheiten nicht absolut ernst nimmt.

IV. Notwendigkeit und Bedeutung der politischen Heiligkeit

Die politischen Heiligen sind eine Realität. Die leidenden Völker erkennen diejenigen als Heilige an, die sich aus Liebe in den politischen Bereich inkarnieren, und erkennen nur diejenigen als Heilige von heute an, die das Risiko dieser Inkarnation auf sich nehmen. Dies kann auf verschiedene Weise geschehen – und das Opfer des Lebens verleiht ihnen ihre letzte Rechtfertigung: in der pastoralen Tätigkeit der vier US-amerikanischen Missionarinnen Maura, Ita, Jean und Kathy, im bischöflichen Wirken von Erzbischof Romero oder in dem ausdrücklich revolutionären Engagement von Gaspar García Laviana. In der heutigen Zeit wird man im übrigen nicht nur von einzelnen Heiligen sprechen müssen, sondern auch von Gruppen von Armen, von ganzen Völkern, die an der politischen Heiligkeit Anteil haben, wenn sie für die Befreiung der Armen kämpfen, diese Kämpfe mit christlichem Geist erfüllen und in jedem Fall, wenn sie allein schon in ihrem Wesen als gekreuzigte Völker am Schicksal des Gottesknechts Anteil haben.

Diese Heiligkeit kann natürlich verschiedene Stufen haben; sie muß durchaus nicht mit dem übereinstimmen, was die Kirche in den Kanonisierungsprozessen heute noch unter Heiligkeit versteht; denn im Grunde kennt nur Gott das wirkliche Maß der Liebe dieser neuen Heiligen. Dies alles darf jedoch nicht im geringsten dazu führen, daß man über diese neue, überraschende und massive Tatsache hinwegsieht oder sie nicht in ihrer ganzen Bedeutung würdigt. Die politische Heiligkeit ist heute geschichtlich notwendig, damit die Armen die gute Nachricht begreifen und die Geschichte sich auf den Weg zum Reich Gottes begibt und fruchtbarer wird. Im übrigen ist sie für die Kirche selbst wichtig, damit sie in ihrer Mitte zur Wahrheit des Evangeliums zurückfindet und dieses zur Grundlage ihrer Sendung macht und damit sie nach außen die Glaubwürdigkeit erhält und behält, die ihr in der heutigen Menschheit nur eine wirksame Liebe zu den Armen verschaffen wird. Nur auf diese Weise wird sie überdies der Herausforderung

begegnen können, die das Auftauchen anderer Heilsinstanzen der Armen, die den Gott Jesu Christi nicht akzeptieren oder ihn nicht zum Ausdruck bringen, für die Zukunft des Glaubens bedeutet.

Die politische Heiligkeit in den beiden beschriebenen Aspekten und in ihrer Gleichzeitigkeit durchzuhalten, ist schwierig. Aber es ist eine heutige Notwendigkeit und – ohne jede falsche spiritualistische Färbung – eine Gabe Gottes. So sah es Erzbischof Romero. Einige Aussagen von ihm können besser als lange Analysen zum Verständnis dessen beitragen, was politische Heiligkeit ist, wie man sie gewährleisten und wie man ihr dankbar sein kann: «Ich freue mich, meine Brüder und Schwestern, daß unsere Kirche verfolgt wird eben wegen ihrer vorrangigen Option für die Armen und weil sie versucht, mit dem Anliegen der Armen eins zu werden» (15. 7. 1979). «Es wäre traurig, wenn wir in einem Land, in dem man einander auf so entsetzliche Weise ermordet, zu den Opfern nicht auch Priester zählen könnten. Sie sind das Zeugnis einer Kirche, die sich mit Leib und Seele auf die Probleme des Volkes eingelassen hat» (24. 6. 1979).

[1] Zur allgemeinen Thematik dieses Artikels vgl. L. Boff, La fe en la periferia del mundo (Santander 1981) 209–262; das der Spiritualität der Befreiung gewidmete Heft CHRISTUS (Mexiko 1979–1980) 529f.

[2] Vgl. zu diesen Gedanken: O. A. Romero, Die notwendige Revolution (mit einem Beitrag von Jon Sobrino), Mainz/München 1982 (Übersetzung aus «La voz de los sin voz, San Salvador 1980).

[3] Vgl. I. Ellacuría, Los pobres, lugar teológico en América Latina: Diakonía 21 (Managua 1982) 41–57.

[4] Vgl. die Hirtenbriefe von Erzbischof Romero: La voz de los sin voz, 93–172; Zur Frage der Gewalt ebd. 113–119, 156–159, 435–445; deutsch: Romero, Die notwendige Revolution, bes. 80–85.

[5] Vgl. Juan Hernández Pico, Das Martyrium heute in Lateinamerika: Ärgernis, Wahnsinn und Kraft Gottes, in diesem Heft von CONCILIUM; J. Sobrino, Resurrección de la verdadera Iglesia (Santander 1981) 177–209, 243–266; Persecución a la Iglesia en Centroamérica: Estudios Centroamericanos 393 (ECA, San Salvador 1981) 645–664.

[6] Zur Problematik der bewaffneten Kämpfer als mögliche Märtyrer vgl. Juan Hernández Pico, aaO.; J. Sobrino, Resurrección de la verdadera Iglesia 197ff.

[7] Vgl. I. Ellacuría, El verdadero pueblo de Dios según Mons. Romero: ECA 392 (1981) 529–554.

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

JON SOBRINO

1938 geboren. Baskischer Herkunft. 1956 Eintritt in den Jesuitenorden. Seit 1957 Angehöriger der Mittelamerikanischen Provinz des Ordens. Derzeit in El Salvador ansässig. 1963 Lizentiat in Philosophie und Geisteswissenschaften an der St. Louis University. 1965 ebendort Magistergrad in den Ingenieurwissenschaften. 1975 Promotion zum Doktor der Theologie an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. Dissertation: Significado de la cruz y resurrección de Jesús en las cristologias sistematicas 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 resurrección de la verdadera Iglesia (Santander 1981); Oscar Romero (Lima 1981); Jesús en América Latina (San Salvador 1982); Oscar Arnulfo Romero, Märtyrer der Befreiung, in: O. A. Romero, Die notwendige Revolution (Mainz/München 1982). Anschrift: Mediterráneo 50, Jardines de Guadalupe, San Salvador, El Salvador, C.A.

Francisco Claver

In Treue zum Evangelium

Quellen der Konflikte und Verfolgungen unter Christen

Vorbemerkung: Der Stil, in dem dieser Artikel gehalten ist, ist keineswegs unpersönlich, distanziert und objektiv, wie eine wissenschaftliche Untersuchung, die dieser Zeitschrift entspricht, sein sollte. Von Anfang bis Ende wird die erste Person – Singular und Plural – gebraucht. Bei dem Thema handelt es sich um etwas, das uns zutiefst persönlich berührt, und es wäre sehr unnatürlich, wollte man hier eine «objektivere» Art der Darstellung versuchen.
F. C.

Unser Problem

Das Leben unter einer Diktatur, vor allem unter einer «milden», wie es die unsere – auf den Philippinen – zu sein beansprucht, stellt für uns als Kirche kein Problem dar – solange wir bereit sind, unsere Augen vor den Übeln zu schließen, die sie im Leben unsres Volkes hervorbringt. Einige von uns verschließen die Augen, andere nicht, und noch andere bemühen sich, beides zugleich zu tun oder nicht zu tun. Und dementsprechend werden wir von dem herrschenden Regime verfolgt oder begünstigt oder ignoriert. Dieses Verfolgt-, Begünstigt-, Ignoriertwerden, beziehungsweise noch vor diesem liegend: die Option oder Nicht-Option für Blindheit oder Sehvermögen wirkt sich keineswegs günstig aus für die Einheit der Kirche. Diese Feststellung mag herablassend und arrogant klingen, als sähen nur *wir* die Dinge, die anderen aber nicht. Doch so ist es nicht. Es handelt sich hier vielmehr um ein Problem der Perspektive: für *welche* Perspektive man sich entscheidet oder nicht und was man dementsprechend zu tun hat oder nicht.

Das Problem ist nicht neu. Es hat sich für uns auf den Philippinen schon all die Jahre hindurch gestellt, in denen wir unter einer Ein-Mann-Regierung standen, und schon vorher[1]. Es wird ein Problem bleiben und zwar eines, das die Geister scheidet, solange – das sehen wir nur zu deutlich – man sich nicht einig darüber ist, welche Aufgaben die Kirche im politischen Raum zu erfüllen hat, solange es für uns *als Kirche* keinen gemeinsamen Zugang zu dieser Frage *vom Evangelium her* gibt. Die hier hervorgehobenen Wörter haben, glaube ich, die Bedeutung eines Schlüssels für jeden Versuch, zu einer praktikablen Lösung des Problems zu gelangen, mit dem wir uns hier auseinandersetzen.

Der Ratschlag des Papstes

Im Februar des vergangenen Jahres, bei seinem Besuch der Philippinen, gab Papst Johannes Paul II. zu eben diesem Problem der Kirche der Philippinen als ganzer einige Ratschläge. Dabei wiederholte er, was er in Puebla zu den Bischöfen Lateinamerikas gesagt hatte: «Ihr seid Priester und Ordensleute; ihr seid keine sozialen oder politischen Führer oder Funktionäre einer weltlichen Macht ... Leben wir doch nicht in der Illusion, daß wir dem Evangelium dienten, wenn wir unser ‹Charisma› durch ein übermäßiges Interesse an dem weiten Bereich weltlicher Probleme ‹verwässern›!»[2]

Wie in Lateinamerika, so wurden auch auf den Philippinen diese Worte gleich von den *Feinden der Kirche* aufgegriffen und gebraucht – der Begriff «Feinde der Kirche» ist hier bewußt und absichtlich gewählt –, um Priester, Ordensleute und sonstige Mitarbeiter in der Kirche vor der Einmischung in politische Fragen zu warnen.

Innerhalb der Kirche griffen konservative Bischöfe die Warnung in genau dem gleichen Sinne auf, wie es die staatlich gelenkten Medien taten, um vor sozialem und politischem «Aktivismus» zu warnen.

Wir stimmen voll mit der Meinung des Heiligen Vaters überein: Priester, Ordensleute und auch Bischöfe sind keine politischen Führer oder Funktionäre einer weltlichen Macht (wobei wir natürlich päpstliche Nuntien in ihrer Beamtenfunktion und den Papst selbst als Oberhaupt des Vatikanstaates ausnehmen). Doch stimmen wir ebenso mit der Meinung des Heiligen Vaters überein, die er in anderen Ansprachen während seines Besuchs auf den Philippinen immer wieder als Ermahnung an die Kirche des Landes richtete: uns zutiefst von dem Schicksal der Armen, ihrer schlechten politischen und wirtschaftlichen Lage, betroffen zu wissen. Die zweifache Übereinstimmung läßt sich leicht und einfach treffen.

Doch noch bevor wir zu dieser Leichtigkeit und Einfachheit gelangen, entdecken wir, daß in der Übereinstimmung selbst der Wurm steckt: Dabei geht es um das komplexe Problem unsres politischen Engagements und Tätigwerdens *als* Kirche.

Die Komplexität des Problems

Wir wollen das Problem in all seinen Widersprüchlichkeiten folgendermaßen zusammenfassen: 1. Wir sind keine politischen Führer oder Funktionäre einer weltlichen Macht – aber wir sollen uns zutiefst einlassen auf die Ordnung der weltlichen Dinge und für ihre Umwandlung zum Reich Christi tätig werden. 2. Beim Streben nach dem Reich Christi sind wir ganz wesentlich und in erster Linie Frauen und Männer des Geistes – doch das Wirken für das zerbrochene Leben der Letzten unter den Brüdern Christi, zur Linderung ihrer Leiden, der ihnen zugefügten Ungerechtigkeiten, ihrer vielfachen Unfreiheit, ist im höchsten Maße eine dem Evangelium entsprechende Aufgabe, die aufs engste mit dem Reich Christi zusammenhängt. 3. Wir dürfen unser Charisma und die Sendung der Kirche nicht «durch ein übermäßiges Interesse» an weltlichen Problemen «verwässern» – aber wir müssen daran interessiert sein aufgrund des Gebotes der Nächstenliebe; wir müssen davon betroffen sein, wie Christus von allem betroffen war, durch das die Menschen unnötig leiden mußten. 4. Unser Interesse darf nicht übermäßig, simplifizierend sein und zur Zwangsvorstellung werden – aber wenn die weltlichen Probleme so sind, daß sie Menschenwürde und Glaube zerstören, muß unser Interesse intensiv und alles durchdringend sein und darf sich weder abschrecken noch beeinträchtigen lassen durch die Macht und Gewalt derer, die töten können.

Die Frage, um die es letztlich geht, ist nach meiner Meinung nicht, daß Geistliche und Ordensleute keine politischen Führer sind oder daß wir unsre Charismen verwässern oder uns selbst Illusionen hingeben, oder daß wir in unserer Anteilnahme an weltlichen Angelegenheiten das rechte Maß verlieren. Natürlich sind das alles Probleme; doch über diese alle hinaus lautet die vorrangige und grundlegende Frage: Welches ist der Weg des Evangeliums – und so etwas gibt es –, uns auf eben solche weltlichen Probleme einzulassen, gerade wenn diese wegen ihrer Größe die Menschenwürde zerstören, vernichten, töten? Welche Sicht der Dinge verlangt das Evangelium von uns für den christlichen Auftrag, das Antlitz der Erde zu erneuern? Wie können wir *alles* in Christus erneuern?

Unsere Meinung

Die Lösung dieser Frage ist keineswegs eine spekulative, akademische Angelegenheit. Erst recht nicht für uns hier auf den Philippinen, für mehr als eine Kirche in Lateinamerika, wie ich vermute, und für die meisten Kirchen der Dritten Welt, wo Armut und Ungerechtigkeit die normalen Lebensbedingungen für die Menschen sind und die Kirche mit den Menschen etwas gegen diese Lebensbedingungen zu unternehmen sucht. So ist hier auf den Philippinen Entwicklung – natürlich wirtschaftliche – die derzeit herrschende fixe Idee der Regierung. Wir wollen keine Zeit verlieren, auf die Einzelheiten der von ihr verfolgten Art von Entwicklung einzugehen. Es mag genügen, wenn wir sagen, daß diese extrem kapitalistisch und in ihrer Konzeption «westlich» ist; daß sie in ihrer Durchführung von ausbeuterischen ausländischen Industrieunternehmen abhängig ist und ihr Bestand in vollem Umfang durch die Maschinerie der «Nationalen Sicherheit» garantiert wird. Die wirtschaftlichen und politischen Interessen einer kleinen Anzahl Mächtiger sind in eine Ordnung das ganze System umfassender Kontrollen verschmolzen. Die Auswirkung: extreme Armut und Verarmung für die Masse und ihre institutionalisierte Versklavung. Übertreibe ich? Ich empfehle, daß Leute, die das behaupten, einmal versuchen zu leben, wie unser Volk es tut.

So versuchen wir als Kirche, mit unserem Volk zusammen etwas gegen die zahlreichen Mißstände in seinen Lebensbedingungen zu unternehmen. Bei diesem Versuch müssen wir nach den Ursachen dieser Mißstände Ausschau halten, sie analysieren und untersuchen, wo ihre Wurzeln liegen. Wir müssen nach dem Modell der Gesellschaft fragen, das den üblichen Entwicklungsprogrammen zugrunde liegt. Wir müssen uns mit alternativen Programmen auseinandersetzen, wie sie unserem Volk von seiten der verschiedenen politischen Gruppen vorgelegt werden. Wir müssen genau die gesamte Problematik der Ideologien betrachten, ihre Methoden und Strategien zur Herbeiführung eines sozialen Wandels und Neuaufbaus. Vor allem aber haben wir uns darüber klar zu werden, wie unser Bild vom Reich

Gottes beschaffen ist. Wir haben dies alles zu tun in einer vom Gebet begleiteten Einsicht, ständig suchend, ständig bestrebt herauszufinden, wohin der Geist uns führt und was der Glaube uns zu tun befiehlt. Dieses Unterscheiden, Suchen, Tun geschieht bei uns nicht in einer aseptischen Atmosphäre oder in einem elfenbeinernen Turm, sondern inmitten von Hunger, Armut, Unterdrückung und Gewalttätigkeit. All das ist uns aufgegeben in einer Situation, in der das Volk vor einer Alternative steht, die zumindest für uns keine Alternative ist, und sich gezwungen sieht, eins von beiden zu wählen: ein totalitäres System der Rechten oder ein totalitäres System der Linken; die Gewehre der Soldaten der Regierung oder der Aufständischen, die gegen die Regierung kämpfen; den Tod durch die Streitkräfte (unter der Beschuldigung der subversiven Tätigkeit) oder durch die NPA[3] (unter der Beschuldigung, wir behinderten *die* Revolution).

Unter diesen Bedingungen gewinnt die Warnung des Papstes vor einer Verstrickung in die Politik einen tieferen Sinn, oder aber sie verliert, ganz im Gegenteil, jeden Sinn.

Wir ziehen es vor, in den Worten des Papstes einen tieferen Sinn zu erblicken. Nicht weil wir die Befürchtungen und Mutmaßungen der römischen Kurie hinsichtlich unserer «übermäßigen politisch-sozialen Orientierung» beschwichtigen möchten, sondern ganz einfach weil wir keinen anderen Sinn für das finden, was wir tun, als das, was, wie wir glauben, der Papst uns zu sagen versucht.

Prophetie und Kompromiß

Aber was sagt uns der Papst denn eigentlich? Nach meiner Meinung zwei Dinge: 1. daß die Kirche die Botschaft des Evangeliums in ihrer ganzen Fülle verkünden muß; und 2. daß sie in ihrer Verkündigung das Evangelium nicht politischen Nützlichkeitserwägungen unterordnen darf. Diese beiden Gedanken schlagen, glaube ich, durch bis auf den Kern des Problems, von dem wir ausgegangen sind, obwohl die Interpretation seiner Worte und Handlungen während seines Besuches hier auf den Philippinen unterschiedlich gewesen sein mag, obwohl unsere Einstellungen zu der gesamten Frage unserer Zuständigkeit als Kirche im politischen Raum überhaupt unterschiedlicher Art sein mögen.

Wenn die Kirche das Evangelium in seiner ganzen Fülle zu verkünden hat und nicht nur teilweise und in Auswahl, dann stehen keine zwei Wege offen: Die Verkündigung kann in einer Situation wie der unseren hier auf den Philippinen nicht anders sein als voll und ganz prophetischer Natur. Alles, was weniger ist als dies, wäre eine Verwässerung und Leugnung ihrer Sendung, das erlösende Wort in das Leben des Volkes zu tragen. Und wenn die Kirche ihre prophetische Rolle getreulich spielt, dann wird sie fraglos in politische Vorgänge einbezogen werden (wie immer man das Wort «politisch» definieren mag). So kann ich zum Beispiel nicht einsehen, daß wir die Gewalttätigkeit der Kommunisten brandmarken, nicht dagegen die unseres Regimes, selbst dann nicht, wenn wir letzteres als das kleinere Übel betrachten; oder umgekehrt die Gewalttätigkeit des eigenen Regimes verurteilen, aber nicht die der Kommunisten, etwa weil eine kritische Haltung den Kommunisten gegenüber derzeit den Schwung der Revolution, die «letzte Chance» für das hart unterdrückte Volk, bremsen würde. Somit geht die Kernfrage nach dem politischen Engagement der Kirche nicht so sehr darauf, *was* zu tun ist, sondern *wie* es getan werden muß.

Dies ist, glaube ich, der zweite Akzent, den der Papst gesetzt hat: Wenn er Priester und Ordensleute warnte, sich an politischen Aktivitäten zu beteiligen, so kann ich diese Warnung nur in dem einen Sinne verstehen, daß wir in unserem Bemühen um eine bessere Welt, um eine Neugestaltung der Welt und um mehr Gerechtigkeit niemals die Forderungen des Evangeliums den Nützlichkeitserwägungen der persönlichen wie der Parteipolitik unterordnen dürfen. Wir müssen uns, was immer wir im politischen Bereich wie auch in allen anderen Lebensbereichen tun, stets von den Perspektiven und Werten des Evangeliums leiten lassen. Die Macht, die wir aus unserem Glauben haben, darf nur dazu benutzt werden, Menschen aufzurichten und niemals dazu, sie zu vernichten.

Die Macht der Kirche

Die erwähnte Macht verträgt eine etwas nähere Untersuchung, denn vom rein menschlichen Standpunkt aus gesehen – und damit kommen wir wieder zu unserem Hauptthema zurück – kann der letzte Grund für eine Verfolgung der Christen sehr wohl darin liegen, daß sie über eine Macht verfügen.

Diese Macht, die wir meinen, ist nicht die Jurisdiktionsgewalt, um die es den Kanonisten und Kirchenführern geht: die Gewalt, die Gläubigen zu regieren. Ebensowenig sprechen wir – zumindest nicht direkt – von der Gewalt oder Vollmacht der Kirche in der Verwaltung der Sakramente: der Gewalt zu heiligen und zu segnen. Wir sprechen vielmehr von der Kraft, die aus dem Tun des Glaubens erfließt und aus dem Zeugnisgeben für die rechtfertigende Liebe Christi: der Kraft, die Wahrheit zu verkünden, die die Menschen frei macht. Es war diese «geistige» Macht, die der Heilige Vater offenbar im Sinne hatte, wenn er erklärte, daß Priester und Ordensleute keine Funktionäre einer weltlichen Gewalt seien.

Wir können diese Macht mit irgendeinem beliebigen Namen bezeichnen – Heiligkeit, Seelenkraft, moralischer Einfluß, geistige Integrität, spirituelle Macht –, doch läßt sie sich von der einfachen Tatsache her definieren, daß sie Geist und Herz umwandelt in Richtung auf die Werte des Gottesreiches, daß sie Menschen antreibt, diesen Werten gemäß zu leben und zu wirken; so hat sie viel zu tun mit den Dingen der weltlichen Ordnung. Doch eben wie wir als Kirche sie in diesem Ordnungsbereich einzusetzen und zu nutzen haben, das ist das bleibende Problem. Denn bei unserer Verkündigung des Evangeliums haben wir nicht mit zeitlosen, körperlosen Seelen zu tun, sondern mit Menschen von Fleisch und Blut; dann aber müssen wir die Kraft des Evangeliums einsetzen, um ihnen behilflich zu sein, daß sie ihren Glauben so vollkommen wie möglich in dieser unvollkommenen, aber vervollkommnungsfähigen Welt leben und damit diese Welt mit ihrem konkreten Leben zum Gottesreich umformen.

Die Problematik des Sicheinlassens der Kirche auf politische Vorgänge und allgemeiner noch auf die weltliche Ordnung schlechthin kreist ganz offenbar um die Frage, wie sie diese Kraft einsetzt. Auf den Philippinen haben wir, um es konkret zu sagen, führende Leute der Kirche, die nichts Falsches in einer Zusammenarbeit mit der Regierung des Präsidenten Marcos erblicken; sie sind überzeugt, daß er das einzig wirksame Mittel zur Abschreckung der Kommunisten vor einer Machtübernahme sei; und der Kommunismus ist von der Kirche verurteilt, also ... Wir haben andere Leute in der Kirche, die im Gegenteil nichts Schlechtes darin sehen, für eine kommunistische Revolution zu kämpfen; sie sind der Überzeugung, daß die kapitalistische Struktur der philippinischen Gesellschaft schlecht ist und durch einen egalitäreren kommunistischen Staat ersetzt werden müsse. Es gibt noch andere Mächte, andere Kräfte oder solche, die es gern sein möchten, die hier am Werk sind; und in den widerstreitenden Auffassungen und der Loyalität, die sie von ihren Anhängern erwarten, sehen wir uns genötigt, nach einem klareren Verständnis der der Kirche eigentümlichen Macht und ihres Einsatzes für das Reich Christi zu suchen.

So brauchen wir uns in all dem politischen Taktieren um uns herum, das innerhalb der Kirche oder ohne die Kirche vor sich geht, nicht mehr übermäßig zu sorgen um die Aufgabe der Einschaltung in die Politik: Wir erkennen nur zu gut, daß selbst das, was traditionsgebundene Kirchenführer als die geistige Kraft der Kirche definieren, tiefgreifende Implikationen für die politische Ordnung besitzt. Es beunruhigt uns nicht, wenn tatsächlich Priester und Ordensleute sich in *reale* politische Vorgänge im strengsten Sinne einschalten: Als Bürger und Privatleute sind sie berechtigt, sich einer politischen Ideologie ihrer Wahl anzuschließen[4]. Ebensowenig sind wir schließlich beunruhigt über die Uneinigkeit in der Kirche, die von den oben genannten Tatsachen herrührt: Politische Optionen werden selbst unter den gläubigsten Menschen variieren, und über die Unterschiede in diesen Optionen zu debattieren, ist oft dasselbe wie ein Streit um Geschmacksfragen.

Tief betroffen sind wir dagegen von einer Sache: von dem Einsatz der kirchlichen Macht für Ziele, die nicht mit dem Evangelium in Einklang stehen und auf Wegen, die demselben Evangelium fremd sind. Wir können es nicht anders sagen oder es als geringfügig bezeichnen. Daher unser ständiges Anliegen, wie wir es schon zu Anfang unseres Beitrages formulierten, hinsichtlich unserer *Perspektiven als Kirche* und von Perspektiven, die im und *vom Evangelium* geformt sind.

Einheit

Wenn wir alle Unterscheidungen und Detailunterscheidungen getroffen haben, was die kirchliche Betätigung im politischen Raum angeht – und dabei macht es nicht das geringste aus, ob wir von einer Betätigung von Geistlichen oder von Laien sprechen (unsere kritischen Anmerkungen gelten für beide) oder ob die «geistliche»

Gewalt der Kirche tatsächlich politisch in jedem Sinne des Wortes ist oder nicht –, so gelangen wir zu einer einzigen Schlußfolgerung: Wenn der Christ sich im politischen Raum betätigt, so *muß er dies als Christ tun*. Das klingt wie eine trockene Formel. Es klingt wie eine starke Simplifizierung. Vielleicht ist sie das auch. Aber für Christen, deren Glaube tagtäglich auf die Probe gestellt wird durch Ausschreitungen und Unmenschlichkeiten aller Art, die die Schwachen von seiten der Mächtigen erfahren, weil diese so ihre eigene Macht zu erhalten suchen, ist diese Schlußfolgerung bedeutungsschwer, denn sie bedeutet, daß wir mit aller Macht zu jeder Zeit für Gerechtigkeit zu wirken haben, ohne daß wir dabei selbst ungerecht werden. Wir müssen danach streben, die Leiden der Armut zu lindern, eine wirtschaftliche Entwicklung zuwege zu bringen – und das alles, ohne dabei in materialistisches und selbstsüchtiges Denken zu verfallen. Wir müssen zusammen mit den Machtlosen kämpfen, damit sie eine ihnen zustehende Macht bekommen, ohne dabei selbst ins Manipulieren zu verfallen, machtbesessen und skrupellos zu werden. Das alles und noch mehr bedeutet Christsein angesichts der Politik heute bei uns auf den Philippinen.

Es ist eine schlechte Politik, sagen uns die politisch Gebildeteren. Aber wir wissen, daß es ein gutes Christentum ist. Wäre das nicht so, dann könnten wir Christus vergessen und den Kaiser anbeten.

Und weil wir das nicht tun, weil wir dem Kaiser zu sagen suchen, daß es im Leben andere Dinge gibt, die wichtiger oder zumindest ebenso wichtig sind wie physisches Wohlergehen und Komfort, Macht und Herrschaft, werden wir verfolgt – von Christen.

Auf eine geheimnisvolle Weise wird die Uneinigkeit unter uns Christen, von der wir oben schon sprachen, nicht eintreten oder doch in ihren Auswirkungen nicht eine solche Polarität gewinnen, wenn wir alle suchen, die prophetische Rolle der Kirche innerhalb und außerhalb der Politik ernst zu nehmen und uns der Verfolgung zu stellen, die unvermeidlich daraus erwachsen wird, wenn wir diese Rolle getreulich und voll Glauben spielen.

Unsere tiefste Einheit in Christus liegt in unserem Bestreben, das Ostergeheimnis in seiner Fülle zu leben. Die Feinde der Kirche sind sich offenbar dieser Tatsache mehr bewußt als wir. Ist das der Fall, dann müssen wir *sehen*.

Jesu Zeugnis fand seinen Ausdruck in seiner eigenen Eigenschaft und Rolle als Opfer[5]. So vollendete das Opfer von Golgotha, wie eine sehr gewichtige Deutung besagt, Jesu Identifizierung seiner selbst und seines Gottes mit den Opfern der Gesellschaft, in der er lebte. Indem er an ihre Seite trat, sich um sie kümmerte und sich mit ihnen identifizierte, nahm er ihre Opferrolle auf sich und übernahm damit die Rolle des menschlichen Opfers schlechthin. Die Übernahme dieser menschlichen Opferrolle und ihr Ausdruck auf Golgotha darf als Ende jeglicher menschlichen Opferrolle betrachtet werden und als Opferhandlung, die jegliche Opferhandlung beendet. Dieses Opfersein wurde in Jesu Tod und Auferweckung voll und endgültig hineingenommen. Er war das Opfer, um allen Opfern ein Ende zu machen. Das Reich, das er verkündete, schloß die menschliche Opferrolle schlechthin aus. Die Niedrigen und Demütigen sollten aus der Unterdrückung, die Gefangenen aus der Gefangenschaft befreit werden. Opfer physischer Leiden sollten Heilung finden. Den Armen, der allgemeinsten Kategorie von Opfern, sollte diese Gute Nachricht verkündet werden (vgl. Lk 4). Golgotha ließ das letzte menschliche Opfer offenbar werden, als Vorspiel für das neue Leben, die Freiheit, den Frieden und die Gerechtigkeit des Gottesreiches.

Doch gibt es immer noch Menschen, die Opfer sind. Jesu Jünger stehen zugleich vor einem Rätsel und einer Herausforderung: vor dem Rätsel: Warum ist das Reich nicht gekommen? und vor der Herausforderung: Was müssen wir tun, damit es kommt? Wir müssen das Problem erkennen, das hinter dem Rätsel steht, dürfen uns aber nicht davon beeinträchtigen lassen, sondern müssen die Herausforderung annehmen: die Herausforderung zu sorgen, daß es keine menschlichen Opfer mehr gibt, Zeugnis zu geben für das kommende Reich durch Widerstand und das Bemühen, die verschiedenen Arten von Unterdrückung aufzuheben, die weiterhin das Reich Christi verdunkeln und sich seinem Kommen in den Weg stellen, indem sie immer neue Menschen in die Rolle des Opfers drängen und darin halten. Indem wir die Opferrolle auf uns nehmen, indem wir uns mit den Opfern identifizieren und für ihre Befreiung kämpfen, geben wir Zeugnis für Christi Reich. Wir können das von einer Ausgangssituation aus, die frei ist von den speziellen Leiden der Opfer, in dem wir in diese Situation eintreten und sie zu ändern

suchen. Wir können uns bemühen, dasselbe zu tun, wenn wir selbst bereits als Opfer in dieser Situation des Leidens gefangen sind, indem wir uns dagegen auflehnen und diese Situation zu ändern suchen, Zeugnis geben für das Reich, das keine menschlichen Opfer kennt, und es vorantragen. Indem wir uns den Kräften der Unterdrückung entgegenstellen zugunsten der (anderen) Opfer, folgen wir Jesus zu seinem bitteren Ende. Indem wir unser Leben für ein solches Bemühen geben, verdienen wir Titel und Ehre des Märtyrers: des Zeugen bis zum Tod für die Gegenwart und die Macht des Reiches.

Märtyrer sind menschliche Opfer. Sie nehmen an der Rolle der Opfer teil und erdulden, indem sie widerstehen, das letzte Opfersein von Golgotha. Sie erinnern Christen an die Gültigkeit und Tiefe der menschlichen Opferrolle und fordern sie heraus, ihrerseits Widerstand zu leisten. Sie erinnern sie an die «Golgothas» von heute, die sich allenthalben auf der Welt finden. Sie suchen, das Gebet zu leben: «Dein Reich komme», indem sie sich bemühen, die Opfersituation des Nächsten zu beseitigen, selbst um den Preis der letzten und höchsten Form des Opferseins.

Das Kommen des Reiches Christi in der Geschichte und der Politik ist ein mahnender Aufruf an die Christen. Ein Weg, seine konkreten Forderungen zu sondieren, ist die Frage, wo die Opfer sind. Ein Weg, eine konkete Antwort zu geben, ist das Eintreten für die Anliegen der Opfer. Der Märtyrer anerkennt, daß diese Antwort «nicht weniger kostet als alles» (Eliot).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

[1] Das «Kriegsrecht» wurde von Präsident Marcos am 21. September 1972 verhängt. Aufgehoben wurde es am 19. Januar 1980, vier Wochen vor dem Besuch des Papstes im gleichen Jahr. Die Bezeichnung «Kriegsrecht» wurde gelöscht, aber die Sache besteht weiter.

[2] Acta Apostolicae Sedis 71 (1979) 193.

[3] Die New People's Army, der bewaffnete Teil der Kommunistischen (maoistischen) Partei der Philippinen.

[4] Als Prälatur haben wir uns bewußt gegen den Anschluß an eine politische Gruppe entschieden. Wir alle – Bischof, Priester, Ordensleute und Laienmitarbeiter – sind uns der Tatsache nur zu sehr bewußt, daß die amtliche Kirche in ihrer prophetischen Aufgabe glaubwürdiger ist ohne solchen Anschluß.

[5] Die Übersetzung dieses letzten Abschnitts hat ständig mit einer Unterscheidung zu kämpfen, die es im Deutschen nicht gibt, nämlich zwischen victim = das Opfer, das dargebracht wird, der geopferte Gegenstand, victimhood = die Rolle oder Eigenschaft des Opferseins, und sacrifice, was sowohl den geopferten Gegenstand (dann = victim) als auch die Opferhandlung bezeichnen kann. Wir haben durch entsprechende Zusätze Klarheit zu schaffen und eine möglichst exakte Wiedergabe zu erreichen gesucht. (Der Übersetzer)

FRANCISCO CLAVER

1929 geboren. Jesuit. 1961 zum Priester geweiht. Seit 1969 Bischof der Prälatur Malaybalay auf den Philippinen. Nach Studium am Berchmans College, Cebu City (Philippinen), am Woodstock College in Woodstock (Maryland, USA) und an der Universität Manila 1973 Promotion zum Doktor der Philosophie (Fach Anthropologie) an der Universität von Colorado (USA). Vorsitzender der Mindanao-Sulu-Konferenz für Gerechtigkeit und Entwicklung, der Bischöflichen Kommission für Nichtglaubende, der Bischöflichen Kommission für Stammesphilippinos. Veröffentlichungen: Sharing the Wealth and the Power: Agrarian Reform in a Southern Philippine Municipality (University of Colorado Press, Boulder 1973); Proclaming Liberty to Captives: Liberation Theology: An Irish Dialogue (Gill and Macmillan, Dublin 1977) 34–66; Zus. mit D. Corrigan, V. Cullen u. a.: In the Philippines Today: Christian Faith, Ideologies ... Marxism (Loyola School of Theology, Quezon City 1977); The Stones Will Cry Out: Grassroots Pastorals (Orbis Books, Maryknoll 1978); L'Eglise des Philippines: entre la compromission et le prophétisme: Etudes, April 1980, 515–529. Anschrift: Prelature Nullius of Malaybalay, Malaybalay, Bukidnon 8201, Philippinen.

Profile heutiger Märtyrer

Enda McDonagh

Sterben um der Sache willen: eine irische Sicht des Martyriums

Die politische Tradition in Irland

In einer unmittelbaren Reaktion auf die Londoner Bombenanschläge vom 20. Juli 1982, bei denen zehn Soldaten ums Leben kamen, wiesen verantwortliche britische Politiker den Vorschlag, die Todesstrafe für Terroristen einzuführen, zurück und begründeten dies teilweise damit, daß dadurch der IRA neue «Märtyrer» geliefert würden. Die Mitglieder der IRA, die 1981 infolge eines Hungerstreiks starben, wurden von ihren Anhängern und einigen außenstehenden Beobachtern als solche politische Märtyrer angesehen; sie starben, um Zeugnis abzulegen für die Rechtmäßigkeit ihres politischen Anliegens. (Dies wurde mir in Diskussionen mit Afrikanern aus Südafrika im August 1982 bestätigt.) In dieser ganzen Angelegenheit sind sich Sympathisanten und Gegner der gegenwärtigen IRA-Kampagne sehr genau der expliziten Berufung auf das Martyrium mit allen seinen heiligen Obertönen durch die politische Tradition Irlands bewußt, zu welcher sich die IRA in Treue bekennt. Die «Märtyrer von Manchester», die 1867 von den Briten hingerichtet wurden, waren ein Musterfall. Während der Vorbereitung der nächsten Revolution, die zu Ostern 1916 stattfand, legten die Anführer großen Wert auf die Tat der Fenier[1] und ihre Gräber, ebenso wie die frühen Christen Märtyrer und deren Grabstätten geehrt hatten. Padraic Pearse, der schließlich oberster Befehlshaber der revolutionären Truppen war, sprach von einem dringenden Bedürfnis nach der blutigen Selbstaufopferung von wenigen, um die Selbstachtung und den Geist Irlands wiederaufzurichten. Die Hinrichtung der Anführer von 1916 kurz nach dem Zusammenbruch der Revolution erweckte tatsächlich erneut den Drang der Iren nach Unabhängigkeit. Die Namen und die Rolle von Märtyrern schürten weiterhin den Kampf um Unabhängigkeit.

Einige spätere Kommentatoren zeigten sich schockiert angesichts der Aneignung der in Wirklichkeit religiösen Tradition des Martyriums durch eine weltliche politische Sache (durch den irischen Nationalismus) und angesichts der darauf folgenden Vermischung von Nationalismus und Religion. Zu dieser Vermischung kommt es in Irland (ebenso wie anderswo) durch die enge (nicht aber vollständige) Überschneidung von religiösen und politischen Traditionen. In Irland waren Nationalisten, die die irische Unabhängigkeit von Großbritannien befürworten, immer hauptsächlich – aber nicht ausschließlich – Katholiken; Unionisten, die die Aufrechterhaltung der Union mit Großbritannien befürworten, waren immer vorwiegend Protestanten. Die Märtyrer und Heiligen der einen Seite werden leicht zu Feinden und verteufelten Figuren der anderen Seite gemacht. Wilhelm von Oranien und Sir Edward Carson auf seiten der Unionisten stehen Wolfe Tone (ein Protestant) und Padraic Pearse auf seiten der Nationalisten gegenüber.

Irland steht mit der Verehrung von politischen Märtyrern, die mit einer religiösen Intensität praktiziert wird, keineswegs als Einzelfall da, ebensowenig wie es allein in Irland eine weitgehende Übereinstimmung von gegensätzlichen politischen und religiösen Traditionen gibt. Irlands verworrene Geschichte und die andauernde destruktive Instabilität in Nordirland erfordern eine sorgfältige Reflexion der Bedeutung und der Rolle des Martyriums, wie es in der christlichen Tradition entstand und sich in der Geschichte des Westens entwickelte. Inwiefern beinhaltete diese Tradition schon eine politische Dimension, oder kam eine solche erst nachträglich hinzu? Wurde die politische Dimension dominant, und wann geschah dies? Inwiefern fand das Martyrium Eingang in die Identität oder das Selbstverständnis eines Volkes und wurde diese Identität, sei sie nun politisch oder religiös, zu einer in sich geschlossenen und ausschließlichen Identität, die in leidenschaftlicher Verehrung endete? Dies alles sind Fragen, denen sich eine zeitgemäße Untersuchung des Martyriums stellen muß. Es sind Fragen, welche die spezielle Fallstudie von Irland erhellen soll, wenn sie sich auch nicht endgültig beantworten lassen.

Märtyrer in der christlichen Tradition: religiös oder politisch?

Die frühen christlichen Märtyrer, die die christliche Praxis und Theorie des Martyriums gestalteten, legten bewußt Zeugnis ab für Jesus Christus, sein Evangelium, seine Person und seine Sache. Sie verstanden sich selbst als Nachfolger und Nachahmer, die gewillt waren, «sich vor den Menschen zu ihm zu bekennen», die ihr Kreuz aufnahmen, um ihm nachzufolgen, die ihm folgten und ihn selbst bis zu seinem Tod am Kreuz nachahmten. Die Hingabe seines Lebens für seine Freunde war für sie Modell und Inspiration. Sein Konflikt mit den religiösen und politischen Machthabern seiner Zeit und seine Hinrichtung durch sie wurde auch als ihr unvermeidliches Los akzeptiert. Sie versuchten zwar, eine Kontinuität mit Israel in Tempel und Synagoge aufrechtzuerhalten, aber ihr erster Märtyrer Stephanus und die Tatsache, daß der Erzverfolger Saul bei seinem Tode anwesend war, enthüllte den sich vertiefenden Bruch. Noch bedeutender in Raum und Zeit war die Gegenwart und Macht des Reiches, dem gegenüber sie ständig ihre treue Verbundenheit zum Ausdruck brachten. Es war notwendigerweise eine qualifizierte Verbundenheit gegenüber einem notwendigerweise relativierten Reich. Das Reich, das Jesus verkündet hatte und dem gegenüber Christen sich vor allem loyal zeigen müssen, war in der Tat nicht von dieser Welt in dem Sinne, daß es eine geschichtlich-politische Alternative zum Imperium oder anderen Königreichen dieser Welt darstellte. Aber seine Verkündigung und die Treue, die im Zusammenhang damit gefordert wurde, relativieren alle menschlichen Reiche. In der Zugehörigkeit zu diesen Reichen konnte die Wirklichkeit der Staatsbürger, die berufen waren, die Gegenwart und Macht des rettenden Gottes Jesu Christi im anbrechenden Reich, welches er angekündigt und aufgerichtet hatte, nicht erschöpfend dargestellt werden. Ein geschichtliches Reich, das sich selbst absolut setzte, welches die Verehrung seiner Götter ebenso wie den Gehorsam gegenüber seinen Gesetzen forderte, so wie dies im römischen Imperium der Fall war, widersprach dem Anspruch des einen wahren Gottes und seinem Reich. Die Christen erkannten, daß sie Gott gehorchen mußten, nicht aber den Menschen und ihren geschaffenen Idolen und Gottheiten. Das römische Reich wurde damit – ebenso wie alle politischen Reiche – relativiert, radikal vermindert. Auf diese Bedrohung reagierte das Imperium gewalttätig defensiv mit den Christenverfolgungen. Die christlichen Märtyrer bezeugten mit ihrem Sterben die Macht und Gegenwart Gottes, die Jesus in sich verkörperte und als Reich Gottes ankündigte.

Ohne auf die Einzelheiten der Diskussion einzugehen, die sich damit auseinandersetzt, inwiefern die Sendung und der Tod Jesu für die damalige Zeit und unter den Gegebenheiten überhaupt politisch waren, kann man dennoch feststellen, daß seine Sendung und sein Tod die nicht zu leugnende politische Auswirkung hatten, daß alle historisch-politischen Unternehmungen relativiert und eingeschränkt wurden. Nun konnten nicht mehr die absoluten und göttlichen Ansprüche geltend gemacht werden, die sich im römischen Imperium entwickelt hatten und die seitdem häufig auf noch härtere Art und Weise von absolutistischen oder totalitären Regimes wiederholt worden sind. Indem sich die frühen Christen diese Freiheit, ihren Gott anzuerkennen und ihm zu antworten, nicht nehmen ließen und bis in den Tod verteidigten, öffneten sie einen permanenten Freiraum für die Person, und sie enthüllten eine permanente Begrenzung von Politik und Gesetz. In diesem Freiraum und durch die Anerkennung der Begrenzung der Politik wird die Person als etwas gesehen, was den Bürger transzendiert und das, was wir heutzutage Menschenrechte nennen, als etwas, was die Autorität und das Gesetz des Staates transzendiert. Dies ist eine kritische und im Prinzip nicht umkehrbare politische Errungenschaft, die ihren Anfang im Christentum und ihren frühen Märtyrern nahm.

Das, was im Prinzip erreicht worden war, trat in der Praxis häufig in den Hintergrund, sobald das Christentum Bestandteil des imperialen Systems wurde. Dies wird deutlich am Wandel der Haltung des Augustinus gegenüber den Donatisten von der Bemühung, ihre Überzeugung und freie Bekehrung zu erreichen, bis zur Anrufung der Hilfe des römischen Konzils und zur Berufung auf den Text der Schrift «Nötige sie, hereinzukommen». Die Geschichte der Christenheit liefert bestenfalls mehrdeutige Anhaltspunkte für die Begrenzung der Politik und die Freiheit der Person, die die frühen Märtyrer bezeugten. Der Tod des Thomas A. Beckett, Erzbischofs von Canterbury, durch die Hand von Heinrich II. zeigt, wie das christliche Zeugnis angesichts politischer Ansprüche überlebte. Zu viele Bi-

schofskollegen Becketts von Rom bis Canterbury waren eher bereit, mit politischen Machthabern zusammenzuarbeiten und diese sogar zu Handlungen zu ermutigen, die eher absolute als relative Ansprüche auf ihre Untertanen widerspiegelten. Dies demonstrierten sie durch die gewaltsame Bekehrung mit Hilfe des Schwertes und durch die Hinrichtung von Häretikern als Verräter. Diese Praktiken bestanden noch lange nach der Spaltung der Christenheit sowohl in der Neuen Welt als auch in den nachreformatorischen Staaten Europas weiter. Als die moderne Welt entstand, hatten die Christen, die nun zu verschiedenen gegensätzlichen Kirchen gehörten, lange Zeit keinen guten Ruf, wenn es um die Verteidigung von Einzelpersonen gegenüber Mächten oder um das Eintreten für die Freiheit – selbst die religiöse Freiheit – ging, außer in den engen Grenzen ihrer eigenen Konfession. Der Einsatz für die Freiheit der Person und für die Einschränkung der politischen Macht, welchen das christliche Martyrium zum Ausdruck gebracht hatte, wurde zumeist durch die Verbindung der Kirche mit Macht im Streben nach Privilegien in den Hintergrund gedrängt. Die neuen Vorkämpfer der Freiheit waren in zunehmendem Maße weltlich in Ursprung und Zielsetzung. Solche Vorkämpfer gingen auch bei der Bezeugung der neuen weltlichen und politischen Freiheit bis zum Tode; eine solche Freiheit wurde z. B. in der Amerikanischen und der Französischen Revolution verkündet.

In seiner von Abhängigkeit und Unterdrükkung gekennzeichneten Tradition wurde Irland von den neuen Freiheitsbestrebungen beeinflußt. Theobald Wolfe Tone, der Vater des irischen Republikanismus, wurde stark von Paines Menschenrechten *(The Rights of Man)* beeinflußt und war eifrig darum bemüht, die Hilfe der neuen revolutionären Regierung Frankreichs zu gewinnen. Die irische Revolution von 1798 führte trotz ihrem Fehlschlag und trotz dem Fehlschlag der französischen Expedition und trotz dem Tod von Wolfe Tone im Gefängnis zu einem neuen Stadium im Ringen der unterdrückten irischen Katholiken um bürgerliche und politische Freiheit und in der noch radikaleren Bewegung, die die Trennung Irlands von England und die Bildung einer unabhängigen Republik anstrebte.

Eben von dem unvermeidbaren Zusammenfall des Ringens um die katholische Emanzipation und des Kampfes für die politische Unabhängigkeit rührt die gegenwärtige Verflechtung von Katholizismus und Nationalismus her. Die politischen Märtyrer Irlands der neuesten Zeit kommen aus der radikaleren separatistisch-republikanischen Tradition. Sind die Verweltlichung und Relativierung der Politik, zu der es durch die frühen christlichen Märtyrer kam, einer Resakralisierung und Verabsolutierung dieser Politik durch die neuen politischen Märtyrer Irlands und eine Menge anderer Länder gewichen? Oder gibt es eine christliche Sinngebung für das weltliche und politische Martyrium von der Art, wie es in Irland erfahren wird?

Martyrium und Identität: Fragen und Mehrdeutigkeiten

Im Laufe der Geschichte haben christliche Märtyrer der Kirche Gelegenheiten und Forderungen geboten, sich selbst als eine Gemeinschaft zu identifizieren, die die rettende Gegenwart und Macht Gottes in der Welt bezeugt, als das Reich, welches von Jesus Christus angekündigt wurde und mit ihm anbrach. Das Bedürfnis der Kirche nach einer solchen Selbstidentifikation besteht weiterhin. Das Bedürfnis nach Zeugen, die selbst bis in den Tod gehen, die die Mächte dieser Welt in Frage stellen und relativieren, ist heute nicht weniger vorhanden, obwohl die Art und Weise, wie eine solche Bezeugung geschieht, sich ganz gewaltig geändert hat. Wenn nicht die Kirche mit ihrem Zeugnis die absoluten Ansprüche der politischen, ökonomischen und anderen zeitgenössischen Mächte in Frage stellt und aufdeckt, wird das Reich Jesu weiterhin verdeckt und behindert werden. Wo das Zeugnis letztlich in der Sache auch den Tod akzeptiert, in der Nachfolge und in der Kraft Jesu, wird die lebenspendende Verkündigung des Evangeliums erneuert. Maximilian Kolbe, Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King und Erzbischof Romero bestärken die Hoffnung auf eine Erneuerung für die Generationen der Gegenwart.

Aber das Martyrium in Geschichte und Gegenwart führt zu einer ganzen Reihe von ernsten Fragen nach den Gründen, für die «Märtyrer» sterben, nach der Art und Weise, wie sie in den Tod gehen, und nach den Auswirkungen, welche ihr Tod auf die Gemeinschaften hat, zu denen sie gehören. Trotz des anscheinend klaren und eindeutigen historischen Berichts über die Menschen, die wir als christliche Märtyrer verehren, gibt es Mehrdeutigkeiten im Überfluß.

Der Beweggrund

In der Geschichte und Theologie des christlichen Martyriums war die Ursache, die dazu führte, auf vielerlei Arten eine grausame. Das entspricht der weiter gefaßten christlichen Tradition in bezug auf Leben und Tod, in der die «gerechte Sache» im Falle von Kriegen ein charakteristisches Beispiel liefert. Der allgemeine Punkt, um den es hier geht, ist die kritische Rolle der «Sache» beim Verstehen und Bewerten von Angelegenheiten des Lebens und Todes für den Christen.

Die Identifizierung der Sache des Märtyrers mit der Sache Jesu und die Übersetzung dessen in die Bezeugung des Reiches Gottes beseitigt nicht alle Unklarheiten und Mehrdeutigkeiten; dies wird deutlich an den unterschiedlichen Umständen und Gründen der Märtyrer Justin und Maximilian Kolbe oder an den «gegensätzlichen» Gründen der katholischen und protestantischen Märtyrer zur Zeit der Reformation. Eine wichtige Kontinuität in der Sache, die die Märtyrer vertreten, besteht natürlich, so glaube ich, und kann als Zeugnis für das Reich Gottes bezeichnet werden, selbst wenn dies offensichtlichere weltliche Formen im Dienst am und zum Schutz des Nächsten annimmt. Jesus, der letztendlich das Reich Gottes bezeugte, war eben der Jesus, der sein Leben für seine Freunde hingab. Trotz der offensichtlichen Verbindung zwischen der kirchlichen Gemeinschaft und dem Reich Gottes sterben christliche Märtyrer nicht nur oder gar vorwiegend für das Wohl der Kirchengemeinschaft, sondern für das Reich Gottes; dies kann innerhalb der Grenzen der geschichtlichen Kirche mit Gründen zum Ausdruck kommen und Anerkennung fordern, die nicht ausdrücklich religiös sind. Soviel sollte uns die zentrale Bedeutung der Nächstenliebe für das Sichtbarwerden und die Praxis des Gottesreiches immer sagen.

Der weitere Spielraum der Nächstenliebe bietet ganz deutlich angemessene Gründe für die Hingabe des eigenen Lebens. In den vielen Situationen der Unterdrückung, in denen man heutzutage lebt, wird eine solche Hingabe des Lebens eher einen unmittelbar politischen Kontext als einen religiösen haben, wie an Bonhoeffer, King und Romero auf unterschiedliche Art und Weise sichtbar wurde. Die Anerkennung von ihnen und anderen als christliche Märtyrer, als Menschen, die bis in den Tod die Wahrheit und Gnade des Gottesreiches bezeugten, wird ihr eigenes Verständnis von ihrem Einsatz und auch das der christlichen Gemeinschaft widerspiegeln, ihr Sterben für ihre Freunde in der Weise und in der Kraft Jesu Christi.

Es wäre töricht, sich der Erweiterung der Reihe der christlichen Märtyrer um diejenigen zu widersetzen, die ihr Leben für ihren Nächsten in politischen Zusammenhängen hingeben. Es wäre ebenso töricht, ein jedes Sterben aus politischen Gründen als eindeutigen Fall von christlichem Martyrium zu interpretieren.

Das Verständnis der Menschen selbst und das der christlichen Gemeinschaft ist bedeutend für die Anerkennung von Märtyrern, aber das vorausgehende objektive Kriterium des Grundes als eine Art von Einbruch der Gottesherrschaft ist nicht immer ohne weiteres anzuwenden. Die gegensätzlichen politischen Optionen für Nordirland illustrieren die Schwierigkeit, politische Anliegen als christliche Anliegen zu identifizieren, die man mit seinem Leben bezeugen könnte. Es gibt jedoch noch einen weiteren Anhaltspunkt, der zur Verfügung steht, um die Angemessenheit der Sache des Märtyrers zu beurteilen, nämlich die Reflexion der Auswirkungen des Todes, insbesondere die Beziehungen zwischen Martyrium und Identifikation.

Die Selbstidentifikation einer Gemeinschaft in Form der Anrufung ihrer Märtyrer trifft nicht ausschließlich auf religiöse Gemeinschaften zu. Das Wachrufen der Erinnerung an die Gräber der Fenier durch die Anführer der irischen Revolution wurde bereits als ein politisches Beispiel zitiert. Der irische Konflikt bezieht ganz klar auch einen Identitätskonflikt mit ein, der durch das Gedenken der Märtyrer in Konfliktsituationen genährt wird.

Eine kritische christliche Frage nach solch einer Gemeinschaftsidentifikation und ihrem Märtyrerrückhalt ist die Frage danach, inwieweit ein neues menschliches Absolutum daraus hervorgeht. Inwiefern ist, im Falle Irlands, der höchste ausschlaggebende Faktor der Nationaltreue und des Verhaltens die Mitgliedschaft in einem Vereinigten Irland oder dem Vereinigten Königreich von Großbritannien und Nordirland? Überrollt ein nationalpolitisches Ideal alle anderen Überlegungen, einschließlich derjenigen, die Leben und Tod betreffen? Ist das Ideal zum Idol geworden, dem wir alles, was wir sind und haben, unterwerfen, einschließlich unseres Gespürs für die Relativität solcher Ideale angesichts des Reiches Gottes? Haben wir einen

Ersatz für Gott gefunden, ein alternatives höchstes Wesen, das sich angemessener mit dem für sich sprechenden Ausdruck als «Gottling» bezeichnen läßt? Eine Überprüfung, die feststellt, wo unsere letzte Verbundenheit zu suchen ist, wird weiterhin die Frage danach sein, wofür wir zu sterben bereit sind. Eine erschreckendere Prüfung könnte die Frage danach sein, wofür wir zu töten bereit sind. Und wenn man diesen Test noch weiter treibt, fragen wir, inwieweit das Ideal auf Kosten der Menschen angestrebt wird, inwieweit das Was das Wer ersetzt hat bei der Bewertung unseres Tötens und Sterbens.

Dies soll nicht eine vollständige Bewertung des Tötens und Sterbens für politische Anliegen sein. Die Fragen lenken die Aufmerksamkeit darauf, wie diese Gründe verabsolutiert werden können, und wie diese Verabsolutierung mit der Relativierung von Menschen einhergeht, ja sogar mit der Relativierung von ganzen Rassen oder Generationen, wie wir es in diesem Jahrhundert erfahren haben. Solche Verabsolutierungen sind eher die Antithese als der Ausdruck des Reiches Gottes, und das Sterben dafür paßt nicht in den Rahmen von christlichem Martyrium.

Politische Führer sind nicht die einzigen Menschen, die diesen Versuchungen der Verabsolutierung ausgesetzt sind. Politische Ideale und die Macht, die sich um sie zentriert, sind nicht die einzigen, die sich den Mantel von Idolen umlegen. Kirchliche Führer und die Macht der Kirche können den gleichen Versuchungen erliegen. Und das Töten im Namen der Kirche oder im Namen Jesu, so wie es in den Kreuzzügen ganz offensichtlich praktiziert und häufig beschworen wurde, um nachfolgende Kriege abzusegnen, stellt einen wichtigen Schlüssel zum Erkennen des Versagens der Kirche dar, einen Schlüssel, der die Kirche dazu befähigt, sich selbst als begrenzte Verkörperung und Dienerin des Gottesreiches zu sehen, welche jedoch nicht mit diesem identisch ist.

Das Genannte darf nicht dazu verwendet werden, die Gerechtigkeit und Dringlichkeit bestimmter Anliegen zu entschuldigen oder zu ignorieren oder auch die Verpflichtung, beim Kampf für diese Anliegen mitzumachen, so wie dies sich aus der Verpflichtung gegenüber dem Gottesreich ableitet. Es darf in der Tat nicht dazu verwendet werden, die Notwendigkeit, unter bestimmten Umständen für die Verpflichtung mit physischer Gewalt zu kämpfen, auszuschließen. Es lenkt jedoch die Aufmerksamkeit auf die Doppeldeutigkeit solcher Anliegen, die Gefahr, daß sie leicht verabsolutiert werden können, wie diese Gefahr durch die Anrufung von Märtyrern vergrößert werden kann und wie diese Verabsolutierung leicht dazu führt, daß man eher tötet, als daß man für seine Sache selber stirbt. Man sollte daher bei der Verwendung des Begriffs «Märtyrer» behutsam sein, indem man ihn soweit wie möglich auf die Fälle beschränkt, in denen sich jemand ganz offensichtlich selbst opferte, um Gerechtigkeit für andere zu erwirken, ein klares Gottesreich-Anliegen.

Opfer und Märtyrer

Die anderen sind das wichtigste Kriterium für eine jede wahre Selbstaufopferung, die anderen mit ihren Bedürfnissen, mit ihren Entbehrungen und Unterdrückungen, die anderen als Opfer. Das Opfer und das Martyrium sind aufs engste miteinander verbunden. Alle Märtyrer sind Opfer, Opfer menschlicher Mächte, die den Anspruch auf Absolutheit erheben. Aber sind alle Opfer auch Märtyrer? Sind alle die Millionen von Opfern historischer Mächte, die wir selbst aus diesem Jahrhundert kennen, als Märtyrer zu klassifizieren, die für das Gottesreich starben, wie implizit auch immer? Vielleicht sind viel mehr Menschen Märtyrer, als uns in der Vergangenheit bewußt war; ihr Zeugnis beeindruckte uns nicht. Irgendeine Unterscheidung zwischen Märtyrer und Opfer mag jedoch notwendig sein, um die traditionelle Kraft des Martyriums zu erhalten, ohne daß wir erneut dem Vergessen der Opfer anheimfallen. Dieses Vergessen wirkt auch heute immer noch als Störfaktor des menschlichen Bewußtseins, einschließlich dessen von Christen.

[1] Die Fenier waren Mitglieder einer irischen Geheimorganisation, die 1858 in den USA gegründet wurde. Diese Geheimorganisation kämpfte zusammen mit der «Irish Republican Brotherhood» für die gewaltsame Trennung Irlands von Großbritannien und für die Errichtung einer unabhängigen Republik Irland (Anmerkung der Übersetzerin).

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

ENDA McDONAGH

Priester der Erzdiözese Tuam in Irland. Professor für Moraltheologie in Maaynooth. Veröffentlichungen u.a.: Social Ethics and the Christian (Manchester University Press 1979); Doing the Truth: The Quest for Moral Theology (Gill and Macmillan, Notre Dame University Press 1979); The Making of Disciples (Gill and Macmillan 1982). Anschrift: St. Patrick's College, Maynooth, Co. Kildare, Irland.

Juan Hernández Pico

Das Martyrium heute in Lateinamerika: Ärgernis, Wahnsinn und Kraft Gottes

I. Einführung: Märtyrerkirche in katholischen Ländern und in einer säkularen, toleranten Welt

Die wichtigste Botschaft, die der kirchliche Glaube an Jesus Christus heute von Lateinamerika aussendet, ist der Schrei des Blutes seiner Märtyrer. Es handelt sich um eine umstrittene Botschaft. Bestürzung und Ungläubigkeit waren die ersten Reaktionen auf die lateinamerikanische Märtyrerkirche von heute. Erstens waren die Märtyrer ermordete Katholiken in kulturell katholischen Ländern. Damit zerbrachen die Schablonen, nach denen die Kirche im 20. Jahrhundert ausschließlich dort das Martyrium erlitt, wo der atheistische Kommunismus die Macht ergriffen hatte. Zweitens wurden die Märtyrer in Ländern getötet, die der westlichen, augenscheinlich säkularen und toleranten Zivilisation angehörten. Damit kam die Gewißheit ins Wanken, daß der Fanatismus im Westen mit der vernichtenden Niederlage der nazifaschistischen Irrationalität zusammengebrochen sei. Und schließlich schienen das Christentum im Westen zur Ordnung der zu respektierenden Werte und die Kirchen zum Kern der mächtigen Institutionen zu gehören. Damit wurde der Gewohnheit der Boden entzogen, daß man den Glauben nur von einer Außenseiterminderheit radikaler Intellektueller und jugendlicher Bilderstürmer bedroht sah.

Heute gibt es eine solche Bestürzung und Ungläubigkeit nicht mehr. Empörung und Bewunderung sowohl von seiten nichtkonfessioneller Institutionen zur Verteidigung der Menschenrechte als auch von seiten internationaler kirchlicher Kreise prangern die politische Repression an, in deren Kontext die Morde an den lateinamerikanischen Märtyrern heute stattfinden, und feiern die Märtyrer. Es scheint dennoch wichtig zu sein, die erste Bestürzung und Ungläubigkeit wiederaufzugreifen.

Das Martyrium der lateinamerikanischen Katholiken löste eine gewisse Bestürzung aus, da es die Tatsache aufdeckte, daß es dem Kulturchristentum nicht gelungen ist, Gesellschaftsstrukturen zu verhindern, in denen «eine Situation sozialer Sünde», ein «Wille nach Macht und Beherrschung und Diskriminierungen jeglicher Art» herrschen (*Puebla* Nr. 28, 435 und 1300). Das Martyrium wurde so zur Anklage gegen ein vorherrschendes vertikales und sich nicht engagierendes Christentum (vgl. *Puebla* Nr. 42).

Aufgrund der strukturellen Verflechtung der lateinamerikanischen Gesellschaft mit dem Streben der führenden Länder des Westens nach Reichtum und Macht ist das Martyrium der Katholiken in Lateinamerika darüber hinaus auch zur Kritik an der hegemonialen Unversöhnlichkeit des «Nordens» geworden und hat die Opfer sichtbar gemacht, die der nachindustrielle Kapitalismus in Lateinamerika scheinbar im Namen des Antikommunismus, tatsächlich aber im Namen der Anhäufung von Reichtum in der Hand einiger weniger fordert (vgl. *Puebla* Nr. 1209).

Überraschung und Ungläubigkeit rührten von einem Anachronismus her. Wir befanden uns weder im zur Gottheit erhobenen Römischen Reich, noch lebten wir zur Zeit des vierten bis sechsten Jahrhunderts oder in den von theologischen Streitigkeiten auf Leben und Tod zerrissenen Anfängen des Kapitalismus. Im übrigen schien die lateinamerikanische Kirche damit einverstanden zu sein, daß sie die Regierenden nicht zu konservativen Gesetzgebungen nötigte; sie gab also keinerlei Anlaß mehr für eine Verfolgung. Die unerwartete Verfolgung und die große Zahl von Märtyrern haben jedoch den götzendienerischen Absolutismus entlarvt, der der Ausbeutungs- und Herrschaftslogik des übernationalen Kapitals innewohnt. Die Aufdeckung dieser grundlegenden Verantwortung durch das Blut der lateinamerikanischen Märtyrer «ist trotz ihres allgemeinen Charakters viel wichtiger als eine detaillierte Auskunft über die direkten Urheber der Verfolgungstaten»[1]. Vom Schrei dieses Blutes ausgehend wird heute eine neue Apokalypse geschrieben, die deutlich auf das «Tier, das aus dem Meer steigt» (Offb 13,1) und «die große Hure, die an den vielen Gewässern sitzt» (Offb 17, 1), hinweist.

Noch eine andere entscheidende Botschaft ist in diesem Martyrium enthalten. Sie besteht weniger in der Anklage als in der Hoffnung für die Armen, die die Märtyrer in ihrem Widerstand gegen das zur Gottheit erhobene Kapital verkünden, wenn sie den Horizont des Reiches Gottes und den Wert des Kampfes um die geschichtlichen Annäherungen an dieses Reich zum Geschenk erklären.

Die geschichtliche Einzigartigkeit dieses Zeugnisses wird im Kontext einer Revolution aus Gerechtigkeitsliebe deutlich, in dem Verfolgung und Martyrium sich ereignen. Und – im gleichen Kontext – auch in der Bezeugung des Schwachen und Geschenkhaften als humanisierender Kraft im Kampf um Gerechtigkeit gegenüber dem Mächtigen und Heroischen. Und schließlich in der Zurückhaltung, mit der man in der Kirche diese Verfolgung und dieses Martyrium anerkennt. Von dieser Besonderheit wird im folgenden die Rede sein.

II. Das Martyrium im Rahmen der politischen Revolution zur Gerechtigkeit

Das heutige Martyrium in Lateinamerika folgt auf das Erwachen des Widerstands gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Wenn wir als Markstein für den Beginn dieses Widerstandes das Jahr der mexikanischen Revolution 1910 nehmen, stellen wir fest, daß seine populärsten Caudillos Zapata und Villa weder im Namen ihres Glaubens gekämpft haben noch von Männern der Kirche legitimiert worden sind, auch wenn die «Zapatistas» auf ihren Hüten die Zeichen der Jungfrau von Guadalupe aufgestickt trugen. Glaube und Gerechtigkeit wurden noch nicht in engem Zusammenhang verkündet. Ebensowenig gab es einen kirchlichen Einfluß auf den Widerstand gegen die Unterdrückung z. B. bei den chilenischen Bergarbeitern 1907, in El Salvador 1932 oder in Guatemala 1954. Die Verfolgung und das Martyrium im revolutionären Mexiko waren dagegen ambivalent, da sie innerhalb eines nicht voneinander getrennten Eintretens für die Verteidigung der Religionsfreiheit und kirchlicher Privilegien stattfanden.

Paradigmatisch erscheint jedoch die Tatsache, daß das kirchliche Martyrium von einer Konfrontation des christlichen Glaubens mit der Macht ausgegangen ist. Die ersten Verfolgungen griffen das Christentum als Bedrohung des Kaiserkultes an. Auch die protestantischen und katholischen Märtyrer der Anfänge des Kapitalismus bezeugten den Glauben im Widerstand gegen die Macht, die nationale christliche Konfessionen erzwang: *cuius regio eius et religio*. Niemand braucht sich über diese und andere geschichtliche Institutionen zu verwundern, denn schließlich ist Jesus, der «Urheber und Vollender des Glaubens» (Hebr 12, 2), als Staatsfeind «außerhalb des Tores» (Hebr 13, 12) hingerichtet worden.

Der christliche Widerstand der Märtyrer gegen das Römische Reich führte jedoch nicht unmittelbar zum Protest gegen das Gesellschaftssystem und dessen Machtgefüge. Die Sklaverei oder die imperialen Eroberungen bekämpfte man mit dem bis zum Martyrium gehenden Widerstand nicht. Dieser hatte das Ziel, die Macht zu entgöttlichen, sowohl im Widerstand gegen ihren Anspruch (Offb 13, 8; 14, 9–12; 20, 4), als auch im Kampf um das Recht, «über die Person Jesu zu sprechen und zu lehren» (Apg 4, 18; 5, 28–29). Die Christen hielten die für den Staat gefährliche Erinnerung an einen «aus der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossenen» und von einer «gottlosen, ungerechten und götzendienerischen Welt» zu Unrecht Beschuldigten wach[2]. Die Märtyrer des Protestantismus und des Katholizismus der Gegenreformation verteidigten ebenfalls die Freiheit des Gewissens, das sich nur Gott unterwirft, wie das Beispiel des Thomas Morus zeigt[3].

Auch in Lateinamerika gehen Verfolgung und Martyrium von einer Macht aus, die durch das Recht, über die Person Jesu zu sprechen und zu lehren, herausgefordert ist. Aber nun wird diese Person durch die Gekreuzigten von heute vermittelt, die die Gesellschaft und ihr Machtgebäude in Frage stellen. Die «Samenkörner des Wortes», die man im gerechten revolutionären Kampf entdeckt hat, das Bewußtsein der Vereinbarkeit von Widerstand und Nachfolge Christi und die kirchliche Predigt gegen die institutionalisierte Gewalt haben die revolutionären Bewegungen der Unterdrückten herbeigeführt.

In seiner Unfähigkeit, seine Macht ohne Verachtung der Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten, hat das System mit einer Verfolgung reagiert, die sich in psychosozialen Erscheinungen von entsetzlicher Grausamkeit äußert. Hier das Zeugnis eines katholischen Katecheten und guatemaltekischen Indios über das Vorgehen des Militärs beim Angriff auf Chimaltenango im Dezember

1981: «Da ist noch ein Katechet, den haben wir bei den anderen Genossen gefunden ..., bei lebendigem Leib haben sie sie gekreuzigt, mitten auf dem Weg ... zwei Pfähle durch die Hände, einen durch den nackten Magen, einen durch die bloßen Füße und einen durch den Kopf ...»[4].

Im März 1976 sagte Hauptmann Reyes zu zweihundert Quiché-Lehrern (Quiché = Sprache der Indios in Guatemala, A. d. Ü.): «Wenn ihr am Leben bleiben und nicht verhaftet oder getötet werden wollt, dann trennt euch von der Kirche, denn die Armee hat sich entschlossen, diese Scheiße aus Guatemala zu entfernen».[5]

Bischöfe, Priester, Nonnen und Laien werden mittlerweile in ganz Lateinamerika als Agitatoren und Aufrührer verfolgt, ohne daß es dazu antireligiöser Erlasse bedürfte, so wie auch das jüdische oder römische Gesetz nicht geändert, sondern nur mit Hinterlist benutzt zu werden brauchte, um Jesus hinzurichten (vgl. Lk 23, 2.5. 14; Joh 18, 30; 19, 7.12).

Die kirchliche Einsicht in die geschichtliche Besonderheit dieses Martyriums ist manchmal äußerst klar. Erzbischof Romero hat sie beispielsweise zum Ausdruck gebracht, als er erklärte, daß die Kirche in diesem neuen Kontext nicht das erste Blut vergießt, sondern, wenn sie sich für das Leben der Armen engagiert, «das gleiche Schicksal erleiden muß wie die Armen: zum Verschwinden gebracht ... gefoltert ... gefangen gehalten, als Leichen aufgefunden werden»[6]. Diese Kirche hat damit einem Evangelisierungsmodell ein Ende bereitet, das sich auf die konfessionell oder kulturell christliche Macht stützte. Ihre Märtyrer, in denen sie ihren gekreuzigten Gott wiedergefunden hat, sind auf diese Weise zum integrierenden Bestandteil des geschichtlichen Skandals der Armen geworden. Aber die Schwachheit des Kreuzes von Bischof Angelelli (Argentinien), Luis Espinal (Bolivien), Frei Tito (Brasilien), Ita, Maura, Kathy und Jean (El Salvador), des Kreuzes der einundzwanzig in Guatemala und El Salvador ermordeten Priester, der unzähligen im Kampf um Gerechtigkeit grausam umgebrachten Laien, diese offensichtliche Schwachheit in der Stunde der Macht, «wenn die Finsternis das Wort führt» (Lk 22, 53)[7], ist Kraft Gottes, ist «Stimme der Gerechtigkeit (die) niemand mehr ersticken kann»[8], «Stimme derer, die keine Stimme haben ..., eine arme Stimme (die) in jenen Widerhall finden (wird), die die Wahrheit lieben und unser geliebtes Volk wirklich lieben»[9].

III. Zeugnis der Schwachheit und Geschenkhaftigkeit gegenüber der Macht und dem Heldentum

Jesus von Nazaret widersetzte sich der Verkehrung Gottes in sein Gegenteil, die im Tempel seiner Zeit aus dem Gott der Befreiung einen Gott der Unterdrückung der Armen gemacht hatte (vgl. Joh 2, 13–22)[10]. In seiner Opposition wandte Jesus Elemente der Gewalt an (Peitschenhiebe, um die Händler aus dem Tempel zu treiben, Wut über die Verfechter des unterdrükkerischen Gesetzes – Mk 3, 5 –, sogar beleidigende Kritik – Mt 23, 13–36; Lk 6, 24–26 – usw.) Aber er setzte sich eine Grenze: Er verzichtete darauf, sich gegen den gewaltsamen Tod zur Wehr zur setzen. Umfassender und tiefer als der revolutionäre Zelotismus, gestützt auf seine Erfahrung mit dem Vater, dessen Treue zu den Armen sogar die leidvolle Botschaft miteinschließt, seinen Sohn der Qual und dem Tod auszusetzen, verkündete Jesus, daß die größere Liebe sich weniger ambivalent zeigt durch die freiwillige und geduldige Hingabe des eigenen Lebens und durch die Vergebung für jene, die es zu Unrecht rauben. In dieser Hingabe vertraute er auf den Sieg über den Tod und auf die absolute Zukunft der Gerechtigkeit für die Menschen und für die Geschichte.

Die Kirche Lateinamerikas nimmt in ihrem Martyrium wie Jesus diese letzte Wehrlosigkeit gegenüber dem Tod an, freilich nicht ohne Todesangst und verzweifeltes Gebet, und folgt Jesus nach, um den Kampf um das Leben, das im Tod unterdrückt wird, durchzustehen: «Ich bin todtraurig ... Bleibt wach und betet, daß ihr in der Prüfung nicht versagt: Der Geist ist mutig, aber das Fleisch ist schwach» (Mk 14, 34.38).

Dieser Sicht kann man den Gegensatz gegenüberstellen, den Ernst Bloch zwischen dem sozialistischen Helden und dem christlichen Märtyrer feststellt. Der Holocaust des ersteren ist «von dem der früheren Blutzeugen verschieden; denn diese starben fast ausnahmslos mit einem Gebet auf den Lippen und glaubten sich den Himmel erworben zu haben»[11]. Der sozialistische Held will «im Kampf gegen die Bestie der Unterdrückung, im Dienst der unnachlaßlichen Freiheitstendenz ... kein Märtyrer sein ..., wohl aber ein standhafter Kämpfer»[12].

Sicherlich kann die von der Solidarität der Unterdrückten genährte Liebe diese Größe fruchtbar machen. Aber die Geschichte vieler

realer Sozialismen zeigt eine andere Alternative für einen solchen «standhaften» Heroismus: die spätere Verhärtung der Gesellschaft, die Unterdrückung von Millionen von Menschen und die zumindest partielle Sterilität der «unnachlaßlichen Freiheitstendenz».

Die eingestandene Schwachheit der christlichen Märtyrer heute in Lateinamerika kann zu einem humanisierenden Element dieses auf der Standhaftigkeit und der Klassensolidarität beruhenden Heroismus werden, indem sie aufdeckt, daß die revolutionär beanspruchte Humanisierung nicht nur «durch Unzulängliches verdunkelt» und auch nicht nur «durch Abwege bitter entfernt» werden kann[13]. Solche politischen Irrtümer oder Rechenfehler haben nach dem christlichen Glauben der Märtyrer ihre letzte Wurzel nicht in der immer zur Reife fähigen Unreife der *conditio humana*, sondern in ihrer immer möglichen Perversion.

Im übrigen hängt die Hingabe des materialistischen atheistischen Helden, der «ohne überkommenen Trost» auskommt[14], von der durch die wissenschaftliche Analyse erhellten revolutionären Solidarität ab, die eine «sich tätig begreifende Menschlichkeit»[15] bedeutet und die die Welt kämpferisch auf die in ihrer eigenen Zukunft enthaltene Hoffnung hin verändert. Die christlichen Märtyrer dagegen behalten in ihrem Kampf und in ihrem scheinbar nicht wiedergutzumachenden Scheitern den Trost, daß ihre solidarische Liebe zu den Unterdrückten durch den Einsatz der Väterlichkeit Gottes für die geschichtliche Hoffnung der Armen garantiert ist.

Dieses Zeugnis angesichts des Scheiterns bekräftigt auch, daß der Sieg, dort wo er geschichtlich errungen wird, ein Geschenk Gottes ist, auch wenn er von der Geschichte als Subjekt aus dem Widerstand erkämpft wird. Diese bezeugte Geschenkhaftigkeit kann verhindern helfen, daß die Klassensolidarität und die revolutionäre Zukunft zum «Gesetz» werden und aufhören, «Evangelium» zu sein. In der Undurchschaubarkeit der Geschichte können die nicht glaubenden Revolutionäre in Lateinamerika danach streben, diese Geschichte mit dem solidarischen Gedächtnis zu vermenschlichen, das die «Opfer der Vergangenheit» und die «Sieger der Zukunft»[16] zusammenhält, wenn sie sich um die «Humanisierung der Natur (als) ein utopisches Endziel» ihrer Praxis bemühen[17]. Die Kirche, einschließlich der christlichen Revolutionäre, wird indessen, um die Geschichte zu humanisieren, nicht nur die Erinnerung an ihre Märtyrer und an alle Opfer, die glaubenden wie die nichtglaubenden, wachhalten müssen, die im Kampf um die Gerechtigkeit gefallen oder vernichtet worden sind, sondern auch die Erinnerung an Jesus, der von den Ungerechten gekreuzigt und von seinem Vater auferweckt worden ist, der für sein Blut und für jedes Unrecht Rechenschaft fordert.

Geschenkhaftigkeit, Vergebung und Verständns nicht für die Klassenausbeutung und -unterdrückung, sondern für den Klassenfeind und natürlich für die Schwachheit und Unzulänglichkeit solidarischer Genossen können unverzichtbare Werte des Glaubens sein, den die Märtyrer in Lateinamerika heute bezeugen. Ein solcher Glaube erscheint als ein Ärgernis, wenn er in die geschichtliche Rationalität die Sünde als Zurückweisung der Liebe Gottes und als mögliche, über die menschliche Dummheit, Banalität oder menschlichen Irrtum hinausgehende Vereitelung geschichtlicher Pläne hineinbringt. Ein solcher Glaube ist «Wahnsinn», insofern er die Hoffnung in Frage stellt, die ihr eigenes Wagnis auf die offene Richtung der Geschichte, auf die autonome «Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur»[18] stützt, und die Zuverlässigkeit dieser Hoffnung auf Gott gründet.

In der revolutionären Situation Lateinamerikas wird das Zeugnis der christlichen Märtyrer «Kraft Gottes» und nicht Opium sein, wenn die Kirche der Märtyrer im Hinblick auf die Unterdrückung und im Hinblick auf den Aufbau der Zukunft weiterhin mit Erzbischof Romero erklärt: «Eines muß ganz klar sein: Wenn man mit einem Pseudofrieden, einer falschen Ordnung zusammenarbeiten will, die sich auf Repression und Angst stützen, dann müssen wir daran erinnern, daß die einzige Ordnung und der einzige Friede, die Gott will, die Friedensordnung ist, die sich auf Wahrheit und Gerechtigkeit gründet. Und unsere Entscheidung angesichts dieser Alternative ... ist klar. Wir werden der Ordnung Gottes mehr gehorchen als ... der der Menschen.»[19]

IV. Anerkennung der lateinamerikanischen Märtyrer in der Kirche

Das Schlußdokument der Bischofsversammlung in Puebla 1979 war hinsichtlich der Echtheit des Martyriums der lateinamerikanischen Kirche im Zweifel[20]; eine weitere Besonderheit, die die heutigen lateinamerikanischen Märtyrer von denen anderer Zeiten unterscheidet.

In Lateinamerika werden heute unschuldige Christen ermordet, Kinder, die der Mutterbrust noch nicht entwöhnt sind, und Erwachsene, die der Laienschaft, dem Ordensstand und der Hierarchie angehören. Es sterben auch Menschen im bewaffneten Kampf um Gerechtigkeit ähnlich jenen Soldaten, über die der hl. Thomas von Aquin die theologische Aussage wagte, sie seien möglicherweise Märtyrer gewesen, wenn sie gestorben seien «bei der Verteidigung des Vaterlandes *(rem publicam)* gegen den Angriff von Feinden, die auf das Verderben des christlichen Glaubens hinarbeiteten» (*In IVum Sent.*, dist. XLIX, q.V, a. 3, quaest. 2, ad 11um). In diesem Punkt wiederholt sich die alte Geschichte.

Aber obgleich es traditionelle Lehre der Kirche ist, daß «nicht nur derjenige um Christi willen leidet, der um des Glaubens an Christus willen leidet, sondern auch derjenige, der um irgendeines Werkes der Gerechtigkeit willen aus Liebe zu Christus leidet» (Thomas, *In Ep. ad Rom.*, c. VIII, lect. 7), und obgleich diese Lehre in die vom Martyrium handelnden Kapitel 11–22 des *kanonischen* Werkes von Benedikt XIV. «Über die Seligsprechung der Diener Gottes und die Kanonisierung der Seligen» (*Dict. de Théol. Cath.*, X-8, 223–233) aufgenommen worden ist, obgleich Jesus die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten selig preist, erregt das Martyrium heute in Lateinamerika Anstoß bei den Machthabern und bei kirchlichen Kreisen, die noch mit ihnen liiert sind, weil die Märtyrer aus einer Kirche kommen, die aus ihrem Heim bei den Mächtigen ausgewandert und zu den verarmten Massen gezogen ist. Nicht alle erkennen die Logik der Optionen so klar wie Erzbischof Romero: «Beachten Sie, daß der Konflikt nicht zwischen Kirche und Regierung herrscht! Er besteht zwischen Regierung und Volk. Die Kirche ist mit dem Volk, und das Volk ist mit der Kirche. Gott sei Dank!»[21]

Es ist nur natürlich, daß die auf der Erde überwiegenden Mächte dem Kampf der Armen um Gerechtigkeit – den sie «Terrorismus» nennen – nicht die gleiche Legitimität zubilligen wie beispielsweise dem Widerstand der reichen europäischen Völker gegen die Nazis.

Im gläubigen Volk jedoch wird das Martyrium in diesem Kampf in der spontanen Weise anerkannt, wie sie sich in den alten Märtyrerakten niederschlägt (vgl. *L Th K* VII, 134). Vor Gott und vor der Geschichte ist das, was zählt, wohl nicht die stillschweigende Klugheit einer Hierarchie, die ihre Märtyrer anerkennt, ohne die Legitimität des Systems in Frage zu stellen, das sie ermordet[22], sondern der Schrei des Märtyrers Romero, der es am Vorabend seiner Ermordung wagte, folgendermaßen zu predigen: «Ich möchte einen Aufruf ... an die Einsatzkräfte der Nationalgarde, der Polizei, der Kasernen richten. Brüder, ihr gehört zu unserem eigenen Volk, ihr tötet eure eigenen Brüder und Schwestern in der Landbevölkerung ... Es ist Zeit, daß ihr euer Gewissen wachrüttelt und eurem Gewissen mehr gehorcht als der Ordnung der Sünde ... Im Namen Gottes und im Namen dieses leidgeprüften Volkes, dessen Wehgeschrei jeden Tag lauter zum Himmel dringt, flehe ich euch an, bitte ich euch inständig, befehle ich euch im Namen Gottes: Beendet die Repression!»[23]

Es gibt keine *successio apostolica* als die unter dem Kreuz Christi[24]. Inmitten der ungerechten, unterdrückerischen Ordnung dieser Welt muß man die gefährliche Erinnerung an die lateinamerikanischen Märtyrer von heute wachrufen, die die christliche Fruchtbarkeit unverzichtbar machen, auf die allein sich Jesus, der Herr, bezogen hat: «Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht. Wer an seinem Leben hängt, verliert es, wer aber sein Leben in dieser Welt gering achtet, wird es bewahren bis ins ewige Leben.» (Joh 12, 24f.)

[1] Sobrino, J., Persecución a la Iglesia en Centroamérica: Estudios Centroamericanos 393 (ECA, San Salvador 1981) 657.

[2] International Ecumenical Congress of Theology, Final Document: Torres, S., Eagleson, J., The Challenge of Basic Christian Communities (Orbis Books, Maryknoll-NY 1981) 242.

[3] Anders beurteilen wir den Fall des Martyriums in der Mission wegen der kulturellen Kluft zwischen Verfolgern und Märtyrern.

[4] Persönliches Zeugnis, das demnächst veröffentlicht werden soll.

[5] Gispert-Sauch, Ana (elaboración de textos), Morir y despertar en Guatemala (CEP, Lima 1981) 69.

[6] Sobrino, Martín-Baró, Cardenal, La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero (UCA, San Salvador 1980) 257. Im folgenden zitiert als: Romero...

[7] Hernández Pico, J., El Angulo tenebroso del martirio: Diálogo 51 (Guatemala 1980) 26–29.

[8] Romero 461.
[9] Romero 453.
[10] Mateos, J., Barreto, J., El Evangelio de Juan (Cristiandad, Madrid 1979) 168f.
[11] Bloch, E., Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1959) Bd. III 1378. Im folgenden zitiert als: Bloch...
[12] Bloch 1381.
[13] Bloch 1624.
[14] Bloch 1378.
[15] Bloch 1606.
[16] Bloch 1381.
[17] Bloch 1382.
[18] Bloch 1628.
[19] Romero 455.
[20] Vgl. Puebla Nr. 92, 265, 668, 1138; vgl. auch Nr. 87, wo das Wort «Märtyrer» oder «Martyrium» vermieden wird. Vgl. ferner die Bemerkung über das Martyrium in dem von CELAM 1978 vorgelegten *Arbeitsdokument*.
[21] Romero 455.
[22] Gispert-Sauch, Ana, aaO. 118.
[23] Romero 291.
[24] Moltmann, J., Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975) 388.

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

JUAN HERNÁNDEZ PICO

Geboren in Bilbao, Spanien. 46 Jahre alt. Heute Staatsbürger von Guatemala. 1953 Eintritt in den Jesuitenorden. Seit 1957 für die Arbeit in Mittelamerika bestimmt. 1957–1960 Studium der Philosophie in Loyola. 1963–1967 Studium der Theologie an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. 1966 zum Priester geweiht. 1968–1971 Studium der Soziologie an der Universität Chicago. Dann Mitglied des Centro de Investigación y Acción Social der Jesuiten in Mittelamerika (CIASCA) und seit 1981 dessen Direktor. Mitglied des Instituto Histórico Centroamericano (IHCA) in Managua, Nicaragua. Veröffentlichungen: (als Mitherausgeber:) El Salvador: Año Político 1971–1972 (1973); (Als Mithg.): Fe Cristiana y Revolución Sandinista en Nicaragua (1980); (als Mithg.:) Apuntes para una Teología Nicaraguense (1981); verschiedene Beiträge für Zeitschriften und Sammelwerke, u.a.: Método Teológico, Cristología y Praxis Política en América Latina: ECA 1975; Tesis para una comprensión del proceso político guatemalteco: ECA 1978; La oración en los procesos latinoamericanos de liberación: Diálogo 1979; Conllevar las cargas en servicio del Reino. Reflexión teológica sobre la solidaridad con Centroamérica: Christus 1982. Anschrift: Cerrada del Clavel, 6, Col. Cerro del Judío, 10310 México DF, Mexiko.

Maurice Barth

Basisgemeinden im Zeichen des Martyriums

Stimmen aus mittelamerikanischen Kirchen

«Gott hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude am Untergang der Lebenden» (Weish 1,13).
Text eines 1978 in den Straßen von San Salvador verteilten Flugblattes: «Töte einen Pfarrer – so baust du das Vaterland!»

San Salvador. 1979. Ein Sonntag. Es ist acht Uhr morgens. Die Kathedrale ist voll von Leuten. Zumeist armes Volk. Plötzlich wogt ein Brausen, ein Beifallklatschen durch das Kirchenschiff und hallt von den Betonmauern wider: Ein kleiner Mann geht nach vorn. Er trägt priesterliche Gewänder. Er wird die Messe zelebrieren und eine durch applaudierende Zurufe unterbrochene, über eine Stunde dauernde Homilie halten. Eine in ihrer Form klassische Homilie. Und doch ist sie «außer-ordentlich», verschieden von dem, was die armen Leute seit Jahrhunderten hören, eingesperrt, wie sie waren, in eine Religion der Ergebung und der Hoffnung – auf das Jenseits! Sie ist verschieden, diese Homilie, weil sie die den Armen verkündete Frohbotschaft zum Ausdruck bringt und zugleich *ihr*, der Armen Wort ist, geboren aus den täglichen Gesprächen mit einem Bischof, der die Nöte ihres Alltags teilt. Es ist eine Homilie, die ständig zur Transzendenz aufruft. Aber diese Transzendenz ist kein abstrakter Begriff oder ein desinkarnierter Spiritualismus, sondern der Eingang in eine neue Welt, eine Umwandlung des Menschen, des Einzelnen und des Volkes, und zwar heute. Und der Prediger lädt sein Volk ein, an dieser Verwandlung, an dieser Befreiung mitzuwirken: «Die transzendente Hoffnung muß aufrechterhalten werden mittels der Zeichen der geschichtlichen Hoffnung, auch wenn dies scheinbar so schlichte Zeichen sind wie jene, von denen der Prophet Jesaja spricht: ‹Sie werden Häuser bauen und selbst darin wohnen, sie werden Reben pflanzen

und selbst ihre Früchte genießen› (Jes 65,21). Aber diese Verteidigung der Armen in einer konfliktgeladenen Welt hat eine in der jüngeren Geschichte unserer Kirche neue Tatsache zur Erscheinung gebracht: die Verfolgung.»[1]

Bischof Romero wird selber das namhafteste Opfer dieser Verfolgung sein. Seine Ermordung ist leider nur eine Episode in dem systematischen Kampf gegen die lateinamerikanische Kirche. Und der Bischof fährt fort: «Wenn man so mit den amtlichen Vertretern der Kirche umgeht,» – eine Anspielung auf die damals ermordeten neun Priester – «dann werdet ihr leicht begreifen, was man mit dem einfachen Christen, mit den Bauern, den Katechisten, den mit dem christlichen Wort Beauftragten[2], mit den kirchlichen Basisgemeinden trieb. Tausende sind es, die da bedroht, entführt, gefoltert und ermordet werden. (...) Von größter Bedeutung aber ist die Frage, warum die Kirche verfolgt wurde. Nicht jeder x-beliebige Priester wurde verfolgt; es war nicht gleichgültig, welche Institution man angriff. Verfolgt und angegriffen wurde jener Teil der Kirche, der sich auf die Seite der Armen gestellt und ihre Verteidigung übernommen hatte. (...) Die Verfolgung ist nichts anderes als die Teilnahme am Los der Armen. (...) Als die Kirche sich organisierte und zusammenschloß in der Absicht, die Hoffnungen und Ängste der Armen zu den ihren zu machen, erlitt sie dasselbe Geschick wie Jesus und die Armen selbst, nämlich Verfolgung.»

Tatsächlich wurden zwischen den Jahren 1970 und 1981 in El Salvador zwölf Priester, ein Bischof und fünf Ordensschwestern ermordet. Wegen der Verfolgung haben im Juli 1982 fünfzig Prozent der Pfarreien keinen Pfarrer mehr. Der Bericht der Pax Christi[3] ist der Auffassung: «Die gegenwärtige Verfolgung ist dermaßen heftig, daß sie die Kirche wirklich zum Schweigen bringt.» Das Anwachsen der Guerilla, die faktisch mehr als ein Drittel des Staatsgebiets unter Kontrolle hat, sowie auch die Zunahme der Flüchtlinge innerhalb und außerhalb des Landes (mehr als 800 000 im Juli 1982) haben die Strukturen der Nation gründlich gewandelt. Die Basisgemeinden entstehen in den von der Opposition überwachten Gebieten und in den Flüchtlingslagern; diese letzteren sind aber weiterhin militärischen Streifzügen ausgesetzt, sogar in den an El Salvador angrenzenden Ländern.

Hierzu Auszüge aus einer Botschaft der Basisgemeinden von El Salvador «An die Christen in den anderen Teilen der Welt» (Mai 1982): «Ihr wißt, unsere Kirche hat viel gelitten, um der Sendung Jesu treu zu bleiben. (...) Unter diesen Umständen haben ganze Gemeinden ihr Gebiet verlassen. Ihre Missionseinrichtungen und Kirchen wurden zerstört. Unsere Katechisten werden ständig bedroht. Es wird immer schwieriger, die Arbeit fortzusetzen. (...) Obwohl wir von Leuten überwacht werden, die nicht zulassen, daß wir in El Salvador als ‹wahre Brüder› leben[4], versammeln wir uns zur Feier unseres Glaubens. Wir organisieren Begegnungen unter Katechisten, Eheleuten und Priesterkandidaten. Wir unterstützen die des Landes verwiesenen Brüder. (...) Die Eucharistiefeier ist die Hauptversammlung unserer Gemeinden. (...) Hier erneuern wir unser christliches Engagement mit unserem Volk. Hier begegnen wir unseren Toten, unseren Märtyrern. (...) Bei jeder heiligen Messe erneuern wir das Gedächtnis von manchmal bis zu fünfundzwanzig Brüdern und Schwestern, die ihr Leben hingegeben haben. (...) Sie sind zusammen mit Bischof Romero bei Jesus. Sie sind mit ihm in unserer Mitte.»[5]

«In *Guatemala* wurden zahlreiche Ordensleute, Katechisten und Verkünder des Wortes ermordet, nur weil sie ihren Glauben ins konkrete Leben übersetzten, einige sogar nur aufgrund der bloßen Möglichkeit, ihr Glaube könnte sie eventuell zu einem solchen Engagement antreiben.»[6] In einem Dokument des «Comité por Justicia y Paz», einer christlichen Organisation in Guatemala, heißt es: «Guatemala erlebt zur Zeit die größten Stunden seiner Geschichte. Das Volk in seiner armen und ausgebeuteten Mehrheit (...) hat begriffen, daß *seine Stunde* geschlagen hat, und es ist entschlossen, sich zur *führenden Kraft* seines Landes und seiner Geschichte aufzuschwingen. (...) Von ihrem Glauben her haben viele erkannt, daß sie in Gemeinschaft mit diesem Volk kämpfen müssen, denn dieses Volk ist entschlossen, mit dem *Projekt des Todes* dieser Machthaberclique zu Ende zu kommen und ein *Projekt des Lebens* aufzustellen, das heißt eine Ordnung, wo die Kinder wieder lachen und laufen und spielen können, wo es den Familien wieder möglich wird, in der Liebe zu leben, und vor allem wo man offen sagen darf, daß wir Christen sind, wo wir die Bibel lesen können und Versammlungen abhalten, wo die Hostien nicht mehr in den Boden vergraben werden, wo die Kirchenglocken läuten dürfen, um die frohe Botschaft zu künden, daß Jesus mitten in diesem

Volk auferstanden ist, einem Volk, das endlich seine *Befreiung* erlangt, wo man schließlich mit den Brüdern vereint das Wort Gottes feiern kann.» Zur Rechtfertigung ihres Zerstörungsplans beschuldigen die Machthaber natürlich die Kirche, sich mit dem «internationalen Kommunismus» kompromittiert zu haben.

Mitte 1981 hatte die Verfolgung bereits zwölf Priestern das Leben gekostet. 91 Priester waren unter dem Druck der Drohung geflohen oder sind ausgewiesen worden, ebenso 64 Ordensschwestern; sechzig Pfarreien haben keinen Seelsorger mehr, die sechs katholischen Rundfunkstationen sind zerstört oder zum Schweigen verurteilt, drei Konvente und Pfarrhäuser bombardiert, zehn katholische Kollegien dem Erdboden gleichgemacht oder geschlossen, dreißig Ausbildungsstätten sowie zwölf Häuser für religiöse Bildung ebenfalls geschlossen. Die entführten oder ermordeten Katechisten und Laien sind nicht mehr zu zählen[7]. Zu den physischen Foltern und den Hinrichtungen kommen noch die psychischen Quälereien hinzu, wie im Falle des Pater Pellecer. Eine Verleumdungskampagne von seiten der Regierung gegen die Jesuiten und andere Ordensgemeinschaften hat sich entwikkelt, die bis nach Europa hinüberdringt. Dazu noch einmal der Bericht der Pax Christi: «Es gibt in Guatemala fünfzehn Diözesen. Zwölf von ihnen haben sich die pastorale Ausrichtung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu eigen gemacht. Infolge der Unterdrückung ist die Diözese Quiché[8] fast ganz aufgerieben. Ihr Bischof wurde des Landes verwiesen. (...) Andere Bischöfe haben praktisch keine Möglichkeit mehr, ihr Amt auszuüben. (...) Es wäre keine Übertreibung, würde man behaupten, die Kirche von Guatemala lebe in den Katakomben.» Trotzdem vermehren sich wie in El Salvador bei den am meisten verfolgten Ordensgemeinschaften die Berufungen. In einem Katechistenbericht heißt es[9]: «Eine der psychologischen Druckmethoden besteht darin, Soldaten zu den Katechisten abzuordern mit der Frage: ‹Seid ihr Katholiken?› Wenn sie mit Ja antworten, werden sie von den Soldaten geschlagen. (...) Wo diese Bibeln fanden, haben sie sie zerrissen, mit Füßen getreten und verbrannt. (...) Sie erklärten: ‹Wenn ihr es so weitertreibt, werden wir euch das nächste Mal den Garaus machen. Ihr müßt endlich aufhören mit dieser Bibel!› (...) Wir vergraben also die Bibeln und die Gesangbücher. (...) Wir versammeln uns aber weiterhin, nicht mehr im Missionsgebäude, sondern oben in den Bergen. Wir verstecken uns. (...) Unser Wohlbefinden spielt dabei keine Rolle. Wichtig ist allein, daß etwas für die Leute geschieht und daß unser Glaube nicht stirbt! Das Volk weiß, daß das Blut der Katechisten blüht. (...) Es ist ein Licht. (...) Ihr fragt euch, warum sie so gegen die Christen wüten? Weil sie begriffen haben, was die Bibel bedeutet. (...) Denn wir haben uns darangemacht, sie zu lesen. Und die Sätze, die wir da lesen, verstehen wir sehr wohl; wir wissen, was sie sagen wollen. Wir sehen das Beispiel des Mose: Er hat sein Volk aus der Sklaverei herausgeführt. Und das Beispiel Jesu, der schon als kleines Kind verfolgt wurde. (...) Aus diesem Grund hat die Verfolgung der Christen eine solche Vehemenz entfaltet. Denn man ist sich darüber im klaren: die Bibel hat uns aufgeweckt!»

Auch das angrenzende *Honduras* wird nicht verschont, selbst wenn sich die systematische Verfolgung erst in jüngster Zeit entwickelt hat. Seit dem Staatsstreich von 1978 stehen die Machthaber mit einer Kirche in Streit, die sich entschlossen auf die Seite der Armen gestellt hat. Die Folge sind Vertreibungen, Besetzungen der Kirchen durch das Militär, genaue Überwachung der Seelsorge, gemeinsame Einsätze mit der Armee El Salvadors, um in den Flüchtlingslagern Terror zu verbreiten.

Aber die Unterdrückung ist nicht nur eine tragische Episode. Sie ist auch Ausdruck eines auf internationaler Ebene engagierten ideologischen Kampfes. Es geht um die Strukturen einer Gesellschaft, in der die Massen der Armen sich nicht mehr in das Schicksal ergeben, vor Hunger zu sterben – Hunger nach Nahrung, nach Bildung, nach Politik und vor allem nach innerem Leben. Es geht auch um eine Weltanschauung. Der wirtschaftliche Aspekt wurde durch den Rockefellerbericht ungeschminkt zugegeben (1969): «Diese lateinamerikanische Kirche erfordert unsere volle Wachsamkeit. Sie wird unseren Interessen zuwiderlaufen, wenn sie verwirklicht, was 1968 in Medellin[10] vereinbart wurde.» Was die ideologische Bedeutung dieses Kampfes betrifft, so wurde sie vielfach aufgezeigt: «Die Taten, die wir anprangern, sind nicht vereinzelte, isoliert dastehende Aktionen, sondern das Ergebnis eines Vorgehens oder eines Systems von genau bestimmten Eigenheiten. Das droht unser ganzes Lateinamerika zu überfluten und zu beherrschen. Unter dem ständigen und unwiderrufli-

chen Hinweis auf die nationale Sicherheit zur Rechtfertigung wird der Aufbau eines Gesellschaftsmodells vorangetrieben, das die grundlegenden Freiheiten erstickt, die elementarsten Menschenrechte verletzt und den Staatsbürger unter einen brutalen und allgegenwärtigen Polizeistaat zwingt.»[11]

Die *«nationale Sicherheit»* ist aber nicht nur eine Rechtfertigung; sie ist auch eine Lehre, die seit fast vierzig Jahren in den Militärschulen Lateinamerikas vorgetragen wird. Sie kommt aus den Vereinigten Staaten herüber. Es handelt sich um eine Staatsauffassung. Der Einzelne und das Volk sind hier nur Mythen. Die einzige Wirklichkeit, die zählt, ist die Nation, das heißt der Staat, der die Macht innehat. Die Welt ist bloß der Kampfplatz im wirtschaftlichen, ideologischen, kulturellen und militärischen Sinn. Jedermann muß mitmachen. Es gibt nur Freunde und Feinde (heute ein Kampf zwischen Kommunismus und Kapitalismus, zwischen Ostblock und Westblock). Das Christentum ist nichts anderes als ein Gesamt von Symbolen; sie bringen Handlungen (Praxis) und eine Moral hervor, die das Identitätsgefühl der Nation stärken. Ein im Lauf des Jahres 1974 in Lateinamerika verbreitetes und für die militärischen und politischen Führungskräfte bestimmtes Dokument enthielt konkrete Richtlinien für den Kampf gegen die Kirche; sie werden heute täglich angewandt. Im Mai 1980 arbeitete eine Gruppe von Fachleuten der republikanischen Partei der USA ein Dokument aus («Documento de Santa Fé»); es schlug «eine neue interamerikanische Politik für die achtziger Jahre» vor. Unter anderem heißt es da: «Die Außenpolitik der Vereinigten Staaten hat damit zu beginnen, die Theologie der Befreiung zu bekämpfen (und nicht nur einfach hinterdrein darauf zu reagieren).» Im April 1981 wurde – wieder in den USA – das «Institute on Religion and Democracy» gegründet. Eines der bekanntesten Mitglieder dieses Instituts ist UNO-Botschafter Jeane Kirkpatrick. Seine besondere – und reichlich finanzierte – Aktivität richtet sich auf das Religiöse als den bevorzugten Bereich für den politisch-ideologischen Kampf. Im Mai 1981 kündete das Institut den Beginn einer Kampagne gegen die Rolle der Kirche in Mittelamerika an und verstärkte seine Unterstützung der Junta von El Salvador.

Die Leiden der lateinamerikanischen Christen verschärfen sich indessen noch durch das Unverständnis gewisser Oberhirten, die nicht einmal davor zurückschrecken, sich zu Helfershelfern der brutalen Diktatoren machen zu lassen. Man erlebte Bischöfe, die die Folter rechtfertigten, die Ausweisung ausländischer Ordensleute erbaten und sogar militärische Grade annahmen. Der Pax Christi-Bericht ist von der CELAM angefochten worden; man versucht, die Ermordung von Bischof Romero totzuschweigen, ja ihn sogar in Mißkredit zu bringen, wo ihn doch das Volk wie einen Heiligen anruft.

Inzwischen hat dieses Volk in ein neues, geschichtliches Stadium seines Weges zum Glauben eingetreten. Es läßt sich nicht mehr durch die Verfolgungen und auch nicht durch die Blamage einer gewissen Hierarchie entmutigen. Es weiß, wo *seine Kirche* steht und wo seine Hoffnung blüht.

«Und meine Kirche hat die Sakristei verlassen.
Und sie hat aufgehört, ihre Zeit damit zu verbringen,
Über die Armen des Volkes das Weihwasser
Wie ein Heilmittel zu sprengen. (...)
Und sie hat begriffen, daß sie
Zwischen der Sakristei und der Welt zu wählen hat. (...)
Und um all dessentwillen sprang ihr die Hölle auf. (...)
Und sie töteten viele Söhne und Töchter meiner Kirche,
Nicht aber die Botschaft, die diese verkündeten. (...)
Und meine Kirche geht ihren Weg voran.
Und der freie Mensch wird eines Tages stehn. (...)
Und sie ist das Heil für viele. (...)
Und das ist meine Kirche.»[12]

[1] Rede an der Universität Löwen anläßlich der Verleihung des Doktorgrades honoris causa am 2. Februar 1980.

[2] Laien (Männer und Frauen), die die Gottesdienste in Abwesenheit eines Priesters leiten.

[3] Pax Christi International, Verlag OMEGA, Antwerpen (Belgien).

[4] Die Diözese San Salvador liegt in dem von der Regierung kontrollierten Gebiet.

[5] El Salvador zählte vor dem Krieg ungefähr fünf Millionen Einwohner, ein Priester für zehntausend Seelen.

[6] Pax Christi-Bericht.

[7] Comité Justicia y Paz, August 1981.

[8] Die Diözese setzt sich in der Hauptsache aus Eingeborenen zusammen. Guatemala zählt gegenwärtig etwa sieben Millionen.

[9] Aus: DIAL (Diffusion Information Amérique latine) Nr. 707. Zeugnis von Katechetinnen.

[10] CELAM: Lateinamerikanische Bischofskonferenz.

[11] Erklärung des chilenischen Bischofsrates vom 17. August 1976.

[12] Auszüge aus einem litaneiartigen Gebet der Basisgemeinden von El Salvador («Hasta cuando, Señor, hasta cuando?»).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

MAURICE BARTH

1916 in Mülhausen im Elsaß geboren. Studium der Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir, 1944 Priesterweihe. Dann Studentenseelsorger in Straßburg. 1952–1955 Direktor des Internationalen Zentrums St. Bernhard in Berlin. 1967–1973 Direktor des Centre International Maydieu in Paris. Beteiligung bei mehreren Solidaritätskomitees für die Dritte Welt. Derzeit verantwortlich für die Abteilung Menschenrechte bei CIMADE (Service œcuménique d'entraide) in Paris. Vorsitzender der Vereinigungen «Amitiés franco-chiliennes» und «Solidarité Amérique Centrale – Oscar Romero». Delegierter für Frankreich bei der «Commission des Droits de l'homme d'El Salvador». Veröffentlichungen: mehrere Aufsätze in französischen Zeitschriften über Mittelamerika; (als Mitherausgeber:) Salvador – Oscar Romero et son peuple (Editions Karthala, Paris 1982). Anschrift: 45 bis, rue de la Glacière, F–75013 Paris, Frankreich.

Pedro Casaldáliga

Die «gekreuzigten» Indios – ein Fall des anonymen, kollektiven Martyriums

Das Martyrium ist ein Glaubensbekenntnis, ein Glaubenszeugnis bis zum Tode. Handelt es sich hierbei um den christlichen Glauben oder um den Glauben an das Reich? Das wäre eine erste Frage, die wir vorausschicken könnten.

Ebenfalls vorausschicken müssen wir vier Überlegungen:

Erstens ist das Zeugnis des Martyriums, auch dann, wenn es in einem heldenhaften Glauben abgelegt wird, ein Zeugnis, das mit Gewalt erzwungen wurde.

Zweitens nützt dieses Zeugnis in dem Maße, in dem es als Zeugnis abgelegt und in dem es als solches anerkannt wurde. Man muß die Augen und die Empfindsamkeit haben, um das Martyrium zu sehen, das sich vor uns abspielt. Oft hat die Kirche diese Empfindsamkeit im Hinblick auf bestimmte Märtyrer verloren.

Drittens wollen die Völker immer mehr, daß nicht nur die Märtyrer für den Glauben, der in bestimmten Fällen sogar ein privatisierter (d. h. auf das Verhältnis zwischen Gott und der eigenen Persönlichkeit beschränkter, der Übers.) Glaube sein kann, sondern auch die öffentlichen Opfer des Imperialismus und jeder Form der Unterdrückung heiliggesprochen werden.

Viertens sind in das Martyrologium der katholischen Kirche, allerdings nicht immer auf eine Weise, die der historischen Kritik standhält, auch Gruppen von mehr oder weniger unbekannten, anonymen Märtyrern aufgenommen worden. Es gibt auch ein kollektives Martyrium und Völker, die Märtyrer sind.

I.

In meiner Einführung zu einer «Messe des Landes ohne Übel und Leiden», *Missa da terra sem males*, die 1980 in Rio de Janeiro von der CEDI herausgegeben wurde, habe ich geschrieben: «Wir Christen haben uns daran gewöhnt, nur die Märtyrer anzuerkennen und zu feiern, die von anderen unter uns getötet wurden. Wir haben aber ein ruhiges Gewissen, wenn wir die Märtyrer nicht beachten, deren Tod wir verschuldeten.»

In Brasilien war 1978 das «Jahr der Märtyrer», nämlich der Märtyrer für die Sache der Eingeborenen (Indios). Man feierte den dreihundertfünf-

zigsten Jahrestag des Martertodes der Missionare Roque Gonzáles, Afonso Rodrigues und Joaõ Castilhos aus Rio Grande. Der Missionsrat für die Eingeborenen, der *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI), meinte, daß es nicht richtig sei, nur des Todes dieser drei Jesuiten zu gedenken, denn viele andere waren gestorben. Man müßte auch den Tod von Tausenden von Indios feiern, die von den christlichen Imperien Spanien und Portugal als Schlachtopfer getötet wurden.

Sowohl die Missionare als die Indios selbst sind also Märtyrer für die Sache der Eingeborenen. Das Kreuz steht in der Mitte des Martyriums sowohl der einen als auch der anderen, im ersten Fall aber ist es ein Kreuz, das geliebt wurde, im zweiten ein Kreuz, das als Machtinstrument mißbraucht oder das aufgezwungen wurde. Die ersten starben aus Liebe zu Christus, die letzteren wurden «im Namen Christi und des Kaisers (Königs)» umgebracht.

Das Massaker an den indianischen Völkern – oft wurden ganze Völker vollständig ausgerottet – fällt Jahr für Jahr mit der Ankunft, der Gegenwart und der Aktivität der europäischen Kolonisatoren der sich ablösenden imperialistischen Mächte zusammen, die kamen, um Amerika, das Vaterland der Indios, an sich zu reißen und zu beherrschen. Seit der Zeit der ersten Tauschgeschäfte, bei denen die Indios mit wertlosen Sachen geködert wurden, über die Zeit des Handels mit den Rohstoffen Amerikas bis zu den heutigen Latifundien, hydroelektrischen Wasserwerken und multinationalen Bergbauprojekten ist die Beziehung des «christlichen», «Zivilisation und Kultur bringenden» Weißen der Welt, die man heute den Westen nennt, mit dem «wilden», «entdeckten» (vgl. die «Entdeckung» Amerikas) und «eroberten» (vgl. die «Conquista», «Conquistadoren») Indio immer von Gewalt und Vergewaltigung, von Verachtung und Ausrottung geprägt gewesen.

Die Eroberer, die widerrechtlich in das Land eindrangen, verteilten Grund und Boden Amerikas unter sich, ohne das heilige Recht der wahren Söhne, d. h. auch Herren dieses Landes, zu beachten. Und sie reduzierten die vielen, so verschiedenen Völker Amerikas, die alle ihre eigene Kultur und Geschichte hatten, zu dem anonymen Kollektiv «Indianer», «Indios».

«Unser Leiden begann mit dem ersten Schiff, das nach Brasilien kam», erklärte Sempre, Indio des Xerente-Stammes (CNBB/CIMI, Semana do Indio [1982] 19). «Brasilien wurde nicht entdeckt, Brasilien wurde [dem Indio] geraubt», erläuterte der Guaraní-Indianer Marçal Papst Johannes Paul II. bei jener denkwürdigen Begegnung im Juli 1982 in Manaus. Es waren jahrhundertelang gerade diejenigen, die behaupteten, nach Amerika das Kreuz zu tragen, die verboten, daß dieser Kontinent der Kontinent des Indios sei, und die diesen Kontinent als Kontinent des Indios kreuzigten. Das Massaker hörte nie auf, das Massaker fand überall, auf dem gesamten Kontinent statt.

Auch heute geht dieses Massaker an den indianischen Völkern Amerikas in einer mehr oder weniger «zivilisierten» Form weiter. Dies gilt auch für die lateinamerikanischen Länder, in denen die Mehrheit der Bevölkerung Indios sind. Als Beispiel verweise ich auf die sehr aktuelle Tragödie, deren Zeuge mit großer Nachsicht und ohne große Gewissensbisse die gesamte westliche christliche Welt ist. So formulierte der Missionsrat der Eingeborenen (CIMI) am 5. Juli 1982 nach dem Bericht ihres Generalsekretärs, Günter Paulo Süss, der gerade Guatemala besucht hatte, folgende Anklage: «Die indianischen Völker Guatemalas, die sechzig Prozent der Bevölkerung des Landes ausmachen, sind Opfer systematischer Massaker. Es handelt sich hier nicht nur um die tägliche Ermordung und Vernichtung einzelner Individuen, sondern ganzer Dörfer. Es ist die in Vietnam erprobte Methode der verbrannten Erde.»

In seinem Dokument erklärt der Missionsrat, daß die Massaker «entweder durch Truppen des Heeres mit Unterstützung israelischer ‹Techniker› oder durch paramilitärische Gruppen angerichtet werden. Man geht sogar soweit, in den Spähtrupps und in der Armee selbst Indios einzusetzen, die gegen Indios bewaffnet werden. Das Kriegsmaterial kommt fast ganz aus Israel, das hierin der taktische Subagent der nordamerikanischen Geopolitik ist.»

Für den Missionsrat ist die heutige Situation in Guatemala «der schwerste Ausbruch einer chronisch sich immer neu entladenden Globalkrise in den beiden Amerika [Nord- und Südamerika], wo die Völker der Eingeborenen schon immer Spielball fremder Interessen waren, vertrieben und ermordet wurden. Jetzt aber schickt man sich zur Endlösung an, zum Völkermord an den Eingeborenen auf dem gesamten Kontinent.»

In seinem Dokument beschuldigt der Missionsrat namentlich einige guatemaltekische Machthaber, unter ihnen den jetzigen Präsiden-

ten des Landes, Efraín Ríos Montt, der von sich selbst behauptet, «von Gott gesandt» zu sein, und der «1973 der Anführer des Massakers gegen die Indios von Sansirisay war, und den Minister Ricardo Méndez Ruíz, der die grausamste Abschlachtung von Indios, besonders der Stämme Quicho und Pocomã, die im Land je stattfand, leitete».

Die Internationale Konferenz der UNO der Nichtregierungsorganisationen über die Diskriminierung der Eingeborenenvölker Amerikas wies in ihrer Schlußresolution vom 23. September 1977 auf das gemeinsame Schicksal der Urvölker und seine überall bestehenden Ursachen hin: «Die Vertreter der Eingeborenenvölker haben der internationalen Gemeinschaft die Formen dargetan, in denen Diskriminierung, Genozid und Ethnozid stattfinden. Wenn auch die konkrete Situation von Land zu Land unterschiedlich sein mag, sind doch die Wurzeln überall die gleichen. Unter ihnen gibt es eine brutale Kolonialisierung, die Wege öffnet, um das Land der Eingeborenen und seine natürlichen Rohstoffe zu plündern, da ja die Handelsinteressen den größtmöglichen Gewinn zu erreichen suchen; das Jahrhunderte andauernde Massaker an Millionen von Eingeborenen und die immer neu stattfindende Enteignung ihres Grundes und Bodens, die ihnen die Möglichkeit, ihre eigenen Fähigkeiten zu entwickeln, und die Existenzgrundlage entzieht; die Verweigerung des Rechtes auf Selbstbestimmung der Eingeborenenvölker und -nationen und die damit einhergehende Vernichtung ihres traditionellen Wertesystems, ihrer sozialen Strukturen und ihrer Kultur. Die heutige Situation ist ein deutlicher Beweis dafür, daß jene Unterdrückung andauert, und das Ergebnis dieser Situation ist die Vernichtung der einheimischen Völker» (Paulo Süss [Hg.], Em defesa dos Povos Indígenas. Documentos e legislação [Edições Loyola, São Paulo 1980] 78).

II.

Ich werde hier einige Gegebenheiten über die Tragödie der Urbevölkerung Brasiliens, die ich aus der Nähe kenne und erlebe, beschreiben. Vorher möchte ich daran erinnern, daß die brasilianische Literatur den Indio als «Y-Juca-Pirama», «der sterben muß», klassifizierte.

Man schätzt, daß etwa fünf Millionen Indios jenes Land des Brasilholzes, dem Brasilien seinen Namen verdankt, bevölkerten, als Pedro Álvares Cabral es für die Habsucht der «Kultur und Zivilisation verbreitenden» christlichen Welt entdeckte. Davon sind im heutigen, katholisch gewordenen und zivilisierten Brasilien noch etwa 220000 Indios übrig. Sie sind die «Überlebenden der großen Bedrängnis» (Offb 7,14), der «Rest», der nur mit Not der Gefräßigkeit des «Götzen der Eindringlinge» (Dan 9,27) entkommen ist.

Nach Meinung des Ethnologen J.C. Melatti starben in Brasilien zwischen 1900 und 1957 siebenundachtzig Stämme aus. Die Karajá-Indianer, die fast nur innerhalb der Grenzen unserer Prälatur São Félix de Araguaia leben, waren noch zehntausend am Anfang dieses Jahrhunderts; heute hat man ihre Anzahl auf weniger als tausendfünfhundert reduziert.

Das von Vincent Carelli und Milton Severiano herausgegebene Heftchen *Die weiße Hand gegen das graue Volk (Mão branca contra o povo cinza*, Brasil Debates, São Paulo 1980) ist ein Alarmruf an die internationale öffentliche Meinung über die dramatische Situation der Nambiquara-Indianer, deren Gebiet von Latifundien umgeben und davon bedroht ist, daß eine große, von der Weltbank finanzierte Straße mitten hindurch gezogen wird. Auf der Innenseite des Umschlags dieser Flugschrift werden wir dazu eingeladen, uns in die Lage dieser von Ausrottung bedrohten Indios hineinzuversetzen: «Eines Tages dringen ‹Zivilisierte› in die Stadt ein, in der du seit undenklichen Zeiten wohnst. Mit einer überlegenen Waffengewalt, die du noch niemals gesehen hast und die du dir auch nicht vorstellen konntest, wird dein Volk vertrieben. Wer Widerstand leistet, stirbt, aber auch wer keinen Widerstand leistet, wird als Folge unbekannter Krankheiten, als Folge von Hunger und Traurigkeit sterben. Sie werden sagen, daß deine Musik barbarisch ist. Und barbarisch soll auch das Leben sein – das glückliche Leben –, das du seit Jahrtausenden gelebt hast. Du hast für dich gearbeitet, jetzt wirst du für ‹sie› arbeiten. Und die, die entfliehen, werden sie als Vagabunden schelten.

Unversehens werden sie dir ihre ‹revolutionären› Ideen aufzwingen, ihr Verständnis von Moral, vom Wirtschaften, vom alltäglichen Leben. Sie werden über deinen Glauben spotten, sie werden alles auf den Müll werfen, was aus dir einen Menschen machte, der würdig war, in diesem ‹Garten Tupãs› (Tupã = indianisches Wort für ‹Gott›) zu leben.

All das werden sie mit schönen Namen verklären: Fortschritt, Interesse der Nation, Zivilisie-

rung; und die ausgerotteten Völker werden sie dadurch ehren, daß sie ihre Straßen und Plätze nach ihnen benennen ...

Anfang des Jahrhunderts waren sie (der Stamm der Nambiquara) zwanzigtausend. Auf sechshundertfünfzig hat man sie reduziert.»

Die Vertreter der verschiedenen Urvölker Brasiliens, die sich anläßlich des Tags des Indios am 19. April 1977 in den Ruinen der alten Jesuitenreduktion São Miguel in Rio Grande do Sul versammelt hatten, erklärten: «Erstens wollen wir sagen, daß der 22. April 1500, der Tag an dem Pedro Álvares Cabral dieses Land zum ersten Mal betrat, der Anfang der Verbreitung der westlichen Zivilisation hier und der Anfang des Endes der einheimischen Gesellschaften war.

Im Laufe der Jahre beschleunigte sich unsere durch die westliche Zivilisation herbeigeführte Vernichtung. Diese Zivilisation setzte die verschiedensten Instrumente zu unserer Erniedrigung und Herabwürdigung ein, die das Massaker an den verschiedenen einheimischen Gruppen bedeutete. Dazu gab es noch die Hilfe der Krankheiten, welche wir vorher niemals kannten und die die Weißen mit sich brachten, unsere Vertreibung von unserem Land, die Anwendung der kolonialistischen, ethnozentrischen Erziehungsmethoden mit der entsprechenden Nichtachtung unserer politischen, wirtschaftlichen und religiösen Strukturen.»

III.

Diese Beispiele mögen genügen, um eine Ahnung von der menschlichen Tragödie zu geben, in die das auf Herrschaft und Ausbeutung, Ethnozentrismus und Rassismus, auf wirtschaftlichem Kolonialismus und religiösem Proselytismus aufbauende System der westlichen Zivilisation den ganzen Kontinent der Indios auf physischer, psychischer und kultureller Ebene stürzte.

Seit Jahren, seitdem ich regelmäßigen Kontakt mit den indianischen Völkern habe, erfahre ich dieses Verschwinden ganzer Völker als ein absurdes Geheimnis historischen Unrechts, das mich in meinem Glauben sehr niedergeschlagen und traurig macht: «Herr, warum hast du sie verlassen?» Wie ist es möglich, daß der Vater des Lebens, der schöpferische Geist, der jede Kultur erschafft, diese so vielfältige Vernichtung zulassen kann? ...

Für uns Christen und für unsere Kirchen als Kirchen ist diese Tragödie der Indios eine historische Anklage, die man niemals ernst genug nehmen kann. Unsere Antwort müßte dem Wissen um unsere Schuld, die wir auf uns nehmen, der prophetischen und wirksamen Umkehr entspringen. Denn wir waren viel mehr Verfolger, als daß wir selbst verfolgt wurden...

Der Heldenmut vieler Missionare sogar bis zum Martyrium in Amerika, die Werke der Nächstenliebe und der ‹Erziehung› in den Missionen, die vereinzelten prophetischen Gesten einiger weniger wie Las Casas in der Vergangenheit und der auch wieder vereinzelte, späte Protest einiger Kirchen gegen jenes Massaker auf dem gesamten Kontinent: all das spricht die Kirche – die Kirchen – nicht frei von ihrer historischen Schuld, nichts getan oder sich sogar mitschuldig gemacht zu haben. Diese historische Schuld läßt sich nur mit jener anderen, vielleicht noch größeren Schuld der Haltung der Kirchen gegenüber der Sklaverei und der Verachtung der schwarzen Völker vergleichen.

Ich bin bestürzt, wenn Rom mit dem Argument, daß die Eucharistie nicht mißbraucht werden darf, um ein Volk in der Forderung seiner Rechte zu unterstützen, Briefe schickt, um seine Mißbilligung der «Messe des Landes ohne Übel und Leiden» (einer indianischen Messe) und der «Messe der Quilombos» (einer Messe der Schwarzen [die Quilombos waren «Republiken» geflüchteter Negersklaven, der Übers.]) zum Ausdruck zu bringen. Wieviele Messen haben wir, Priester, Bischöfe, Päpste nicht zelebriert, um irgendwelche fragwürdigen staatlichen oder militärischen Ereignisse zu feiern oder um für bestimmte, oft was Herkunft und Ziel angeht, gotteslästerliche Zuwendungen und Spenden von Fürsten, Unternehmen, Prostituierten... zu danken, als ob die Eucharistie nicht immer eine österliche Feier einer Befreiung und eine «gefährliche Erinnerung» an einen Toten gewesen wäre, der von den «Mächten dieser Welt» ermordet wurde.

Die Kirche wird nur dann glaubwürdig das Reich verkünden, wenn sie nicht zögert, das Anti-Reich anzuklagen. Sie wird nur dann Zeuge der Vergebung und der Gnade sein können, wenn sie selber durch ihre Reue zeigt, daß auch sie Vergebung und Gnade braucht. «Die Verkündigung der frohen Nachricht geschieht immer in einem Kontext der schlechten Nachrichten über die Invasion in das Land der Urvölker und den Raub dieses Landes, über die Vernichtung ihrer Kulturen, über paternalistisches Ge-

habe und eine Wirklichkeit der Unterdrückung. Die Verkündigung der frohen Botschaft darf nicht von der Anklage des Genozids und des Ethnozids getrennt werden. Der Verkündigung *(anúncio)* und Anklage *(denúncia)* müssen aber die eigene Entsagung *(renúncia)*, die Bekehrung der gesamten missionarischen Kirche vorangehen» (Süss, Em defesa ... 12).

Dagegen aber wurde die Verkündigung des Evangeliums zu sehr als «Zivilisierung», «Verwestlichung», «Integrierung in die kultivierte Welt» verstanden. Einige große Missionare Amerikas, Asiens und Afrikas, die unter den Verdächtigungen der Kirche litten und von ihr marginalisiert wurden, sündigten nur dadurch, daß sie ein zu großes Feingefühl für den Inhalt des Evangeliums hatten. Für sie war Evangelisierung etwas anderes als die Aufzwingung fremder Kultur. Wie Jesus im zweiten Kapitel des Philipperbriefes haben sie sich entäußert, um den Menschen, denen sie das Evangelium verkündeten, gleich zu werden, um sich in ihre Wirklichkeit zu inkarnieren. Sie gaben sich nicht dafür her, die Völker, zu denen sie gesandt worden waren, zu martern.

Denn das Evangelium kann niemals die Ersetzung einer Kultur durch eine andere bedeuten, sondern es besitzt eine Kraft, die jede Kultur läutert und veredelt, welche die Seele eines Volkes und eine kollektive, dynamische, zur gnadenhaften, eschatologischen Erhöhung offene Wirklichkeit ist.

Die Missiologie müßte die Geschichte der Reaktionen der «heidnischen» Völker auf die christliche Missionierung neu analysieren, um ihre bisherigen, sehr ethnozentrischen Urteile darüber zu überprüfen. Sie sollte endlich die wahren Gründe sehen, weshalb diese gemarterten Völker so reagierten, wie sie reagierten, auf jene Fremden, die in ihr Land und in ihre Seele eindrangen, ihre Sprache und ihre Mythen zerstörten. Im Namen des «wahren» Gottes tötete und tötet man noch das, was man aufgrund einer eilfertigen Unterstellung für einen falschen Gott hielt. Aber nicht genug damit: Sie töteten die Seelen und auch die Leiber seiner Anhänger, sie vernichteten Kulturen und ganze Völker. Wir Christen können uns des Martyriums so vieler der unsrigen rühmen, wir tragen aber auch so oft die Schuld der Henker und Scharfrichter der Märtyrer.

Der Häuptling der Guaraní, Potirava, riet 1628 den Seinen, dem Jesuiten-«Missionar» Roque Gonzáles Widerstand zu leisten, weil er in ihm die große Bedrohung «unseres alten Wesens» und der «Bräuche unserer Väter» sah, weil der Missionar «unbekannten Gottheiten», den «Gott der Spanier», die «hohlen Riten der Christen» an die Stelle «unserer wahren Gottheiten», eine «fremde Lüge» an Stelle der «Wahrheit unserer Väter» einführen wollte... Auch in unseren Tagen sagte der Kayabi-Indianer Mairauê mit Schmerz und mit religiöser Emphase auf einer Zusammenkunft indianischer Häuptlinge: «Nach dem Kommen der Weißen war unser ganzes Leben bedroht. Unsere heiligen Stätten sind profaniert. Vorher konnten wir unsere Feste feiern, uns bemalen, unsere Rennen abhalten, singen und unseren ‹Hukahuka›-Kampf durchführen. Mit dem Weißen ist all das gefährdet.» (CNBB/CIMI, Semana ... 19).

IV.

Die Kirche Amerikas und die Kirche Europas müssen sich mit einem neuen Geist des Hören-Wollens und der Bereitschaft zur Inkarnation dem Massaker dieser gekreuzigten Völker, das ein Martyrium ist, und der Botschaft ihres Schreis öffnen und zuwenden. Aus diesem Galiläa der Heiden kommt uns ein befreiendes Licht.

Es gibt noch etwa vierzig Millionen Überlebende des alten indianischen Amerika. Sie haben eine eigene Identität, sind tief religiös, beten gewöhnlich den Gott der Natur und des Lebens an, haben einen starken Gemeinschaftssinn. Der «Same des Wortes», den die alten Apologeten bei den Heiden erkannten, trägt bei ihnen reiche Frucht. Sie sind der «heilige Rest» eines Märtyrervolkes, das niemand mehr zählen kann, weil es ja nicht mehr vollzählig in seiner früheren Größe existiert, das aber paradoxerweise die evangelisierende Kraft eines jahrhundertealten, kollektiven Martyriums besitzt.

Ihr Martyrium, von dem unsere Hände blutig sind, und ihre Identität, die sie bewahrten und die unserer kranken Gesellschaft fruchtbare Alternativen erschließen kann, sind uns ein Aufruf zur Bekehrung. «Die Lage dieser Minderheiten als Verlassene und Verstoßene, die keinerlei Anteil an der Macht haben, läßt uns mit aller Deutlichkeit verstehen, daß sie durch die Kraft des Geistes eine Quelle der Erneuerung für das gesamte Volk Gottes und für die menschliche Gesellschaft im allgemeinen werden müssen» (Süss, Em defesa ... 68).

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

PEDRO CASALDÁLIGA

Katalane, 1928 in Spanien geboren. Mitglied der Missionskongregation der Klaretiner. Seit 1968 in Brasilien ansässig. 1971 zum Bischof für die Prälatur Nullius São Félix do Araguaia, Mato Grosso, geweiht. Als Dichter und Schriftsteller tätig. Vizepräsident der «Comissão Pastoral da Terra». Veröffentlichungen: Uma Igreja da Amazonia em conflito com o Latifúndio e a Marginalização social (São Paulo 1971); deutsch: Ich kann nicht länger schweigen! Dokumentation von Bischof Pedro Casaldáliga aus São Félix über «Eine Kirche des Amazonasgebietes in Konflikt mit dem Großgrundbesitz und der sozialen Randexistenz des Volkes» (Adveniat [Dokumente/Projekte 11], Essen 1972). Creio na Justiça e na Esperança; (als Mitherausgeber:) Missa da terra sem males; (als Mithg.:) Missa dos Quilombos; weitere Veröffentlichungen in Prosa und Versen. Anschrift: Av. Dr. José Fragelli, 1310, 78 370 – São Félix do Araguaia, MT, Brasilien.

Vàclav Mali

Zur Situation der Kirche in der Tschechoslowakei

Die folgenden Zeilen sind ein Versuch, das Leben und die Stellung der katholischen Kirche in der heutigen «normalisierten» Tschechoslowakei zu skizzieren. Es ist ein Versuch, ihre wirkliche Lage einem westlichen Leser näher zu bringen, dessen Vorstellungen vom Leben der Gläubigen in den Ländern des realen Sozialismus oft auf oberflächlichen und lückenhaften Informationen beruhen. Es wird hier kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben, es werden keine erschöpfenden statistischen Angaben angeführt außer ein paar der wichtigsten Zahlen, die zwar anschaulich sind, aber kein richtiges Verständnis der Lage gewähren.

Um die heutige Lage der Kirche zu verstehen, müssen wir zuerst in die Vergangenheit zurückblicken. Im Rahmen der österreichischen Monarchie, in die auch Böhmen und die Slowakei früher gehörten, hatte die katholische Kirche vor dem ersten Ersten Weltkrieg eine privilegierte Stellung nicht nur kraft der Zahl ihrer Angehörigen, sondern auch was ihren Einfluß in der Gesellschaft betrifft. Es war eine Staatskirche, unterstützt und bevorzugt sowohl finanziell wie auch politisch durch die kaiserliche Macht. Staats- und Kirchenmacht traten in gegenseitiger Verflochtenheit und Abhängigkeit als ein unteilbares Ganzes hervor.

Nach der Entstehung der selbständigen Tschechoslowakischen Republik im Jahre 1918 wurde die längst vorhandene ablehnende Haltung gegenüber der katholischen Kirche plötzlich offenbar. Etwa eine Million der Gläubigen mit 300 Priestern sind aus der Kirche ausgetreten. Die Losung «Los von Rom» wurde Symbol des Strebens der von Freiheit berauschten Tschechen, und es war weniger das Anliegen der Slowaken, die Identität der Staats- und Kirchenmacht zu brechen. Zu einer Scheidung von Kirche und Staat ist es aber wegen der Haltung der kirchlichen Hierarchie nicht gekommen. Die Kirche wurde vom Staat weiter finanziell unterstützt, in die Staatsangelegenheiten hat sie wohl nicht mehr eingegriffen. Die Furcht der kirchlichen Leitung vor Selbständigkeit und die Unwilligkeit, sich von der Abhängigkeit vom Staat zu lösen, zeigten sich später als schicksalhaft.

Nach dem Staatsstreich im Jahre 1948 haben die Kommunisten diese gegebene Lage in ihrer Politik gegenüber der Kirche ausgenützt. Die rechtlichen Beziehungen der neuen politischen Macht zur Kirche wurden im Gesetz 218/49 über die wirtschaftliche Sicherung der Kirchen und religiösen Gemeinschaften zum Ausdruck gebracht. Auf dieses Gesetz stützen sich dann die Regierungsverordnungen 219–223/49. Der Kirchenbesitz wurde beschlagnahmt. Dieses Gesetz begründet rechtlich die Aufsicht des Staates über das Finanzgebaren der Kirche, die vom Staat bezahlt wird.

Durch verschiedene interne Verordnungen ist dann diese Aufsicht auf die ganze, auch geistliche Tätigkeit der Kirche erweitert worden. Praktisch für jede öffentliche Handlung der Kirche ist eine vorausgehende Bewilligung vom Staat nötig. Den Geistlichen wird diese Erlaubnis zur Tätigkeit nur für einen bestimmten Ort erteilt und

kann jederzeit ohne Begründung widerrufen werden. Eine besondere Bewilligung ist nötig z. B. für verschiedene kirchliche Festlichkeiten und Wallfahrten, für Exerzitien und Priesterweihe, Religionsunterricht, Herausgabe von religiösen Druckschriften, Kontakt mit dem Ausland, für die Aufnahme von Lehrern und Studenten in die theologische Fakultät usw. Die Stellung der kirchlichen Hierarchie ist keine beneidenswerte, denn sie kann nicht frei nach kirchlichen Gesetzen entscheiden, sondern muß dauernd die elementarsten Bedingungen für die normalen Lebensäußerungen der Kirche – wie Gottesdienste, Anstellung der Geistlichen usw. – heftig erkämpfen. Jede Tätigkeit der Kirche wird vom Staat gelenkt nach seinen Bedürfnissen und Zielsetzungen.

In den 50er Jahren wurden hunderte katholischer Geistlicher gesetzeswidrig gefangengehalten unter verschiedenen Vorwänden und für lange Jahre; alle residierenden Bischöfe wurden die ganze Zeit interniert; die Tätigkeit aller Orden wurde verboten, und fast alle Ordenspriester wurden in Haft gehalten; die kirchlichen Verlage wurden aufgelöst und viele tätige Laien in verschiedenen katholischen Verbänden zu langjähriger Haft verurteilt; alle Diözesanseminare wurden aufgelöst und durch zwei Landesseminare unter staatlicher Aufsicht ersetzt. Auch wenn dann die Verhafteten allmählich zurückkamen, hinterließ dieser brutale Eingriff unlöschbare Spuren; die Kontinuität der Kirche wurde gebrochen.

Zu dieser unseligen Erbschaft, mit der man sich laufend auseinandersetzen muß, treten noch ein ständiger Druck und verschiedene raffinierte Taktiken der Staatsmacht hinzu. Wie sieht die Möglichkeit des Wirkens in unserer Gesellschaft in der Praxis aus? Das Ziel der herrschenden Ideologie ist klar: «Alle Bürger unserer Gesellschaft restlos für die wissenschaftliche Weltanschauung zu gewinnen», wie verantwortliche Vertreter des Staates oft sagten und sagen. Die Gläubigen werden nur geduldet. Alle Massenmedien betreiben eine zielbewußte Propaganda, die das Wesen des Christentums verzerrt und am liebsten überhaupt jede Erwähnung des Religiösen meidet. Das geht so weit, daß auf den verkauften Ansichtskarten hierzulande möglichst keine Kirchengebäude erscheinen sollen (mit ein paar Ausnahmen in Prag).

Der Staat führt eine genaue Aufsicht darüber, daß sich die Tätigkeit der Kirche nur auf den kultischen Betrieb begrenzt: Gottesdienst, Spendung von Sakramenten, Begräbnisse. Alles, was darüber hinausgeht, ist strafbar. In jeder Bezirksstadt ist ein Sekretär für kirchliche Angelegenheiten, ein Beamter mit unbegrenzter faktischer Macht, in die Tätigkeit der Geistlichen einzugreifen, die ihm ihrerseits verantwortlich sind. Er kann die staatliche Erlaubnis entziehen, ohne Gründe anzuführen – auch, wenn etwa der betreffende Priester zu eifrig ist und seine Gottesdienste mehr besucht werden. Eine gewisse Initiative beim Reparieren von Kirchengebäuden wird geduldet und z. T. gern gesehen (wegen des Tourismus usw.); der Pfarrer soll damit ausgelastet sein, aber auch hier – wenn er etwa durch seine Arbeitsamkeit auf die Umgebung wirkt – kann er Schwierigkeiten haben. Heute sind etwa 3000 Geistliche im Dienst und etwa 200 – 250 ohne staatliche Erlaubnis, die in anderen Berufen arbeiten.

Der Religionsunterricht ist nur in den Schulen erlaubt und z. B. auch davon abhängig, ob sich genügend viele Kinder für ihn ausdrücklich und mit schriftlicher Bestätigung der Eltern melden. Der Anspruch der herrschenden Ideologie auf alleinige Beeinflussung der Jugend duldet keine Kompromisse. Sobald eine Beeinflussung der Kinder durch das Christentum feststellbar ist, müssen die anderen Lehrer die übliche antireligiöse Propaganda noch erhöhen und dabei ihre persönliche Autorität einsetzen. Die Eltern, die ihre Kinder in den Religionsunterricht schicken, riskieren auch Schwierigkeiten im Beruf: Sie dürfen keine leitenden Funktionen ausüben, keine Dienstreisen ins Ausland machen usw., und sie müssen auch damit rechnen, daß ihr Kind auf keiner höheren Schule angenommen wird, denn es steht in seinen Kadermaterialien ein für allemal geschrieben, daß es einen Religionsunterricht besucht hat.

Für die Eltern gibt es keine religiöse Literatur, denn die einzigen religiösen Verlage, die Charita für Böhmen und Spolok Sv. Vojtěcha für die Slowakei, dürfen nur je eine Publikation im Jahr drucken. Die Gläubigen können sich kaum eine Bibel beschaffen, die (für Katholiken) seit Jahren nicht aufgelegt wurde und überhaupt nicht zu kaufen ist. Die kirchlichen Zeitschriften – je eine Wochenschrift für Laien und eine Monatsschrift für Priester – veröffentlichen keine Nachrichten über theologische Fragestellungen in der Welt, Bibelauslegungen, Anleitungen für den Kinderunterricht, sondern weichen meistens auf Rand-

fragen aus, die der Staat gerne sieht (z. B. tendenziöse Behandlung der Friedensthematik).

Die Zahl der Studenten an beiden Theologischen Fakultäten wird ständig begrenzt – z. B. wurden in diesem Jahre von 65 Bewerbern in Leitmeritz nur 35 angenommen. Die Bewerber müssen oft noch vor der Annahme ein Verhör bei den Sicherheitsbehörden absolvieren, die sie dann nach ihren Kriterien bewerten. Die Professoren sind oft nicht genügend qualifiziert und nur aufgrund ihrer Loyalität zum Staat ernannt. Das Niveau und die Methoden der Ausbildung entsprechen nicht den Bedürfnissen der heutigen theologischen Arbeit und der Seelsorge.

Von den 12 Diözesen in der ČSSR sind nur 5 durch Bischöfe verwaltet (Prag, Olmütz, Tyrnau, Nitra, Banska Bystrica), die anderen durch Kapitelsvikare. Obwohl die Orden nie aufgelöst wurden, ist ihre Tätigkeit verboten, und die Männer dürfen nicht gemeinsam leben. Soweit sie eine Erlaubnis haben, wirken sie als Diözesanpriester und dürfen nicht ihre Ordenskleider tragen. Die Laienbrüder sind in zivilen Berufen tätig – ohne Nachwuchs seit mehr als 30 Jahren. Die Ordensschwestern, soweit emeritiert, leben meistens gemeinsam in Altersheimen unter Aufsicht; die arbeitsfähigen wirken meistens in Anstalten für geisteskranke Kinder und in Altersheimen, sind aber oft auch von dort verdrängt aus Angst vor einer positiven Wirkung auf die Umgebung. Sorge um Nachwuchs ist auch nicht erlaubt.

Eine besondere Rolle im Leben der Kirche spielt der Priesterverband «Pacem in terris», der die Tätigkeit der früheren Friedensbewegung der Priester (1950–1968) fortsetzt. Dieser Verband wird unter dem Vorwand einer Friedensbewegung zu einem wirksamen Instrument des Staates gegenüber der Kirche. Diese Priester schweigen zu allen wirklichen Problemen zwischen Staat und Kirche und helfen den Schein aufrechtzuerhalten, daß es gar keine gibt. Das, was die Staatsmacht nicht selbst sagen oder durchsetzen will, läßt sie durch diese Bewegung bewirken. Nach der Erklärung der Kongregation für den Klerus vom März 1982, die auch diese Bewegung betrifft, kam eine heftige Kampagne gegen den Vatikan in der offiziellen Propaganda auf, die diesen Verband, dem etwa ein Drittel der tätigen Priester zugehören, am Leben erhalten soll. Neben Kardinal Tomášek, der nie ein Mitglied gewesen ist, sind der Bischof Vrana (Olmütz) und die Vikare Kavale (Budweis) und Horký (Brünn) neulich ausgetreten; in der Slowakei ist die Lage wenig klar, einige Priester treten aus, viele bleiben und warten ab, was wird.

Kann diese Liste der Begrenzungen das wirkliche Leben der Kirche in der Tschechoslowakei erfassen? Keineswegs. Das natürliche Bedürfnis und die Sehnsucht der Leute nach einem tieferen Leben aus dem Glauben läßt sich nicht unterdrücken und findet immer auch Wege zu seiner Verwirklichung. Manche Gläubigen beschränken sich nicht auf den Kirchenbesuch, sondern bilden lebendige Gruppen und Kreise, von einem Priester oder Laien geführt, die zusammenkommen für Bibelstunden, Vorträge und Vertiefung ihrer religiösen Bildung, zu gemeinsamen Ausflügen oder Ferienaufenthalten, die die verbotenen Exerzitien ersetzen. Diese Begegnungen verlaufen sehr oft quer durch die Kirchen und werden so zu dem einzigen fruchttragenden Ökumenismus. Gegenseitiges Erkennen und gemeinsames Gebet stärken das Bewußtsein, daß Brüder und Schwestern aus verschiedenen Kirchen einander brauchen. Die geistige Orientierung läuft meistens auf ein gutes christliches Leben hinaus, daß sich in einer breiten caritativen Tätigkeit auswirkt (Altenpflege, Unterstützung größerer Familien usw.). Der Mangel an religiöser Literatur wird z. T. durch den religiösen Samizdat gemildert, der sowohl Übersetzungen wie auch eigenes bringt und mit großer Opferbereitschaft verbreitet wird. Es gibt auch periodische Nachrichten-Bulletins; der ganze Bereich ist so breit und bunt, daß man sich kaum eine Übersicht verschaffen kann.

In den letzten Jahren verbreitet sich auch die Pfingstbewegung, die eine Spontaneität weckt, die sonst in allen Bereichen unseres Lebens so peinlich fehlt. Einen Einfluß, besonders unter der Jugend, übt auch das Beispiel der Bruderschaft von Taizé aus. Priester, die sich offiziell nur auf Vikariatskonferenzen unter der Aufsicht des Sekretärs begegnen dürfen, fühlen auch immer dringender, daß ihre anspruchsvolle Aufgabe eine wirkliche Einheit benötigt, die nicht auf Proklamationen beruht. Auch die zum Schweigen gebrachten Ordensgemeinschaften lassen sich nicht ganz in die Passivität drängen, nehmen vielmehr neue Mitglieder an und versuchen die ursprünglichen Ziele ihrer Orden unter schwierigen Bedingungen wieder gegenwärtig zu machen. Unter den Priestern verbreitet sich auch die Bewegung der Focolarini. Das alles trägt zu der Mannigfaltigkeit der Äußerungen der Kirche bei.

Unter den Gläubigen wirken auch geheim geweihte Priester – meistens in der Slowakei. Eine sogenannte «Underground»-Kirche im eigentlichen Sinne gibt es aber nicht. Alle nichtoffiziellen geistlichen Aktivitäten ersetzen den Mangel an anderen Möglichkeiten und geschehen im Bewußtsein der Notwendigkeit einer sichtbaren Einheit der Christen, einer Kirche.

Die katholische Kirche ist immer noch die an Zahl stärkste Kirche in der ČSSR. In Böhmen sind heute etwa 40–50 %, in Mähren 70 % und in der Slowakei etwa 90 % getaufte Katholiken. Strukturell ist sie an den Vatikan gebunden – einen Ort, der jenseits des «eisernen Vorhangs» liegt. Die Nachbarschaft Polens mit 95 % Katholiken ruft bei der Staatsmacht unangemessene Vorstellungen hervor. Unübersichtlichkeit, Mannigfaltigkeit und Breite der nichtoffiziellen geistlichen Tätigkeiten, die nicht zentral gelenkt sind und nicht aneinander anknüpfen, steigern nur die Angst der Macht vor dem Einfluß und der Kraft der katholischen Kirche, die in der letzten Zeit wieder zum Hauptfeind wird. In ihrem machttechnisch verengten Blick überschätzt die Staatsmacht selbstverständlich sehr die potentielle Kraft der katholischen Kirche. Es bleibt aber wahr, daß unsere Kirchen als einzige öffentliche und organisierte Gemeinschaften in der sozialistischen Gesellschaft eine andere Ideologie vertreten und – wenn auch schwach – verkündigen, daß sie eine andere Ansicht von der Sendung des Menschen und andere Antworten auf die Fragen seines Lebens haben als diejenigen, die der (in letzter Zeit übrigens zunehmend dürftiger und blasser gewordenen offiziellen Ideologie) anhängen. Aus diesen Gründen steigt die Nervosität der Macht gegenüber allem, was den Menschen ansprechen könnte, was die «normalisierte» Sicht der Welt und der Dinge in Frage stellen könnte. So steigt der Druck auf Priester und Laien, vermehren sich Verhöre, Hausdurchsuchungen und Verhaftungen. Im vorigen Jahr wurden sogar die Altersheime der Priester und Ordensleute in Kadan und Moravec überfallen.

Ist hiermit nun die wirkliche Lage der Kirche erschöpfend beschrieben? Bei allem gehörigen Respekt und Ehrfurcht vor dem Lebendigen, was in der Kirche geschieht, müssen wir auch in das Innere des Kirchenleibes blicken und die Kirche nicht nur in ihrer Konfrontation mit dem Staat sehen. Der westliche Leser wird so informiert, als ob das ganze Problem der schwierigen Lage der Kirche im sozialistischen Staat nur in dem immer härteren und raffinierteren Druck der Macht bestünde, der die Kirche zum Schweigen bringt; als ob eine wirksame und glaubwürdige Verkündigung der Kirche nur durch das kollaborierende Tun von «Pacem in terris» und durch maßlos kompromißbereite Bischöfe behindert würde. Das alles ist nur zum Teil wahr.

An den Krisen und Schwierigkeiten, die die Kirche erlebt und erleidet, ist auch sie selbst schuld. Ihr Schweigen zu gewichtigen gesellschaftlichen Problemen – wie Wehrpflicht, Menschenrechte usw. –; die Manipulation der Gewissen der Gläubigen durch autoritäre Entscheidungen; Konservatismus in ihren Bräuchen und das Kleben an Traditionen – verstanden als sterile Wiederholung des Vergangenen –; übereilter Verdacht auf Häresie, wo nur die Verkündigung neu zu Wort gebracht wird für heute; unangemessenes Selbstmitleid und Duldermiene; ständige Wiederholung unseliger Erfahrungen, die immer noch als unverarbeiteter Schock wirken; Überbetonung einer vorbildlichen moralischen Lebensführung – als ob sich die ganze christliche Botschaft darin erschöpfte; die Sehnsucht, gegenüber dem gedanklichen und sozialen Chaos, das uns umgibt, zu überleben hinter den Mauern krampfhaft festgehaltener Normen; Abstand und Zurückhaltung, Unfreiheit und Heuchelei, die keine aufrichtige Auseinandersetzung in Glaubenssachen zulassen; Mißtrauen gegenüber den freieren Theologien des Westens und Überschätzung eigener Erfahrungen; eifriges Bejahen der Kirche als einer autoritär organisierten Institution, zu der die irregegangenen anderen nur zurückkehren müssen, weil sie die Wahrheit in Händen hält: All das sind charakteristische Merkmale des Denkens, Redens und Tuns mancher Gläubiger und Priester, die sonst für ihre nichtoffizielle Tätigkeit mancherlei Gefahren mutig riskieren. Das alles ist dem Funktionieren und der Struktur der offiziellen Propaganda zu ähnlich – und eben darin steckt der eigentliche Kern des Problems der Stellung der Kirche. Diese innere Krise wird durch den äußeren Druck nur verstärkt.

Solange es nicht zu einer völligen inneren Erneuerung der Kirche im Geiste des Evangeliums kommt, kann diese Kirche trotz aller eifrigen und aufrichtig gemeinten Tätigkeiten zu einer Genesung der Gesellschaft nicht viel beitragen. Innere Unglaubwürdigkeit kann nicht ansprechen, auch wenn der äußere Druck nachläßt. Die Zeit der äußeren Unterdrückung bietet eine

Gelegenheit zur aufrichtigen Umwertung der bisherigen Einstellungen, zu einer Reinigung und einer Bereitschaft zur Hingabe ohne Vorbehalt. Dann könnte die Kirche ihre Sendung erfüllen und die Botschaft Jesu unverfälscht weitergeben. Darin liegt ihre Hoffnung, die ja nicht in einem Nur-Überleben für bessere Zeiten ohne Unterdrückung und ohne äußere Begrenzung bestehen kann.

Walbert Bühlmann

Die Kirche als Institution in Situationen der Christenverfolgung

Wir wissen heute, daß es in den ersten drei Jahrhunderten nicht soviele Märtyrer gab, wie man aufgrund der apologetischen Berichterstatter von damals lange Zeit glaubte; daß aber heute die Märtyrer zahlreicher sind, als man vermutet. Wie verhält sich die Kirche als Institution in solchen Situationen der Christenverfolgung?[1]

I. Grundsätzliche Überlegungen

1. Wie der einzelne Märtyrer aus dem Selbsterhaltungstrieb, dem stärksten Trieb des Menschen, heraus vor dem Martyrium zurückschreckt und es gleichzeitig, aus höherer Motivierung und Gnade heraus mutig und ruhig auf sich nimmt, so lebt auch die Kirche als Institution dem Martyrium gegenüber in einer dialektischen Spannung: Einerseits hat sie sich durch die ganze Geschichte hindurch des Triumphes der Märtyrer erfreut[2] (obwohl man heute weiß, daß das noch kein strikter Beweis für die Wahrheit ist, denn auch der Kommunismus hat seine Kämpfer und Märtyrer und feiert sie!); andererseits muß sie die Verfolgung und Tötung von Christen verabscheuen und brandmarken und mit all ihren institutionellen Mitteln, die ihr zu Gebote stehen, zu verhindern suchen.

2. Wir müssen heute in Demut zugeben, daß die Kirche als Institution durch Jahrhunderte hindurch selber Christen verfolgt hat, nämlich die sogenannten Ketzer, die gute Christen zu sein beanspruchten und sich auf das Evangelium beriefen. Die Kirche aber hat nicht nur Häresien verurteilt, sondern auch Häretiker, und hat sie, falls sie im Inquisitionsprozeß der Irrlehre überführt wurden, der staatlichen Gewalt übergeben, und sie damit auch der Tortur und oft dem Tod überliefert[3].

3. Seit dem II. Vatikanischen Konzil konnte man, wie die Wellen einer Brandung, das Wachsen der Bereitschaft der Kirche feststellen, sich für die Armen, die Ausgebeuteten, die Emarginierten, die Verfolgten einzusetzen. Voraus gingen schon die zwei Enzykliken Pius' XI. «Divini Redemptoris» und «Mit brennender Sorge». Dann folgten die bekannte Rede Kardinal Lercaros zugunsten der Armen in der ersten Konzilssession, die die Bewegung «Kirche der Armen» auslöste, und «Gaudium et Spes». Einen neuen Auftrieb gab die lateinamerikanische Kirchenversammlung von Medellín 1968, wo man das Konzil auf jenen Kontinent anwenden wollte und eine eindeutige Option für die Armen machte. Auf die Bischofssynode 1971 hin über Gerechtigkeit in der Welt und in der Kirche haben schon in der Vorbereitung alle Bischofskonferenzen der Welt sich eingehend mit diesem Thema befaßt.

Vor allem haben dann die zwei Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. sich mehr und mehr in Texten und Ansprachen zugunsten der Menschenrechte und insbesondere der Religionsfreiheit ausgesprochen. Man sagte von ihnen geradezu und mit Recht, sie ständen in kirchlichen Belangen eher rechts, in sozial-politischen Fragen aber eher links. Der Ökumenische Rat der Kirchen blieb in dieser Entwicklung nicht zurück. Er übernahm die Verantwortung für z. T. noch mutigere Äußerungen und Aktionen. In der ganzen Öffentlichkeit hat sich eine starke

Bewußtseinsbildung für die Menschenrechte vollzogen, so daß sogar die UNO am 10. Dezember 1981 eine Erklärung gegen die religiöse Intoleranz verabschieden konnte.

4. Im Verhalten der institutionellen Kirche gegenüber Menschenrechtsverletzungen kann man wohl das prophetische und das diplomatische Charisma unterscheiden. Der Prophet schreit, klagt an, verurteilt, aber findet meist gerade wegen seiner harten Sprache kein Gehör. Oft wird er getötet, aber nach dem Tod kommt seine Sache voran. Der Prophet legt Zeugnis dafür ab, daß innerweltliche Lösungen nicht der einzige Standpunkt sind. Der Diplomat hingegen spricht das gleiche Anliegen freundlicher und vorsichtiger aus. Er sucht die Brücken nicht abzubrechen, nicht die Systeme als solche zu verurteilen, sondern mit den Menschen in den Systemen von rechts und links in Kontakt zu bleiben, hoffend, durch diesen freundschaftlichen Kontakt diese Systeme von innen her zu verbessern.

Diese zwei Haltungen sind beide gerechtfertigt. Sie ergänzen einander. Sie brauchen einander. Es macht die Stärke der Kirche aus, daß sie auf verschiedene Weisen reden und vorgehen kann. Grundsätzlich könnte man sagen, daß der Vatikan und die Apostolischen Nuntiaturen eher die diplomatische Funktion auszuüben, während die Ortsbischöfe, die Priester, Ordensleute und Laien mehr die prophetische Rolle zu spielen hätten. Man kann da aber nicht so säuberlich unterscheiden. Auch ein Nuntius kann prophetisch wirken, aber er tut das unter dem Siegel der Verschwiegenheit, ohne den andern bloßzustellen; und ein Prophet sollte im Interesse der Sache nicht ganz der diplomatischen Kunst entbehren. Ein gutes Beispiel dieses Zusammenspiels hatte man damals unter dem Franco-Regime in Spanien, als Kardinal Tarancon die Verstöße gegen die Menschenrechte sehr anprangerte und sicherlich ins Gefängnis gesteckt worden wäre, wenn nicht der Nuntius ihn gedeckt und ihn mit diplomatischen Mitteln verteidigt hätte.

5. Christenverfolgungen im traditionellen Sinn gibt es heute kaum mehr. Kein System könnte sich das noch leisten. Seit dem China der 50er Jahre macht man keine «Märtyrer» mehr, sondern man verurteilt «Volksverbrecher». Die heutigen Märtyrer sterben nicht mehr für einen Glaubenssatz, für die Orthodoxie, sondern für die Orthopraxis, indem sie sich im privaten und öffentlichen Leben gemäß ihrem Glauben für Gerechtigkeit einsetzen, und dafür verfolgt und hingerichtet werden. Es können auch «Unschuldige» in Massenaktionen grausamer Herrscher ums Leben kommen. Solche Menschen dürfen mit gutem Recht Märtyrer genannt werden. Kein Geringerer als Papst Johannes Paul II. hat das kürzlich bestätigt, als er am 21. März 1982 das Ardeatinische Massengrab bei Rom besuchte, wo am 24. März 1944 335 unschuldige Geiseln von der deutschen SS als Repressalie niedergeschossen wurden. Von da aus ging der Papst in die alten Katakomben von S. Sebastian, und hier erklärte er: «Hier befinden wir uns in den alten Katakomben, aber auch nahe den Katakomben der modernen Zeit, dem Ardeatinischen Massengrab.»

6. Die Frage «Priester und Politik» schafft noch einige Verwirrung. Wenn schon «Einsatz für Gerechtigkeit ein wesentlicher Teil der Evangelisierung selbst ist», wie die Bischofssynode 1971 formulierte, dann kann es dem Priester nicht verwehrt sein, auch energisch für Frieden und Gerechtigkeit einzustehen. Nun aber betonte der Papst bei jeder Gelegenheit in Puebla, bei seinen Reden in Afrika usw., die Priester sollten sich der Politik enthalten. Gleichzeitig macht er selber sehr energisch Politik. Man denke nur an sein Engagement für Polen! Gemeint ist wahrscheinlich, der Priester solle keine Parteipolitik machen, sich mit keiner Partei identifizieren, da er als offizieller Vertreter der Kirche über den Parteien stehen und sich nicht gegen gewisse Menschengruppen stellen solle; ferner solle er nicht im Dienst der Gerechtigkeit zur Gewalt greifen. Es kann aber kaum damit gemeint sein, er solle nicht an konkreten politischen und legitimen Aktionen teilnehmen. Soll der zölibatäre Priester nur predigen und die Laien zum Einsatz für Gerechtigkeit ermuntern, aber sich dann säuberlich aus der Sache halten und die verheirateten Laien das Risiko auf sich nehmen lassen? Das wäre nicht sehr mutig, auch nicht evangelisch, da der Gute Hirt sein Leben für seine Schafe hingibt (Joh 10,11).

II. Konkrete Situationen

Wir blicken hier nicht in die neuere Geschichte zurück, um die Haltung der institutionellen Kirche in den Zeiten der Christenverfolgung in Mexiko 1924–35, in Spanien 1931–39, unter dem Nationalsozialismus Hitlers und während der Gulag-Zeit Stalins zu analysieren. Wir be-

schränken uns auf die gegenwärtige Lage in den zwei typischen ideologischen Systemen, in den marxistischen Oststaaten und in den Staaten der lateinamerikanischen Nationalen Sicherheit. Christenverfolgung gibt es ja nur im Machtbereich der Ideologie. Der ideologiefreie Mensch verfolgt nicht andere, er sucht Gespräch und Ausgleich. Je nach dem Blickfeld und dem eigenen Standpunkt sehen die einen die modernen Märtyrer vor allem in den Oststaaten, die andern vor allem in Lateinamerika[4].

1. Die Oststaaten

Grundsätzlich garantiert der Marxismus die Religionsfreiheit. Schon unter Lenin wurde in die Verfassung der UdSSR der Satz aufgenommen: «Jeder Mensch hat das Recht, keine Religion oder eine Religion zu praktizieren.» Dieser Satz ist auch in die Verfassung der meisten marxistischen Staaten eingegangen, neuestens auch z. B. in Mozambique, Angola, Äthiopien. Praktisch sieht die Lage von Land zu Land sehr verschieden aus. Die radikalste Situation finden wir in Albanien vor, während Ungarn eine fast normale Lage kennt. In Rußland und der Tschechoslowakei ist man der Verfolgung sehr nahe. Man tut alles, um den Glauben auszurotten, wobei der physische Druck in der Regel vermieden wird. Ganz allgemein gelten in den marxistischen Staaten die Glaubenden als unterentwickelte, rückständige, halbe Menschen, die noch im Aberglauben leben, von dem sie durch die Wissenschaft befreit werden müssen. Wer den Glauben bekennt, kann nicht Mitglied der Partei sein und wird im öffentlichen Leben oft benachteiligt.

Der Vatikan hat mit seiner Ostpolitik[5] seit Jahrzehnten versucht, durch Verhandlungen das Minimum zu erreichen, um die Freiheit des Kultes, der Lehre und des Lebens in der Praxis zugestanden zu bekommen. Der Vatikan enthält sich dabei des moralischen Urteils über jene Regierungen. Man anerkennt sie als vollendete Tatsache und hofft, auch selber anerkannt zu werden. Die Bischöfe jener Länder gingen vorwiegend auf Konfrontation aus und sahen nicht gern, daß der Vatikan über ihre Köpfe hinweg «Diplomatie» betrieb. Aber schon in den letzten Jahren Pauls VI. haben sie ihre Meinung geändert, weil sie einsahen, daß man durch Verhandlungen mehr erreicht als durch Konfrontation.

Am Beispiel Polens sieht man, daß die Kirche sich nicht bloß mit der Gewährung der Kultusfreiheit zufrieden geben will, sondern daß Vatikan, Primas und Bischofskonferenzen wie mit einer Stimme die Freiheit für ein Volk fordern, seinen eigenen Weg gehen zu dürfen. Hier hat sich sehr deutlich gezeigt, daß das Regime von der Basis getrennt, die Kirche aber mit dem Volk identisch ist. Sie ist neben dem Regime und Solidarnosz die dritte politische Macht geworden. Bevor General Jaruzelsky Ende Februar 1982 nach Moskau reiste, erklärte die Bischofskonferenz: «Die Katastrophe steht bevor. Es kann nur eine Lösung geben durch erneuten Dialog in Freiheit.» Nach Ostern veröffentlichten die Bischöfe ein Dokument zur Beilegung der Krise und fordern immer wieder geradezu hartnäckig als Voraussetzung die Freilassung der politischen Gefangenen. Also eine sehr mutige Kirche!

2. In den lateinamerikanischen Staaten der «Nationalen Sicherheit»

Diese Ideologie sagt aus, daß die Nationale Sicherheit der höchste Wert sei, dem alles andere, auch die persönlichen Freiheiten, untergeordnet werden müssen. Praktisch aber wird Nationale Sicherheit identifiziert mit der Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung, die den Interessen der herrschenden Klasse, der Regierung, des Militärs und der Großgrundbesitzer entspricht.

Während früher die institutionelle Kirche selber Teil des Regimes war, hat sich seit Medellín 1968 in vielen Bischofskonferenzen ein Gesinnungswandel vollzogen, nicht nur unter den Bischöfen, sondern auch unter den Priestern und Ordensleuten.

In Polen stellen die Bischöfe die Kirche dar, und die Priester gehorchen einfach; in Lateinamerika gehen die Priester und Ordensleute ihren eigenständigeren Weg.

Wie sehr die Lage auch hier verschieden ist, zeigen z. B. die zwei Bischofskonferenzen von Argentinien und Brasilien. In Argentinien stehen die Bischöfe vorwiegend treu zur Regierung, obwohl das Land zu jenen gehört, wo Tausende von Menschen einfach «verschwinden» und die Regierung keine Auskunft darüber gibt. In Brasilien hingegen hat die Bischofskonferenz wiederholt der Regierung vorgerechnet, wie der Graben zwischen den Armen und Reichen in diesem Land immer noch größer werde. Sie hat auch neuestens in einem Weißbuch neben andern Dingen nachgewiesen, daß von Mai 1980 bis

September 1981 bei den Konflikten um den Landbesitz 35 Kleinbauern von den landgierigen Mächtigen getötet worden seien. Erzbischof Helder Camara und Kardinal Arns gelten als die stärksten Vertreter dieser mutigen Kirche. Aber auch viele andere Bischöfe, die sich um die Rechte der Kleinen kümmern, gelten als «rot». Das war auch der Zweck der Übung, als vor Jahren Bischof Adriano Hypolito entführt, entkleidet, mit roter Farbe übermalt und liegen gelassen wurde. Man kann hier wirklich von Christenverfolgung reden, wo Menschen, die die Forderungen der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommen, durchzutragen versuchen, Tortur und Tötung erleiden.

Die Apostolischen Nuntien in Lateinamerika gelten vorwiegend als zu konformistisch, zu diplomatisch. Hier funktioniert das oben erwähnte Zusammenspiel zwischen prophetischem und diplomatischem Charisma kaum. Hier verlängert sich die Tradition der Kirche, die durchschnittlich hart gegen Rot (Marxismus), aber milde gegen Braun und Schwarz (Faschismus) war. Gegenüber «katholischen» Regierungen ist man immer geneigt, freundlich zu sein[6], obwohl man eigentlich gerade hier eher die «correctio fraterna» anwenden müßte als gegenüber Atheisten.

Ein negatives Beispiel lieferte der Nuntius von Nikaragua vor dem Umsturz. Er galt als Freund von Präsident Somoza. Aber als die Bischöfe einen scharfen Hirtenbrief verlasen, worin u. a. gesagt wurde, in diesem Land seien die Vertreter von Gesetz und Ordnung zu den größten Kriminellen geworden, statt daß er nun seinem Freund nahelegte: «Es wird gefährlich, sogar die Bischöfe beklagen sich, du mußt das System ändern», ließ er die Bischöfe mit Unwillen wissen, sie hätten diesen Brief nicht veröffentlichen sollen.

In Guatemala hingegen deckt der Nuntius die Haltung des Kardinals nicht, der sehr regierungsfreundlich ist und den Leuten zu sagen scheint: «Seid doch zufrieden, solange ihr die Messe habt.» Deshalb ist Papst Johannes Paul II. selber eingeschritten und hat in einem Brief vom 1. November 1980 dem ganzen Episkopat die Verantwortung der Kirche in Erinnerung gerufen, sich mehr und mutiger für das Wohl des Volkes einzusetzen.

In Cuba schließlich unterhielt der Nuntius gute Beziehungen zu Präsident Fidel Castro, konnte von ihm vieles erreichen, hat auch die Bischöfe und Priester zu einer kritischen Zusammenarbeit mit der Regierung aufgemuntert. Einige verschrien ihn als «rot», aber Rom hat ihn honoriert, indem er 1974 zum Präsidenten der «Pontificia Academia Ecclesiastica» ernannt wurde, wo die zukünftigen Diplomaten des Vatikans herangebildet werden.

Alles in allem ein vielfältiges Gebilde. Die institutionelle Kirche ist lange nicht immer so «eins», wie man meint.

[1] Die zu schildernden Situationen erstrecken sich über die ganze Erde und sind sehr verschiedenartig. Man müßte also Dutzende von Monographien schreiben. Unsere Darstellung ist notgedrungen allgemein und ohne viele Belege. Diese letzteren könnten z. B. in «Documentation catholique» nachgesehen werden. Ich konnte mich auch auf Gespräche mit verschiedenen Vertretern des Vatikans stützen. Aus Gründen der Klugheit und des Taktes werden im Artikel keine konkreten Namen erwähnt. Als weiterführende Literatur könnte dienen J.D. Holmes, The Papacy in the modern world (New York 1981); H. Helbling, Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958–1978 (Frankfurt a.M. 1981); H. Schambeck (Hg.), Agostino Kardinal Casaroli: Der Heilige Stuhl und die Völkergemeinschaft (Berlin 1981).

[2] Vgl. die klassischen Texte in «Gaudium et Spes», n.44, Fußnote 102.

[3] Vgl. W. Bühlmann, Die Lehren aus der Ketzergeschichte (Zürich 1982).

[4] Vgl. die zwei typischen Bücher: G. Hamburger, Verfolgte Christen. Berichte aus unserer Zeit (Graz 1979), und M. Lange/R. Iblacker, Christenverfolgung in Südamerika (Freiburg i.Br. 1980).

[5] Vgl. H.J. Stehle, Die Ostpolitik des Vatikans (München 1975).

[6] Etwas Ähnliches zeigte sich schon zur Zeit der Kolonisierung in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts. Der Vatikan hat gegenüber der z.T. sehr grausamen Eroberung des Kongo durch den katholischen König Leopold nie reagiert, während man die Eroberung Eritreas durch das liberale und kirchenfeindliche Italien sehr brandmarkte und den Verantwortlichen das Gericht Gottes androhte, was später bei der Eroberung Abessiniens durch den kirchenfreundlichen Mussolini nicht mehr der Fall war. Vgl. dazu P. Grossrieder, Le Saint Siège et la colonisation en Afrique Centrale au 19ème siècle (Fribourg 1982).

WALBERT BÜHLMANN

1916 in Luzern/Schweiz geboren. 1935 Kapuziner. 1949 Promotion zum Dr. theol. an der Universität Freiburg i.Ue. 1950–53 Missionar in Tansania. 1954–70 Dozent am Institut für Missionswissenschaft der Universität Freiburg. Seit 1971 Generalsekretär für missionarische Animation des Kapuzinerordens mit Sitz in Rom. Wiederholte Reisen in alle drei südlichen Kontinente. Autor vieler Bücher, z.B.: Wo der Glaube lebt (Freiburg i.Br. 71978); Wenn Gott zu allen Menschen geht (Freiburg i.Br. 1981). Anschrift: Animazione Missionaria dei Cappucini, Segretariato Generale, Via Piemonte 70, I–00187 Rom, Italien.

Desmond Tutu

Die Christenverfolgung unter der Apartheid

Einleitung

Wenige Tage, bevor ich mich an die Abfassung dieses Aufsatzes machte, geschah etwas, was in ihn hineingehört. Das Auto des gebannten Leiters des nun verbotenen Christian Institute of South Africa, Dr. Beyers Naudé, wurde von einer Brandbombe getroffen, von der die Polizei später sagte, sie sei von einem Sprengstoffachmann angefertigt worden. Das Feuer konnte gelöscht werden, noch bevor es an Leben und Eigentum starken Schaden anrichten konnte, da das Attentat verübt wurde, als das Auto zum Service in einem Hof stand, und da der Mann, in dessen Hof es stand, die Situation blitzschnell erfaßte und eingriff, wurde größerer Schaden verhütet. Wäre jedoch die Bombe ein wenig früher oder später explodiert, als Dr. Beyers Naudé oder seine Frau Ilse den Wagen steuerten, könnten wir uns dann noch die gleich harmlose Geschichte von anonymer Terroristentätigkeit erzählen? Oder würden wir heute nicht vielmehr von einem wirklichen blutigen Martyrium sprechen? Doch dies eilt dem, was ich sagen will, ein wenig voraus.

Der Vorfall selbst veranschaulicht treffend die beiden Typen von Christenverfolgung, die unter der Apartheid möglich sind und auch tatsächlich vorkommen. Die eine Form der Verfolgung besteht in einer direkten Regierungsaktion, die auf verschiedene Weisen erfolgt – und die fünfjährige Bannung von Dr. Naudé ist ein Beispiel davon –, doch mehr davon etwas später. Die zweite Form der Verfolgung geht auf das zurück, was man als Volksaktion von Kreisen bezeichnen könnte, welche die Regierung stützen oder für ein noch strengeres Vorgehen eintreten; diese sind nicht abgeneigt, die Gesetzgebung (so wie sie in unserem Lande besteht) selber in die Hand zu nehmen und das Leben schwierig und für manche Menschen geradezu unmöglich zu machen, wie dies bei Morden der Fall ist. Diese Art von Verfolgung ist für gewöhnlich das Handwerk sogenannter rechtsstehender Gruppen.

Das Leiden und der Christ – eine wichtige Vorbemerkung

Bevor wir uns bezeichnende Beispiele der zwei Haupttypen von Verfolgung ansehen, die unter der Apartheid vorgekommen sind und immer noch vorkommen, müssen wir eine wichtige Vorbemerkung anbringen. Christen haben kein Recht, überrascht zu sein, wenn sie Leiden erdulden müssen und verfolgt werden, weil sie die Liebe und Gerechtigkeit Gottes und seines Sohnes, Jesu Christi, unseres Herrn, bezeugen. Wie unser Herr und Meister ganz klar gesagt hat, ist das Leiden um seines Namens willen nicht als etwas Besonderes und Außergewöhnliches anzusehen, nein, es gehört im Gegenteil zum Christsein. Jesus pries eigens diejenigen glücklich, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; sie würden dafür belohnt und das Himmelreich erben. Sie werden selig gepriesen, wenn sie um seinetwillen Schmähungen und Verfolgungen und Verleumdungen aller Art erleiden. Sie sollen dies in Freude und mit Frohlocken auf sich nehmen, denn ihr Lohn im Himmel werde groß sein. Sie sollen sich bewußt sein, daß die Propheten von einst ebenso verfolgt wurden (Mt 5,10–12).

Selbst wenn wir für einen großen Teil des Neuen Testaments den Sitz im Leben in Betracht ziehen, der die Herrenworte und weitere Stoffe, die in ihm enthalten sind, färbt, müssen wir doch zugeben, daß unser Herr zu erwarten schien, daß Christsein und Leiden einander nicht fremd sind, sondern zusammengehören. In einem anderen Teil des Neuen Testaments werden die Christen aufgemuntert, ihr Leid in Würde und Geduld zu tragen, da sie damit in die Fußstapfen dessen treten, der selbst gelitten hat: «Denn auch Christus hat für euch gelitten und euch ein Beispiel gegeben, damit ihr seinen Spuren folgt. Er hat keine Sünde begangen, und in seinem Mund war kein trügerisches Wort. Er wurde geschmäht, schmähte aber nicht; er litt, drohte aber nicht, sondern überließ seine Sache dem gerechten Richter» (1 Petr 2,21–23).

Wir sollen uns nicht so verhalten wie Petrus, der im Blick auf einen leidenden, sterbenden Messias erbleichte und dem Herrn Vorhaltungen machte, den er soeben als Messias bekannt hatte,

wofür er eigens beglückwünscht worden war (Mt 16, 13–23). Wir sollen uns daran erinnern, daß der Herr gleich darauf dazu überging, die Natur der wahren Jüngerschaft zu beschreiben: «Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach» (Mt 16,24ff). Er erklärte ganz kategorisch, daß wir nicht seine Jünger sein können, wenn wir unser Kreuz nicht auf uns nehmen und ihm so nachfolgen (Lk 14,26ff). Die Welt habe ihn gehaßt, und so sei es nicht verwunderlich, daß sie auch uns, seine Jünger, hasse. Wenn sie ihn geliebt hätte, würde sie wohl auch seine Jünger lieben.

Echtheitstest

Jesus erklärt wiederholt, die Haltung der Welt und ihrer Autoritäten werde erkennen lassen, welches seine wahren Jünger seien. Diese Behandlung werde eines der Kriterien sein, an denen sich die wahre von der falschen Kirche unterscheiden lasse (Joh 15,18–21). Infolgedessen sollten wir über Leiden und Verfolgung, die uns treffen, nicht bestürzt sein. Das, was Shylock in «Der Kaufmann von Venedig» von den Juden sagt, ließe sich erst recht auf die Christen anwenden: «Leiden ist das Kennzeichen unseres ganzen Stammes.» Da das Kreuz für das Leben und Wirken Christi dermaßen zentral war und ihn zu dem Retter machte, den unsere Welt braucht, müssen meines Erachtens Kreuz und Leiden auch für das Leben und Wirken des Christen zentral sein.

Falls dies stimmt – und die Schrift scheint zu erklären, daß sich dies so verhält (Paulus sagt zum Beispiel, daß wir nur dann an der Auferstehungsherrlichkeit teilhaben können, wenn wir auch an Jesu Leiden und Sterben teilnehmen) –, dann besagt dies, daß sich der Christ nicht über Leiden und Verfolgung verwundern soll, sondern im Gegenteil über deren Ausbleiben. Ein Christ oder eine Kirche, die nicht leiden, sind ein fertiger Widerspruch. Sie sind so sinnlos und lächerlich, wie es ein Christus ohne Leiden und Tod wäre. Ein Christus ohne Kreuz hätte nicht der Retter der Welt sein können. Eine Kirche, die nicht leidet, kann nicht die Kirche Jesu Christi von Nazaret sein, der den Händen schlechter Menschen ausgeliefert wurde und litt, starb und begraben wurde. Denn wenn er nicht gestorben wäre, hätte er nicht auferstehen können. Es hätte keinen Ostertag gegeben, wenn es nicht zuvor einen Karfreitag gegeben hätte, und es hätte keine Auferstehung gegeben, wenn nicht zuvor die Kreuzigung erfolgt wäre. Wir müssen uns daran erinnern, daß unser Herr gesagt hat, wenn das Weizenkorn nicht in die Erde falle und sterbe, bleibe es allein, wenn es aber in die Erde falle und sterbe, werde es keimen und sprießen und zu einer Pflanze wachsen (Joh 12,23–26). Die christliche Kirche ist eine leidende und sterbende Gemeinschaft, denn nur so kann sie eine vergebende Auferstehungsgemeinschaft sein.

Wenn eine Kirche leidet, sollten sich die Mitchristen in anderen Ländern nicht darüber grämen, als würde etwas geschehen, das der Natur der Kirche völlig fremd ist, etwas, das uns total überrascht und uns aus dem Gleichgewicht bringt. Nein, wir sollten uns darüber freuen, wie sich die Apostel unseres Herrn freuten: «Sie (der Hohe Rat) riefen die Apostel herein und ließen sie auspeitschen; dann verboten sie ihnen, im Namen Jesu zu predigen, und ließen sie frei. Sie aber gingen weg vom Hohen Rat und freuten sich, daß sie gewürdigt worden waren, für seinen Namen Schmach zu erleiden. Und Tag für Tag lehrten sie unermüdlich im Tempel und in den Häusern und verkündeten das Evangelium von Jesus, dem Christus» (Apg 5,40–42).

Ja, wenn Christen berufen werden, um des Namens Jesu willen zu leiden, sollen sie stolz darauf sein. Es ist ein eigener Stolz für die, die dazu berufen werden, und eine Freude für die übrige Kirche, daß ihre Brüder und Schwestern würdig befunden werden, um des Namens Jesu willen zu leiden (Apg 5,40–42).

Ja, wir wünschen, daß man für uns betet und daß wir gestützt werden von unseren Brüdern und Schwestern in den anderen Teilen der Welt, von denen, die mit uns Glieder am Leibe unseres Herrn Jesus Christus sind, und wir bedienen uns dabei am treffendsten der Paulusworte:

«Gepriesen sei der Gott und Vater Jesu Christi, unseres Herrn, der Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes. Er tröstet uns in all unserer Not, damit auch wir die Kraft haben, alle zu trösten, die in Not sind, durch den Trost, mit dem auch wir von Gott getröstet werden. Wie uns nämlich die Leiden Christi überreich zuteil geworden sind, so wird uns durch Christus auch überreicher Trost zuteil. Sind wir aber in Not, so ist es zu eurem Trost und Heil, und werden wir getröstet, so geschieht auch das zu eurem Trost; er wird wirksam, wenn ihr geduldig die gleichen Leiden ertragt, die auch wir ertragen. Unsere

Hoffnung für euch ist unerschütterlich; wir sind sicher, daß ihr mit uns nicht nur an den Leiden teilhabt, sondern auch am Trost.»

«Wir haben unser Todesurteil hingenommen, weil wir unser Vertrauen nicht auf uns selbst setzen wollten, sondern auf Gott, der die Toten auferweckt. Er hat uns aus dieser großen Todesnot errettet und rettet uns noch; auf ihm ruht unsere Hoffnung, daß er uns auch in Zukunft retten wird. Helft aber auch ihr, indem ihr für uns betet, damit viele Menschen in unserem Namen Dank sagen für die Gnade, die uns geschenkt wurde» (2 Kor 1,3–7. 9–11).

Auf diese Weise wendet sich das Blatt gerade in dem, was er als seinen Triumph ansehen möchte, gegen den Teufel. Ich bin immer mehr im Bann der Vision in der Offenbarung des Johannes (6,9–11), der Seelen unter dem Altar, die sich dem Ende entgegensehnen, das die Rache für sie mit sich bringen wird, nachdem sie wegen des Wortes Gottes und wegen ihres Zeugnisses hingeschlachtet worden sind. Sie schreien: «Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?» Sie erhalten die verwunderliche Antwort, daß die Dinge nicht gleich in Ordnung kommen werden. Nein, sie werden gebeten, noch ein wenig zu warten, bis die Vollzahl erreicht sein werde durch alle ihre Brüder in Christus, die noch sterben müßten wie sie. Befreiung und Freiheit, Versöhnung und Frieden kosten stets einen hohen Preis.

Wir alle sind berufen, im Namen Christi zu leiden und zu sterben, damit wir dann an seinem Auferstehungsleben teilhaben können.

Verfolgung

Viele Menschen finden es befremdlich, daß Christen von Verfolgung in Südafrika sprechen, wo sich doch die südafrikanische Regierung bemüht, sich als christlich auszugeben. Sie werden sich darauf berufen, daß in diesem Land doch Kultusfreiheit herrscht, daß der Sonntag in geradezu sabbatistischer Strenge eingehalten wird – Glücksspiele, Pornofilme, Besuch von Vergnügungsstätten sind nicht erlaubt. Wie kann da einer im Ernst von Christenverfolgung um des Christseins willen sprechen? Leider können wir von Christenverfolgung durch Mitchristen in der Regierung sprechen, und der Hauptgrund dafür ist der, daß die an der Macht Befindlichen unwillig darüber sind, daß sie von denen zur Rechenschaft gezogen werden, die aus christlicher Sicht Abscheu und Widerstand gegenüber der offiziellen Politik der südafrikanischen Regierung bekunden.

Diese Politik gründet auf der rassistischen Ideologie der Apartheid (ein Wort, das der nationalistischen südafrikanischen Regierung fast allgemeine Mißbilligung eingetragen hat), wonach das Wichtigste am Menschen seine Hautfarbe ist, nach der bestimmt wird, wo jemand geboren wird (ob in einem schwarzen Getto oder in einem gesunden Wohnhaus, das Weißen vorbehalten ist), wo jemand die Schulen besucht (das Bildungswesen und die Schule sind rassengetrennt), welche Berufe jemand ausüben darf und welchen Lohn jemand verdient, wie frei er sich bewegen darf, wen er heiraten darf und schließlich, wo er bestattet wird (denn auch im Tod sind die Rassen in getrennten Friedhöfen auseinanderzuhalten). Durch eine Unmenge drakonischer rassistischer Gesetze, von denen viele den Neid totalitärer unchristlicher Staaten erwecken könnten, sorgt diese Ideologie dafür, daß Macht und Vorrechte in den Händen der weißen Minderheit bleiben.

Die Apartheid hat über viele Millionen von Gotteskindern, denen die Würde eines Ebenbildes Gottes abgesprochen und deren Menschenwürde mit Füßen getreten wird, unsägliches Elend gebracht. Die Opfer der Apartheid sind Legion. Es sind die Mütter und deren Kinder, die im unwegsamen Bantuland zurückgelassen werden und ein Elendsdasein fristen müssen, während der Vater und Gatte in die Stadt des «weißen» Menschen zieht, um als Fremdarbeiter tätig zu sein, und während elf Monaten im Jahr in einer ausschließlich für Männer bestimmten Unterkunft lebt. Dieses Fremdarbeitersystem zerstört das Familienleben der Schwarzen. Zu diesen Opfern gehören die mehreren Millionen, die aus ihren früheren Heimen herausgerissen wurden, da diese zu schwarzen Flecken auf weißem Gebiet geworden waren, und die in die elenden Bantu-Gettos abgeschoben wurden, in die unerschöpflichen Reservoirs billiger schwarzer Arbeitskräfte.

Falls sich Christen diesen schlimmen Gesetzen und den ungerechten gesellschaftlich-politischen und wirtschaftlichen Strukturen der südafrikanischen Gesellschaft entgegenstellen, gilt dies als Auflehnung gegen die Macht der südafrikanischen Autoritäten, welche Auseinandersetzung, Diskussion und Widerspruch um so weniger

tolerieren, als eine Flut neuer Gesetze die Verbreitung von Informationen und die Presse kontrolliert. Solche Personen schweben auch in Gefahr, die Feindschaft der Weißen herauszufordern, die ganz schlimm und schrecklich ausbrechen könnte.

Unser Überblick über die Verfolgung geht auf das Jahrzehnt der fünfziger Jahre zurück, wo die Unterdrückung eben ihren Anfang nahm und die Apartheid erwogen wurde. Die tapferen Männer, die uns in Erinnerung geblieben sind, waren Christen von der Gestalt und Größe eines Michael Scott, des anglikanischen Priesters, der gegen die elenden Behausungen im nachmaligen Soweto bei Johannesburg dadurch protestierte, daß er sich in einem Zelt aufhielt und die Gettoverhältnisse mit den Schwarzen teilte, bis er um seines christlichen Zeugnisses willen verhaftet wurde. Wir denken mit Stolz an Gestalten wie Trevor Huddleston, den jetzigen anglikanischen Erzbischof des Indischen Ozeans, der durch seinen Kampf um Gerechtigkeit in Südafrika die Herzen vieler gewonnen hat, zumal die Herzen von Schwarzen, deren Sache er mit dem Eifer und der Leidenschaft eines Christen verfocht. Er protestierte gegen die Zerstörung von Sophiatown, eines Vororts von Johannesburg, wo Schwarze freien Grundbesitz hatten, und gegen ihre Vertreibung (aufgrund der Edikte von Dr. Verwoerd gegen die schwarzen «Flecken») nach Soweto, wo sie lediglich Zündholzschachtelhäuser mieten können. Er beteiligte sich auch aktiv an der Menschenrechtsbewegung und nahm an der historischen Zusammenkunft von Kliptown teil, wo 1955 die Freiheitscharta unterzeichnet wurde. Seine Kirche rief ihn nach England zurück, nach Meinung vieler deswegen, weil die Regierung alsbald in aller Schärfe gegen ihn vorgegangen wäre.

Direktes Eingreifen des Staates, um Dissens zu unterdrücken

Die nationalistische Regierung ließ sich nicht von der Kampagne des passiven Widerstandes beeindrucken, die 1952 vom Afrikanischen Nationalkongreß organisiert wurde. Diese suchte mit den Methoden von Mahatma Gandhi die Abschaffung der repressiven Gesetzgebung zu erzwingen wie z. B. die der Paßgesetze, die einzig für die Schwarzen gelten und ihr Recht, sich in ihrem Geburtsland frei zu bewegen, stark einschränken. Die Regierung antwortete auf diese Bestrebungen friedlicher Nichtkooperation mit der Apartheid ganz hart. Dies gipfelte 1960 im brutalen Eingreifen der Polizei in Sharpeville; die südafrikanische Polizei feuerte auf Schwarze, die gegen die Paßgesetze friedlich demonstrierten. Es wurde der Notstand ausgerufen und Männer wie Robert Mangaliso Sobukwe wurden verhaftet, weil sie sich den Apartheidgesetzen widersetzten. Sobukwe war ein freundlicher, friedliebender Universitätsprofessor und ein frommer Laienprediger in der methodistischen Kirche. Er mußte seine Strafe in dem aufs höchste gesicherten Gefängnis von Robben Island absitzen. Danach wurde er durch ein Sondergesetz auf Robben Island behalten. Bei seiner Freilassung wurde er nach Kimberley verbannt, wo er später an Krebs starb. Auf die gleiche Weise hat das Apartheidsregime den Nobelpreisträger Albert Luthuli, den hervorragenden christlichen Leiter des Afrikanischen Nationalkongresses, behandelt. Infolge eines Bannungsbefehls durfte er sich nur in einer ländlichen Zone in Natal aufhalten.

Ein solcher Befehl, der sich für gewöhnlich auf fünf Jahre erstreckt und erneuert werden kann, verurteilt Menschen zu einer zwielichtigen Existenz als Unpersonen. Sie müssen sich in einem bestimmten Gebiet aufhalten und dürfen es nur mit einer Sonderbewilligung, die nie erteilt wird, verlassen. Sie dürfen nicht erwähnt werden und nicht an Versammlungen (weder an gesellschaftlichen noch an politischen) teilnehmen (und als Versammlung gilt schon eine Zusammenkunft von mehr als zwei Personen). Eine solche Bannung ist ein bequemer Weg, um einen Opponenten zu bestrafen, da sie in einem rein willkürlichen bürokratischen Akt eines Regierungsministers besteht, gegen den man nicht bei einem Gericht Einspruch erheben kann, damit es den zur Rechtfertigung der Bannung angeführten Grund prüfe. Der Afrikanische Nationalkongreß und der Panafrikanische Kongreß, dem viele schwarze Christen angehörten, wurden verboten, was Tausenden die Möglichkeit nahm, ihre Beschwerden, Hoffnungen und Bestrebungen durch demokratische Organe zum Ausdruck zu bringen. Zu den Angeklagten im Hochverratsprozeß (1956–61), bei dem später alle begnadigt wurden, gehörten auch viele Christen.

Im Anschluß an die Polizeiaktion von Sharpeville deportierte die südafrikanische Regierung Ambrose Reeves, den freimütigen anglikanischen Bischof von Johannesburg. Diese Aktion

war ein Anzeichen dafür, daß die Schrauben der Unterdrückung zumal gegenüber Kritikern der Apartheid noch stärker angezogen wurden. Von diesen Kritikern waren, wie gezeigt, die meisten Christen, die sich durch die Weisungen des Evangeliums Jesu Christi gedrängt fühlten, sich gegen die Ungerechtigkeit und Unterdrückung auszusprechen. Regierungsgesetze wie z. B. das Gesetz zur Unterdrückung des Kommunismus wurden ironischerweise erbarmungslos gegen engagierte Christen angewendet, um sie durch Bannungsbefehle zum Schweigen zu bringen. Es gab Gesetze, wonach man ohne Gerichtsverfahren gefangengehalten werden konnte; sie waren Vorläufer des bekannten Abschnitts 6 des Terrorismusbekämpfungsgesetzes, der den Behörden gestattet, Häftlinge ohne Gerichtsprozeß endlos in Einzelhaft zu behalten. Es steht medizinisch fest, daß die Einzelhaft allein schon eine Art Folter ist, auch abgesehen von den Beschuldigungen, daß die Polizei mit den Häftlingen brutal verfahre. Man weiß, daß 46 Menschen während der Haft auf mysteriöse Weise umgekommen sind. Einer der bekanntesten von ihnen war Steve Biko, ein engagierter Christ, der ein neues, gerechteres, unrassistisches demokratisches Südafrika anstrebte. Die Welt war bestürzt, als bei der Leichenschau zutage trat, was er erlitten haben mußte, und sie war über seine gefühllose Tötung schockiert. Ist er ein christlicher Märtyrer – sind die vielen Christen, die in der Haft oder auf sonstige Weise im Befreiungskampf umkamen, christliche Märtyrer?

Mehrere Christen wurden ohne Gerichtsverfahren während längerer Zeit festgehalten. Thom Manthata, ein Mitarbeiter des SACC (South African Council of Churches – Südafrikanischer Kirchenrat) war mehrere Male im Gefängnis; einmal mußte er ganze 230 Tage in Einzelhaft zubringen, sodann fast ein Jahr in Präventivhaft, ohne daß er je angeklagt worden wäre. Frau Sally Motlana, Vizepräsidentin des SACC, war mindestens zweimal ohne Gerichtsverfahren in Einzelhaft; Pfarrer Sol Jacob, der sich im Auftrag des SACC für die südafrikanischen Flüchtlinge einsetzte, mußte letztes Jahr beinahe zwei Monate in Einzelhaft zubringen; Frau Bernadette Mosala, ein weiteres Mitglied des SACC, war ebenfalls eine Zeitlang in Einzelhaft wie auch weitere Mitarbeiter(innen) des SACC in anderen Landesteilen. P. Smangaliso Mkhatswa, Generalsekretär der Katholischen Bischofskonferenz Südafrikas, schmachtete in Präventivhaft und ist nun zum zweiten Mal von einem Bannungsbefehl auf fünf Jahre betroffen. Alexander Mbatha, ein Außendienst-Mitarbeiter des SACC, und seine Frau verbrachten fast drei Monate ohne Gerichtsverfahren in Haft. Es macht den Anschein, daß die Behörden zuweilen jemand auf dem Weg über die eigenen Kinder treffen wollen. Duma, der siebzehnjährige Sohn des methodistischen Präsidenten Dr. Simon Gquibule (der auch Vizepräsident des SACC ist), hat zur Zeit zum zweiten Mal in Einzelhaft zu weilen. Pfarrer Frank Chikane von der Apostolic Faith Mission ist jetzt schon monatelang in Haft gesessen. Mehrere lutherische Pfarrer wurden in Vendaland, einem pseudounabhängigen Bantuland, monatelang in Haft gehalten. Sie behaupten, sie seien gefoltert worden. Der Staat zog dann die gegen sie vorgebrachten Klagen zurück. Sie sind Opfer der Apartheid, weil die Bantustaaten südafrikanische Vasallenstaaten – Anhängsel der Apartheid – sind.

Viele Christen haben den Zorn der südafrikanischen Regierung in Form von Verweigerung des Passes zu spüren bekommen; andere sind nicht imstande, ihre notwendige Tätigkeit in Südafrika aufzunehmen, weil man ihnen das Visum oder die Arbeitsbewilligung verweigert. Ein zweiter anglikanischer Bischof, der von Kimberley und Kuruman, Graham Chadwick, wurde aus Südafrika hinausgeworfen wahrscheinlich deswegen, weil er den Menschen behilflich war, sich gegen politische Anschuldigungen zu wehren. Nun lebt er in Bophutatswana. Wenn wir Namibia miteinbeziehen, wird die Beschwerdeliste beinahe endlos verlängert: Drei anglikanische Bischöfe sind aus diesem Land ausgewiesen worden; der bekannteste von ihnen ist Colin Winter, der vor kurzen verstorben ist, bald nachdem er sein Bischofsamt im Exil aufgegeben hatte. Viele weitere Menschen im Dienst der Kirche haben das gleiche Schicksal der Vertreibung aus Namibia erlitten. Über die Freiheit auf dem Campus des Federal Theological Seminary verärgert, das in gutem Verhältnis zu der schwarzen Apartheids-Universität von Fort Hare stand, offerierte die Regierung unter dem Vorwand, für die Erweiterung von Fort Hare Land zu gewinnen, das Federal Seminary käuflich zu erwerben. Als dieses das Angebot ablehnte, übte die Regierung Gewalt aus und enteignete diese ökumenische Institution, obwohl diese vorher ihre Besitzansprüche als gültig erwiesen hatte.

Die Regierung verwendet Untersuchungskommissionen, um für ihr repressives Vorgehen gegen Einzelpersonen und Organisationen den Weg zu bereiten. Sie bediente sich der Schlebusch-Kommission, um gegen das angesehene Christian Institute vorzugehen, das vom gefürchteten Dr. Beyers Naudé gegründet worden war und geleitet wurde, den man zusammen mit einigen Kollegen für fünf Jahre mit dem Bann belegte. Das Christian Institute wurde geschlossen und seine Zeitschrift «Pro Veritate» verboten. Die Regierung hat kürzlich die Eloff Judicial Commission ernannt, um Erkundigungen über den SACC anzustellen, und wenn sich die Kommission an ihre Weisungen hält, wird sie sicherlich drastisch gegen diese Körperschaft vorgehen. Man hat ihrem Generalsekretär zur Strafe schon zweimal den Paß entzogen, weil man das, was er im Ausland sagte, nicht gern hörte.

Zur direkten Verfolgung von Christen durch die Regierung gehört auch die Behandlung, die Kriegsdienstverweigerern aus Gewissensgründen widerfährt. Sie werden langen Haftstrafen in Sträflingslagern unterzogen selbst dann, wenn, wie im Fall von Charles Yates, das Militärgericht von der Ehrlichkeit ihrer christlichen Überzeugung beeindruckt ist.

Belästigung durch «Volksaktionen»

Viele Christen sind Gegenstand von Verspottung, Schmähung und noch Schlimmerem von seiten der Öffentlichkeit. Oft werden die gleichen Leute, die durch Ausweisungsbefehle usw. schon vom Staat verfolgt werden, von gewissen Kreisen der weißen Gesellschaft zusätzlich zur Zielscheibe solcher Feindseligkeiten gemacht. Wir haben berichtet, was mit dem Auto von Dr. Beyers Naudé geschehen ist. Er und weitere Personen, die man als «Volksfeinde» ansieht, erhalten störende und drohende Telefonanrufe, und sie werden zuhause mit Sendungen – z. B. mit ganzen Wagenladungen von Sand oder Getränken – beliefert, die sie nie bestellt haben. Ihr Leben wird von rechtsextremistischen Gruppen, z. B. vom Wit Kommando, bedroht; Schüsse werden auf sie abgefeuert. Sie leben unter ständiger Bedrohung und werden in den Massenmedien, die nichts anderes als Propagandainstrumente für die Regierung sind, um ihren guten Ruf gebracht, ohne daß sie ein Recht auf Erwiderung hätten. Wie der Info-Skandal von 1980 zeigte, werden die Behörden vor nichts zurückschrecken, um ihre Gegner anzugreifen. Sie bedienten sich der rechtsstehenden Christian League of Southern Africa, um den SACC zu untergraben, und niemand hat sich dafür entschuldigt. Für diejenigen, die als Christen gegen die Apartheid eingestellt sind, ist es oft so, als ob wir nicht in einem Land leben würden, das sich für christlich ausgibt, sondern in einem Land hinter dem Eisernen Vorhang mit Schlag und Gegenschlag. Oft wurden skurrile Pamphlete verteilt, um die Kritiker der Apartheid zu diskreditieren.

Schluß

Die christlichen Opfer der Apartheid bleiben der besten Tradition derjenigen treu, die für Christus gelitten haben. Als Thom Manthata aus der Präventivhaft entlassen worden war, sagte er: «Ich danke euch, daß ihr für uns gebetet habt. Wir wollen uns nicht von Haß und Bitterkeit anfressen lassen.» Als Malusi Mpumlwana mit seiner jungen Frau gebannt worden war, sagte er nach seiner Haftentlassung von den weißen Polizisten, von denen er gefoltert worden war: «Wenn sie einen foltern, denkt man: ‹Es sind Gotteskinder, die zu Tieren geworden sind. Sie brauchen uns, damit wir ihnen behilflich sind, das verlorene Menschsein wieder zurückzugewinnen.›» Gott sei gedankt!

Diese unvollständige Aufzählung von Unterdrückungsmaßnahmen ist niederschmetternd. Die Regierung ist erbarmungslos und schlimm und wird die Opposition ohne Mitleid und Skrupel niederschlagen. Einige Menschen sind durch brutale Morde auf mysteriöse Weise ums Leben gekommen. Die schwarze Gemeinschaft weiß genau, wer die Schuldigen sind. Die Apartheid bringt christliche Märtyrer hervor (unblutige und blutige Glaubenszeugen). Das Böse scheint überhandzunehmen und das Gute am Boden zu liegen.

«Was ergibt sich nun, wenn wir das alles bedenken? Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns? ... Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? In der Schrift steht: ‹Um deinetwillen sind wir den ganzen Tag dem Tod ausgesetzt; wir werden behandelt wie Schafe, die man zum Schlachten bestimmt hat.› Doch all das überwinden wir durch den, der uns geliebt hat. Denn ich bin gewiß: Weder Tod noch Leben, weder Engel

noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn» (Röm 8,31. 35–39).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

DESMOND TUTU

1931 in Klerksdorp, Transvaal (Südafrika), geboren als Sohn eines Schullehrers. 1945–1950 Besuch der Bantu High School in Johannesburg/Western Native Township. 1951–1953 Studium am Pretoria Bantu Normal College (Abschluß mit dem Lehrerdiplom). 1954 B.A. 1955–1958 Munsieville High School in Krugersdorp. 1958–1960 Abschluß der theologischen Studien am St. Peter's Theological College in Rosettenville, Johannesburg. 1961 in der anglikanischen Kirche zum Priester geweiht. 1962–1966 weitere Studien in England, währenddessen Teilzeitkurat an St. Alban's in London. 1966 Abschluß der Studien mit dem Magistertitel der Theologie. 1967–1969 Stabsmitglied des Federal Theological Seminary in Alice, Südafrika. 1970–1972 Dozent am Department of Theology in Lesotho. 1972–1975 Beigeordneter Direktor des Theological Education Fund des Ökumenischen Rates der Kirchen mit Sitz in Bromley, Kent (England). 1975–1976 Dekan von Johannesburg. 1976–1978 Bischof von Lesotho. Verheiratet. Vier Kinder. Seit 1978 Generalsekretär des Südafrikanischen Rates der Kirchen. Teilnehmer der Weltmissionskonferenz in Bangkok, der Generalversammlung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz in Lusaka, der Tagung des Anglikanischen Konsultativrates in Port of Spain und der Lambeth-Konferenz in Canterbury. Fellow des King's College in London. Mehrere Ehrendoktorate (u.a. Kent, Harvard, Aberdeen, Bochum). Veröffentlichungen u.a.: Crying in the Wilderness; J'ai aussi le droit d'exister; außerdem Zeitschriftenartikel. Anschrift: The South African Council of Churches, Khotso House, 42, De Villiers Street, Johannesburg 2001, Südafrika.

Abel Herzberg

Martyrium und «Holocaust»

Martyrium: außerhalb der Kirche, durch die Kirche – Die Juden in Auschwitz als Opfer oder Märtyrer oder beides – Gott in Auschwitz.

Ich bin Jude, und als solcher möchte ich dem oben genannten Thema, das mir durch die Redaktion gestellt wurde, einige Gedanken widmen. Aber ganz ohne Scheu gehe ich nicht an diese Aufgabe heran, da ich ein Laie bin und «Martyrium» ein Begriff ist, der vor allem religiös befrachtet ist. Ich kann diese Scheu nur deswegen überwinden, weil unter einem Märtyrer nicht allein ein Mann verstanden werden muß, der um seines Gottesbegriffs oder um der dadurch eingegebenen Haltung willen verfolgt wird und trotzdem sein Bekenntnis nicht verraten will. Er kann vielmehr auch ein Anhänger und Diener eine anderen edlen Sache – oder in seinen Augen edlen Sache – sein und dieser trotz allem Leid, das ihm deswegen zugefügt wird, treu bleiben wollen – nicht selten bis in den Tod. Wobei ich nicht vergesse, daß nicht nur ein Mann, sondern auch eine Frau das Martyrium auf sich nehmen kann.

Das Opfer einer Verfolgung dagegen ist eine andere Gestalt; das heißt: Der Märtyrer kann zwar auch ein Opfer genannt werden, aber das Opfer muß noch lange nicht immer auch ein Märtyrer sein. Der Märtyrer entscheidet sich für eine Überzeugung, entscheidet sich für eine bestimmte Lebenseinstellung, er ist in jedem Falle der Träger einer solchen Einstellung. Das Opfer kann auch ohne eigenes Zutun zu einem bitteren Lebenslos verurteilt oder gezwungen werden. Es ist eher ein Unglück, das ihm zustößt, als eine Berufung, der es Folge leistet.

Wir wollen hier einmal der Frage nachgehen, unter welche der genannten Kategorien wir die Juden, die vom Holocaust ereilt wurden, einordnen müssen. Diese Frage ist auch deswegen von Belang, weil im Grunde genommen alle Juden in der Welt von ihr betroffen sind, viele unmittelbar, alle anderen aber aufgrund einer tatsächlich bestehenden, von ihnen empfundenen, aber auch von außen ihnen zugeschriebenen Solidarität mit den leibhaftig Betroffenen. An keinem Juden ist der Holocaust unvermerkt vorbeigegangen. Man kann wohl sagen, daß dieses Geschehen an jedem

Juden auf der Welt, auch wenn er es überlebt haben mag wie der Schreiber dieser Zeilen, so etwas wie eine Narbe hinterlassen hat.

Das ist freilich nicht ein Monopol, das dem Ereignis des Holocaust zukäme. Es gibt keine Verfolgung in der Geschichte der Juden, die nicht in größerem oder kleinerem Maße die gleichen Folgen gehabt hätte. Diese Narbe könnte man sogar das Kennmal der Juden schlechthin nennen. Und auch wenn sie nicht immer in gleichem Maße sichtbar zutage tritt – vorhanden ist sie immer.

Der Holocaust hat keinen Juden zum Märtyrer gemacht. Nicht einmal diese Ehre war ihm vergönnt. Opfer mußte er sein, Opfer mußte er bleiben, nichts mehr als das. Natürlich wurde er als Jude und nur als Jude verfolgt, ausgeplündert, gefoltert und getötet. Aber entscheidend ist die Frage, welcher Sinn diesem Wort «Jude» gegeben wurde. Damit war nicht ein Mitmensch gemeint, der in seinem Leben eine eigene Erfahrung mit Gott und seiner Einzigkeit gemacht hatte; nicht also der Träger einer Erfahrung, die ihn jahrhundertelang erkennbar gemacht hatte. Das war schon deshalb nicht möglich, weil die meisten Juden dieser Erfahrung schon jahrelang abgeschworen hatten und doch nicht der Verfolgung entrinnen konnten.

Und auch keine andere den Juden kennzeichnende geistige oder intellektuelle Qualität konnte der Verfolger finden, um damit die geplante Ausrottung aller, die in seinen Augen zum Judentum gehörten, zu rechtfertigen. Selbst an einer leiblichen Besonderheit, die jedem geeignet hätte, der nach der Meinung des Verfolgers kein Recht auf Leben hatte, fehlte es. Auf keine politische, keine soziale Zusammengehörigkeit, welche die ganze Gruppe, die er zum Tode bestimmt hatte, umspannt hätte, konnte verwiesen werden. Ein Kriterium aber, nach dem sich bestimmen ließ, wer sterben müßte, war unverzichtbar. Und als solches blieb nicht anderes übrig als die nackte Tatsache der Abstammung. Die Rasse wurde erfunden.

Diese Rasse an sich gab es gar nicht. Sie war bloß eine Fiktion. So etwas wie eine «Rasse» im Sinne einer reinen und eigentümlichen Rasse und dabei sogar noch einer jüdischen konnte es auch gar nicht geben. Aber das hatte nur wenig zu sagen.

Deutschland war damals gedemütigt. Es war arm. Es versank in Problemen. Worum es ging, das war die Rückgewinnung seiner Ehre und Macht. Und mehr als das. Diese Macht sollte ausmünden in eine Beherrschung Europas und anderer Erdteile. Hegemonie, das war es, worum es ging.

Aber um das alles zu erreichen, bedurfte es eines Krieges. Wieviel Blut dieser kosten würde und wieviel Elend, das konnte nicht zählen, Bewaffnung bis an die Zähne, Mobilisierung aller materiellen Kräfte, die zur Verfügung standen, wurde zur höchsten Pflicht erklärt.

Um aber eine solche Verpflichtung möglich zu machen, mußte der strategischen Mobilisierung eine geistige Mobilisierung vorausgehen. Und kein Volk zieht in den Kampf, ohne daß ihm ein leibhaftiger Feind vor Augen steht, den es zu vernichten wünscht.

Diese geistige Mobilisierung wurde ausgeführt durch die Propagierung eines grenzenlosen Judenhasses, und zu diesem Feind wurde das Judentum erwählt. Anders wäre es auch kaum möglich gewesen. Denn wer in aller Welt hätte, bevor Hitler nach der Macht griff, ja selbst noch bis zum Zweiten Weltkrieg, das deutsche Volk bedroht? Deutschland hatte wie jedes andere Volk seine Konkurrenten, Feinde aber hatte es tatsächlich nicht. Man kann sogar in weitem Maße das Gegenteil behaupten. Man braucht da nur an die weitgehenden Konzessionen zu denken, die Chamberlain in München gemacht hatte, Konzessionen, denen ein große Mehrheit von Bürgern aller Völker zugejubelt hatte. Hat nicht selbst Stalin trotz seiner grundsätzlichen Ablehnung des Faschismus ein Bündnis mit dessen Führer geschlossen?

Hitler brauchte, wie schon gesagt, einen Krieg. Wie aber sollte man einen solchen Krieg führen, wenn man keinen Feind hatte? Woher konnte man ihn nehmen? Aus der Geschichte. Dadurch, daß man schlummernden Instinkten Leben einhauchte. Hitler hegte für die Juden sicher alles andere als Liebe. Aber gerade darum konnte er sie nicht missen. Er hat das übrigens selbst erkannt. Einer seiner berühmten Aussprüche lautete: «Wenn es die Juden nicht gäbe, müßte man sie erfinden.» Er hat dabei nur verschwiegen, daß er sie tatsächlich erfunden hat. Es gab sie eigentlich nicht. Sicher nicht so, wie er sie hingestellt hat: als die vornehmste, ja die einzig echte Zielscheibe für die germanischen Völker.

Es hat in der Vergangenheit mehr als genug Judenverfolgungen gegeben. Die Kirchen waren dabei nicht immer unbeteiligt. Diese Verfolgungen hat Hitler gekannt, er hat auf sie verwiesen,

dies aber vor allem, um zu betonen, daß sie es an Konsequenz hätten fehlen lassen. Er fand sie zu weichherzig, zu einseitig, zu begrenzt. Denn dabei hatte man die Juden doch immer dieser oder jener für verderblich gehaltenen Gesinnung oder dieser oder jener verwerflichen Missetat beschuldigt. Er aber, er als der große Erbauer einer neuen, gereinigten Welt, hatte entdeckt, daß sie die Träger aller Bazillen waren, die das Leben der ganzen Menschheit und alles Leben auf Erden verpesten. Und darum mußten sie nicht wegen einer einzelnen wenn auch noch so schweren Missetat oder wegen eines einzelnen wenn auch noch so verwerflichen Gedankens verurteilt werden, sondern einfach wegen ihrer bloßen Existenz. Diese ihre bloße Existenz, eine Existenz, die kraft der ihr innewohnenden Bosheit nach der Weltherrschaft strebte, sie war es, der ein Ende gemacht werden mußte. «Konzentration auf *einen* Gegner», hieß das in seiner Ideologie; «Endlösung der Judenfrage» in seiner Praxis.

Einer der Orte, an denen die Hinrichtung stattfinden sollte, hieß Auschwitz. Ich bin dort nicht gewesen. Ich hatte das Vorrecht, in Bergen-Belsen aufbewahrt zu werden, und ein Vorrecht war das, wenn auch nur in äußerst relativem Maße zu verstehen.

Auschwitz war ein «Vernichtungslager», das heißt, daß kein Gefangener, der dort eingesperrt war, dieses Lager jemals wieder lebend verlassen sollte. Bergen-Belsen dagegen war ein Depot für eine Anzahl von Juden, die dazu bestimmt waren, zu gegebener Zeit gegen «Reichsdeutsche» im Ausland ausgetauscht zu werden. Dieser Austausch hat tatsächlich in sehr bescheidenem Ausmaß stattgefunden, aber für die Zurückbleibenden blieb er eine Illusion. Diese Illusion dauerte inzwischen lange genug, um gründlich zu lernen, was die «Endllösung» tatsächlich zu bedeuten hatte. Es kann nicht anders sein, als daß die Erfahrungen, die dabei gesammelt wurden, wenigstens grundsätzlich auch für andere Lager gelten – Auschwitz einbegriffen.

Dazu gehörte es vor allem, daß man sich nicht einzubilden brauchte, Märtyrer für eine gute Sache zu sein, die man zu verteidigen und für die man allerlei Quälereien zu erdulden hätte. Man wurde auch nicht verfolgt um dessentwillen, was man war, sondern um dessentwillen, was man nicht war und was man sogar zu sein bestritt. Man war ein Verworfener, sonst nichts. Auswurf der Menschheit zu sein, dazu war man verurteilt, und das war für einen die alltägliche Wirklichkeit.

Wie hätte man denn übrigens auf den Gedanken an Martyrium kommen sollen, wenn man sah, wie kleine Kinder im Lager umkamen? Märtyrer kann man doch nur sein, wenn man schon zu den Jahren der Unterscheidung gekommen ist, und wer könnte denn von Kindern schon eine solche Unterscheidung verlangen? Opfer sind wir also alle gewesen, lassen wir es dabei bleiben.

Aber das bedeutet noch lange nicht, daß Gott in Bergen-Belsen nicht anwesend gewesen wäre; und das war ohne jeden Zweifel auch in Auschwitz oder in anderen Lagern nicht der Fall. So habe ich alte Menschen sterben sehen, die danach gelechzt hatten, ihre Kinder noch einmal wiederzusehen, die aber dann, als sie sich eingestehen mußten, daß dies eine Illusion gewesen war, dies in vollem Frieden angenommen und mit dem jüdischen Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes auf den verdorrten Lippen die Erde verlassen haben. Zahllose Verhungerte und Gefolterte in den Lagern haben auf diese Weise Abschied vom Leben genommen, auch dann noch, als das tödliche Gas über ihnen ausströmte.

Es gab auch Fälle von Auflehnung unter den Gläubigen, die Gott, auf den sie ein Leben lang gebaut hatten, der Ungerechtigkeit beschuldigten, weil er zuließ, was da geschah. Aber Auflehnung kann ebenso wie Demut eine Äußerung der Gotteserfahrung sein – so wie der Dichter sagt:

Wenn ich flüchte vor dir, mein Gott,
Zu wem soll ich dann flüchten,
Wenn nicht zu dir?

Ich habe in Stunden der Verlorenheit heimlich gehaltene Feste erlebt, voll von den traditionellen Segnungen für das jüdische Neue Jahr, das anbrach, andere voller Dankbarkeit für die Erlösung aus der Sklaverei in Ägypten, Feste, die ich nie so voll durchlebt habe wie in der noch bittereren Sklaverei, in der sich die unter Tränen ihre Feste Feiernden befanden, voller Glück über die Gesetzgebung auf dem Sinai inmitten der Wüste, voller Hoffnung auf die Wiederbelebung Israels in Freiheit und Unabhängigkeit.

Eine verfolgte Frau hat einmal zu mir gesagt: Hitler hat das Ebenbild Gottes geschändet.

War dies alles nicht eine letzte und tiefste Antwort auf den Holocaust mit seinem Hakenkreuz, ja das gerade Gegenteil davon? Eine Verwerfung der Verworfenheit, eine Rückkehr zu einigen der höchsten Werte in der menschlichen

Kultur, ein Bewußtsein dessen, daß man in allem Hunger und Elend daran Anteil habe.

Sollten wir, wenn wir all diese überdenken, nicht doch sprechen müssen von so etwas wie einem Beharren bei einer eigenen Wahrheit, einem Beharren bis in den Tod, einem Beharren, welches das Zeichen ist, in dem so viele Märtyrer gestorben sind?

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ABEL HERZBERG

Am 17. September 1893 als Sohn russischer Eltern in Amsterdam geboren. Besuchte das dortige Städtische Gymnasium. Studierte dann Rechtswissenschaften an der Universität Amsterdam. 1925 Promotion zum Doktor der Rechte. Während des Ersten Weltkrieges zum Militärdienst eingezogen, obwohl damals noch nicht im Besitz der niederländischen Staatsbürgerschaft. 1925–1980 Advokat in Amsterdam – mit Unterbrechung während der Besetzung durch die Deutschen. Von März 1943 bis April 1945 in verschiedenen deutschen Lagern interniert, zuletzt zusammen mit seiner Ehefrau in Bergen-Belsen. Seine drei Kinder waren während des Krieges untergetaucht. Ein Sohn und eine Tochter leben in Israel, wo ein Enkel im Alter von 20 Jahren als Leutnant der israelischen Armee gefallen ist. Eine Tochter, Dichterin, Verfasserin von Theaterstücken und Filmdrehbüchern, lebt in Amsterdam. Er erhielt zahlreiche literarische Preise und weitere Auszeichnungen von staatlicher Seite. Veröffentlichungen: Vaderland (Theaterstück); Amor Fati; Tweestromenland (Tagebuch aus Bergen-Belsen); Kroniek der Jodenvervolging; Herodes (Theaterstück); Saul's Dood (Theaterstück); Eichmann in Jeruzalem; Brieven aan mijn Kleinzoon; Pro Deo; Om een Lepel Soup; De Memories van Koning Herodes; Drie Rode Rozen; De Man in de Spiegel; Twee Verhalen. Anschrift: Nic. Witsenkade 10, NL–1017 ZR Amsterdam, Niederlande.

James Cone

Martin Luther King: die Quelle für den Mut, mit dem er seinem Tod begegnete

Bisher ist nicht viel über Martin Luther King jun. und den Zusammenhang zwischen seiner Theologie und der «Black Church», der Kirche der Schwarzen, geschrieben worden. Viele Menschen nehmen an, daß die «Black Church» keinen entscheidenden Einfluß auf Kings intellektuelles Leben ausübte. Die meisten Interpreten wenden sich zur Erläuterung seiner Theologie seinen Lehrern des Theologischen Crozer-Seminars und der Boston University zu[1]. Diese Vorgehensweise impliziert, daß Kings theologischer Standpunkt ausschließlich durch den intellektuellen Einfluß der «weißen» Theologie und Philosophie geprägt wurde und nicht durch die «Black Church». Auch wenn ich den Einfluß seines Seminars und seiner Universitätsprofessoren nicht leugne, denke ich dennoch, daß der Einfluß der «Black Church» noch entscheidender auf die Gestaltung seines theologischen Standpunktes gewirkt hat.

Ich behaupte, daß die Quelle für Kings Mut, dem Tod zu begegnen, von Montgomery (1955) bis Memphis (1968) der Glaube und die Theologie der «Black Church» waren. Die Hauptabsicht dieses Artikels besteht darin, diesen Gesichtspunkt deutlich zu machen.

I. Die «Black Church» und Martin Luther King

Martin King war ein Produkt der «Black Church». Wenn die Frage gestellt wird, «Wer ist Martin King?» oder «Was kennzeichnet seine Theologie?», kann keine der Fragen richtig beantwortet werden, ohne dem Kontext von Kings Ursprung in der «Black Church» Rechnung zu tragen.

Martin King war der Sohn eines Baptisten-Predigers, und er wurde während seines Studiums am Morehouse College Geistlicher. Während er von seinen Lehrern am Theologischen Crozer-Seminar und an der Boston University tiefgehend beeinflußt wurde, war doch der Einfluß der «Black Church» auf seine Theologie viel entscheidender, selbst wenn King sich selten darauf bezog, wenn er versuchte, den Verlauf seiner intellektuellen Entwicklung zu erklären.

Wenn er nach den Quellen seiner theologischen Position gefragt wurde, bezog sich Martin King auf solche Menschen wie Henry David Thoreau, Mahatma Gandhi, Reinhold Niebuhr, Walter Rauschenbusch, L. Harold DeWolf und Edgar Sheffield Brightman. Ich meine, es ist ganz ohne Frage wahr, daß diese Philosophen und Theologen ebenso wie andere Schriftsteller und Lehrer, mit denen King auf der ‹Graduate School› in Kontakt kam, eine tiefe Auswirkung auf Inhalt, Gestalt und Tiefe seiner theologischen Position hatten. Sie lieferten die intellektuelle Struktur für ihn, um seinen Vorstellungen von Liebe, Gewaltlosigkeit, dem Wert der menschlichen Person und dem Bestehen einer moralischen Ordnung im Universum Ausdruck zu verleihen.

Wenn King gebeten wurde, eine Handlung oder einen Glauben zu erklären, so kam die Bitte gewöhnlich von seiten der weißen Gemeinschaft, und er beantwortete diese Fragen fast immer, indem er sich auf die geistigen Quellen berief, die in der Gemeinschaft, in der die Frage aufgekommen war, als überzeugende Autoritäten betrachtet wurden. Martin King mußte seine Einstellung selten gegenüber Schwarzen verteidigen, und wenn dies von ihm gefordert wurde, wie im Falle der Fürsprecher der «Black Power» Bewegung[2], wurden niemals geistige Einflußfaktoren der Weißen erwähnt, denn das hätte mit Sicherheit zur Niederlage in der Auseinandersetzung geführt. Der Bezug zur geistigen Tradition westlicher Theologie und Philosophie wurde in erster Linie im Interesse der weißen Öffentlichkeit hergestellt, so daß King ihr gegenüber deutlich machen konnte, daß er ebenso gut oder besser als andere Absolventen des Seminars oder der Universität denken konnte. Darüber hinaus wußte King, daß er keine wesentliche Unterstützung von der weißen Gesellschaft bekommen konnte, wenn er nicht zu ihrer Zufriedenheit erklärte, was er glaubte und warum er dies tat. Hätte er sich direkt auf die Tradition der «Black Church» als erste Quelle seines theologischen und politischen Standpunktes bezogen, dann hätte ihn niemand in der weißen Gemeinschaft ernst genommen, da die «Black Church» in der Regel nicht als Entstehungsort intellektueller Vorstellungen, die sich auf die Theologie oder den gesellschaftlichen Wandel beziehen, verstanden wird.

Aber ich behaupte, daß das Ausbleiben eines direkten Bezugs von King auf die Kirche der Schwarzen als Hauptquelle für seinen theologischen Standpunkt nicht heißt, daß sie nicht doch tatsächlich die wichtigste Quelle ist. Welches sind nun die Anhaltspunkte für meine Behauptung in bezug auf den Vorrang der «Black Church» in Martin Kings Theologie? Es ist schwierig, diese Frage zu beantworten, da es sich eingebürgert hat, nach Anhaltspunkten in gedruckten Quellen zu suchen oder auch bei Menschen, die ihn persönlich kannten. Während die Anhaltspunkte für meine Behauptung nicht notwendigerweise dem, was King über sich selbst sagte oder dem, was andere über ihn sagen, widersprechen, sind sie dennoch nicht vorwiegend von deren Bestätigungen abhängig. Mein Anhaltspunkt ist indirekt und kann nur von Menschen verstanden werden, die glauben, daß es ein Zusammenspiel zwischen dem sozialen Kontext eines Menschen und den Ansichten, die er oder sie vertritt, gibt.

Zu behaupten, daß Kings Universitätslehrer oder die Bücher, die er an der Universität las, für seine gesamte theologische Position verantwortlich waren, heißt, den Kontext seines frühen Heims und der Kirche völlig außer acht zu lassen und somit nahezulegen, daß er beim Crozer-Seminar und in Boston an der Universität mit einem völlig leeren, unbeschriebenen Geist ankam. Selbst wenn wir der Behauptung von Karl Marx, daß Bewußtsein von Anfang an ein soziales Produkt ist, nicht zustimmen, können wir nicht das Gegenteil behaupten, d. h. daß das Leben vom Bewußtsein bestimmt wird und dann unter dieser Voraussetzung immer noch angemessen Rechenschaft über das Ganze des Standpunktes eines Menschen ablegen. Wir müssen mit Marx sagen, «daß Umstände Menschen machen, ebenso wie Menschen Umstände machen»[3].

Wenn Umstände für die Einschätzung der Vorstellungen und Handlungen eines Menschen von Bedeutung sind, dann müssen wir nach Martin Kings Lebensumständen fragen, so daß wir den herausragenden Beitrag seiner Theologie richtig verstehen können. Die Verwendung der Boston University und des Theologischen Crozer-Seminars als wichtigste Hilfsmittel zum Verständnis von Kings Ideen und Handlungen läßt den enormen Einfluß der «Black Church» auf sein Leben und Denken unberücksichtigt. Das ist so, als wenn man die Theologie von John Wesley als entscheidenden Faktor heranziehen würde, um zu erklären, wer Richard Allen war und warum er 1816 die «African Methodist

Episcopal Church» gründete. Wir wissen, daß solch eine Erklärung in einer Diskussion mit weißen «United Methodists» oder mit britischen Methodisten nützlich sein könnte, aber nicht zur Erklärung der historisch-theologischen Bedeutung von Richard Allen oder der Kirche, die er gründete. Um Richard Allen und die Bedeutung seiner Kirche zu verstehen, ist es notwendig, etwas über die Umstände seines Sklavendaseins zu wissen und darüber, was dies für Afrikaner in Nordamerika während des späten 18. und des frühen 19. Jahrhunderts bedeutete[4].

Eine ähnliche Beobachtung kann und sollte im Hinblick auf Martin Kings Theologie gemacht werden. Welche Umstände bestimmten den Standpunkt seiner Theologie und seiner Politik? Ich behaupte, daß die wichtigsten Umstände, die Kings Theologie gestalteten, die Unterdrückung der Schwarzen und die Befreiungsbotschaft der «Black Church» waren. Diese beiden Gegebenheiten – die Unterdrückung der Schwarzen und die befreiende Botschaft des Evangeliums durch die «Black Church» – stellten für King die intellektuelle Herausforderung dar, eine Theologie zu entwickeln, die christlich war und außerdem auch von Bedeutung für die sozialen und politischen Bedürfnisse der Schwarzen. Das war der Grund dafür, warum er während seiner Studienzeit in Morehouse Geistlicher wurde und später lieber die Ernennung als Pastor der «Dexter Avenue Baptist Church» in Montgomery akzeptierte, als sich um die Stelle eines Lehrers an einem Seminar von Weißen oder einer Universität zu bemühen. King schlug in der Tat viele Lehrangebote von größeren «weißen» Universitäten und Seminaren aus, und er wies außerdem verschiedene Einladungen, «weiße Kirchengemeinden» zu betreuen, zurück, da er sich vor allem der Kirche der Schwarzen und ihrer Botschaft von der Befreiung der Schwarzen verpflichtet fühlte.

Der Kontext, aus dem heraus Martin King die Aufforderung akzeptierte, der Anführer des Bus-Boykotts im Montgomery zu werden, war ebenfalls die «Black Church». Nach seinem Erfolg in Montgomery gründete King die «Southern Christian Leadership Conference» (SCLC), die hauptsächlich von schwarzen Predigern und deren Kirchengemeinden unterstützt wurde. Als er Präsident der SCLC war, wurde er zweiter Pastor der «Ebenezer Baptist Church» in Atlanta, um seine Identität in fester Verbindung mit der «Black Church» zu halten. Martin Kings enge Verbindung mit der «Black Church», die Vorrang vor anderen Alternativen hatte, deutet an, daß er vornehmlich dieser Gemeinschaft verpflichtet war. Daher muß jeder, der sein Denken und Leben richtig verstehen will, die Kirche der Schwarzen zur ersten Quelle der Analyse machen.

Die beste Methode, zu entscheiden, was für Kings Leben und Denken an erster Stelle stand, ist zu fragen: «Welcher Tradition wandte sich King in Krisenmomenten während der Zeit seiner Amtsausübung zu?» Der Ort, zu dem jemand sich wendet, wenn ihm das Wasser bis zum Hals steht und wenn alles hoffnungslos scheint, wird uns viel mehr über seine oder ihre Theologie sagen als das, was häufig in Artikeln oder Büchern abgedruckt wird. Als King den harten Widersprüchen der Gewalt von seiten der Weißen begegnete, als er keine vernünftige Alternative mehr wußte, die dies am besten hätte gewaltlos bekämpfen können, wohin wandte er sich in diesem Moment auf der Suche nach Erkenntnissen, Mut und der Hoffnung, daß die Dinge anders sein können und werden? Wandte er sich an Brightman, DeWolf, Niebuhr oder Gandhi? Natürlich nicht! Keines dieser intellektuellen Hilfsmittel konnte ihm im Kontext der Krise nützlich sein. In Krisenmomenten, wenn die Verzweiflung die Möglichkeiten, eine neue Zukunft für die Armen zu schaffen, zu zerstören begann, wandte sich King dem Glauben zu, den die Tradition der «Black Church» beinhaltet. Ob man von Montgomery, Albany, Birmingham, Selma, Chicago oder Memphis spricht, die Krisen, die aus seinem Ringen um die Durchsetzung von Gerechtigkeit entstanden, führten in seinem theologischen und politischen Bewußtsein niemals zur Verzweiflung. Der Grund dafür ist nicht sein intellektuelles Erfassen und Ausführen einer liberalen Theologie der Weißen, sondern er ist im Glauben und Leben der «Black Church» zu finden. Mit dem Rückhalt dieser religiösen Tradition hatte King eine Grundlage, die ihn stützen konnte, selbst obwohl er wußte, daß sein Ringen um Gerechtigkeit zu seinem eigenen Tode führen würde.

In der Öffentlichkeit und im privaten Kreis seiner Familie und unter SCLC Kollegen sprach Martin King oft von der unmittelbar drohenden Möglichkeit seines eigenen Todes. King erhielt nicht nur häufig Morddrohungen, sondern er erkannte auch, daß jeder Schwarze, der es wagte, die Machtstruktur der Weißen herauszufordern

(insbesondere im südlichen Teil der Vereinigten Staaten), sein Leben riskierte. Während der «Albany-Bewegung» (1961) sagte er: «Es könnte zu meiner Kreuzigung führen. Ich sterbe vielleicht. Aber ich möchte, daß es gesagt wird, selbst wenn ich in dem Ringen sterbe, daß ‹Er starb, um mich frei zu machen›.»[5] Früher, während des Bus-Boykotts in Montgomery (1956) hatte er angedeutet, daß «es sich noch einmal herausstellen könnte, daß das Blut des Märtyrers der Samen für das Heiligtum der Freiheit sein wird.»[6] Bis zur Zeit des «Selma-Marsches» (1965) waren jedoch etliche Menschen im Kampf für Freiheit ums Leben gekommen, und daher sagte King seinen Anhängern: «Ich kann euch nicht versprechen, daß ihr nicht geschlagen werdet. Ich kann euch nicht versprechen, daß eure Heime nicht bombardiert werden. Ich kann euch nicht versprechen, daß ihr überhaupt nicht verletzt werdet – aber wir müssen uns erheben für das, was richtig ist. Wenn ihr nicht etwas entdeckt habt, wofür es sich lohnt zu sterben, habt ihr nichts gefunden, wofür es sich zu leben lohnt.»[7]

Es ist eine Sache, in einer Universität oder in einem Seminarraum über das Martyrium zu sprechen, aber es ist etwas völlig anderes, für andere eine politische Verpflichtung einzugehen, von der man weiß, daß sie zum Tode führt. Um verstehen zu können, warum und wie Martin King eine solch radikale Verpflichtung eingehen konnte, ist es notwendig, etwas über den nahezu vierhundertjährigen Kampf der Schwarzen zu wissen. Martin King kommt aus einer religiösen Tradition von Schwarzen, die schwarze Christen dazu befähigt, «mit dem Durchhalten durchzuhalten», selbst wenn die Umstände gegen sie sprechen sollten. Dies ist der Verstehenskontext des oft gehörten Glaubensausspruchs: «Ich bin keineswegs müde.» Diese Glaubensbekräftigung leitet sich nicht aus dem Glauben der Schwarzen der Mittelschicht oder aus dem der Weißen und ihrer kapitalistischen Ausrichtung ab. Dieser Glaube entspringt der Gotteserfahrung im Schmerz und Ringen der armen Schwarzen, die es ablehnen, die Verzweiflung als logische Folge ihrer Unterdrückung zu akzeptieren, weil sie fest daran glauben, daß «Gott einen Ausweg aus der Ausweglosigkeit eröffnen kann».

Eben diese Identität mit der Tradition des Glaubens der Schwarzen befähigte Martin King dazu, Krisenmomente in seinem Kampf für Gerechtigkeit zu überwinden. Während er nicht immer genau wußte, wie er diesen Glauben seinen Freunden und Förderern in der weißen Gemeinschaft intellektuell überzeugend darstellen konnte, wußte er, daß seine eigenen Leute sich bereits darüber im klaren waren, daß die Begrifflichkeit der Weißen nicht dazu geeignet war, die Sicherheit des Glaubens der Schwarzen zu erklären. Genau deswegen war es so leicht für ihn, sich ein wenig mitreißen zu lassen, wenn er in einer Kirche von Schwarzen sprach. Ihre enthusiastischen Anworten wie «Amen!», «Weiter so!», «Sprich die Wahrheit!» auf seine Predigten über Gerechtigkeit und Gewaltlosigkeit machten ihm deutlich, daß sie mit ihm solidarisch waren und daß sie ihm folgen würden, wohin auch immer er sie führen würde. Sie hatten schon ihre Verbundenheit mit ihm in den Bürgerrechtsbewegungen in Montgomery, Birmingham und Selma demonstriert. King wußte weiterhin, daß ihr Glaube an ihn in keiner Weise von seiner theologischen Position, wie sie durch theologische Hilfsmittel der Weißen definiert war, abhing. Schwarze folgten King, weil er in Wort und Tat den Glauben der «Black Church» verkörperte, welcher immer schon behauptet hatte, daß Unterdrückung und das Evangelium Jesu nicht zusammen passen.

II. Martin King und die Eschatologie der «Black Church»

Was war der wesentliche Gehalt von Kings Denken, welches er aus der Tradition der «Black Church» ableitete? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten, da die Kirche der Schwarzen im Gebiet der Theologie kaum systematische Reflexionen unternommen hat. Unsere theologischen Aussagen werden in Form von Predigten, Liedern, Gebeten, Erklärungen und Geschichten über Sklaverei und Unterdrückung gemacht. Mit diesen Ausdrucksformen haben wir unser Verständnis von Gott, der Menschheit und der Welt dargelegt und gezeigt, wie Gott, die Menschheit und die Welt in Beziehung zu unserem Ringen um Freiheit verstanden werden können. Wir schreiben keine Aufsätze über die christliche Lehre, da unsere Vorfahren als Sklaven aus Afrika kamen, nicht aber als freie Menschen aus Europa. Viele Schwarze wurden entweder durch die Umstände unseres Daseins oder durch gesetzliche Beschränkungen, die von der Regierung der Vereinigten Staaten festgelegt worden waren, daran gehindert, Lesen und Schreiben zu lernen. Deshalb mußten wir auf eine andere Art

und Weise als in Form von rationaler Reflexion Theologie betreiben. Wir sangen und predigten unsere Theologie im Gottesdienst und zu anderen heiligen Gelegenheiten. Die zentrale Bedeutung, die in diesen nichtrationalen Ausdrucksformen offenbar wird, findet man sowohl in der Form dieser Ausdrucksweise als auch in ihrem Inhalt, und sie ist gleichbedeutend mit *Freiheit* und *Hoffnung*.

Man kann den Einfluß der «Black Church» und ihres zentralen Themas der Freiheit und Hoffnung am sprachlichen Ausdruck von Kings Sprechen und Schreiben erkennen. Alles, was er sagte und schrieb, klingt wie die Predigt eines Schwarzen und nicht wie eine rationale Reflexion. Sicherlich schloß King als Klassenbester das Crozer-Seminar ab, und er verfaßte eine Doktorarbeit über Henry Nelson Wiemans und Paul Tillichs Gottesvorstellungen an der Universität in Boston, aber es ist bezeichnenderweise festzuhalten, daß er nicht den Stil theologischer Darstellung von einem seiner weißen Theologiementoren annahm. Er mag sich auf weiße Theologen und Philosophen bezogen haben, wenn er seine Ansichten einer weißen Öffentlichkeit erklären mußte, aber der Stil seiner Darstellung entstammte zweifelsohne der Tradition der Predigten von Schwarzen.

Ebenso wie seine Vorgänger und Zeitgenossen in der «Black Church» predigte King seine Theologie, denn das Thema der Freiheit und Hoffnung mußte in der Bewegung und im Rhythmus seiner Stimme reflektiert werden, wenn er von einer schwarzen Gemeindeversammlung erwartete, daß sie seine Botschaft ernst nahm. Die eschatologische Hoffnung der Freiheit ist nicht nur eine Idee, die in der begrifflichen Sprache weißer Theologen und Philosophen zu analysieren ist. Es ist in erster Linie ein Ereignis, das erfahren werden kann, wenn das Wort Gottes von der Freiheit in das Leben einer versammelten Gemeinde durch das Medium der Predigt einbricht.

Niemand verstand den Zusammenhang von Stil und Bedeutung im Kontext der «Black Church» besser als Martin King. In der Kirche der Schwarzen findet man die Bedeutung des gesprochenen Wortes nicht primär in seinem intellektuellen Gehalt, sondern in der *Art und Weise*, wie das Wort gesprochen wird und in der Auswirkung, die es auf diejenigen hat, die es hören. Aus eben diesem Grunde konnte King über Plato, Augustinus, Hegel oder sogar den Boston-Personalismus sprechen, Dinge, von denen die meisten Schwarzen nichts wissen und sich noch weniger darum kümmern, und dennoch konnte er die Gemeindeversammlung zu Tränen und Lobpreisungen bewegen. Er vermochte dies, obwohl sie den Inhalt seiner Predigt nicht verstanden. Was sie aber verstanden, war der angemessene Ton und die Bewegung seiner Rede, wovon die Menschen glauben, daß sie das Instrument für die kommende Gegenwart des Geistes Gottes ist, daß sie dadurch zur Hoffnung auf Freiheit befähigt werden. Die Menschen glauben, daß die Freiheit kommt, weil ihnen im Geschehnis der Predigt selbst ein Vorgeschmack davon gegeben wird. Als King 1963 beim Marsch auf Washington von seinem Traum sprach, und als er in der Nacht vor seiner Ermordung in Memphis im April 1968 von seiner Hoffnung sprach, daß wir das verheißene Land erreichen werden, glaubten ihm die Schwarzen nicht wegen der Überzeugungskraft seiner Argumentation, sondern vielmehr wegen des Geistes der Ermächtigung, der durch den Stil seiner Predigt hervorgerufen wurde. Die Menschen glaubten ihm, weil sie überzeugt waren, daß sie in ihren Herzen den Geist von Gottes befreiender Gegenwart erfuhren.

Zum gesprochenen und geschriebenen Stil von Kings Theologie, die auf Freiheit und Hoffnung hindeutete, kam noch hinzu, daß sich das gleiche Thema auch im *Inhalt* seiner Botschaft findet. Es ist nicht leicht, den Einfluß der «Black Church» auf den Inhalt von Kings Theologie deutlich zu machen. Ein jeder kann leicht den Einfluß der Kirche der Schwarzen auf seine predigtartige Vortragsweise und in der Form seiner Schriften feststellen. Aber das ist mit dem Inhalt seiner Botschaft nicht der Fall, zumal er sich nicht ausdrücklich auf die «Black Church» bezieht. Was jedoch ganz klar ist, ist die Tatsache, daß das zentrale Thema von Freiheit und Hoffnung den Gehalt von Kings Leben und Botschaft definiert. Es wird in seiner Rede anläßlich des Marsches auf Washington zusammengefaßt:

> *«Ich habe einen Traum, daß eines Tages ... die Söhne von ehemaligen Sklaven und die Söhne von ehemaligen Sklavenhaltern in der Lage sein werden, zusammen am Tisch der Brüderlichkeit zu sitzen ...*
> *Mit diesem Glauben werden wir fähig sein, die schrille Disharmonie unserer Nation in eine wunderschöne Symphonie der Brüderlichkeit*

umzuwandeln. Mit diesem Glauben werden wir fähig sein, gemeinsam zu arbeiten, gemeinsam zu predigen, gemeinsam zu kämpfen, gemeinsam ins Gefängnis zu gehen, uns gemeinsam für die Freiheit zu erheben in dem Wissen, daß wir eines Tages frei sein werden.»[8]

Diese Worte wurden 1963 gesprochen, aber nur wenige von uns können heute mit dem Vertrauen von Martin King sprechen, denn die Geschehnisse seit dieser Zeit lassen sich schlecht mit Kings Optimismus in Einklang bringen. Zwischen 1965 und 1968 mußte sich selbst King von seinem Optimismus, den er in der Rede in Washington 1963 definiert hatte, entfernen, da seine Predigten und Reden die Verschanzung der Macht der Weißen nicht verdrängten, so wie er zu glauben schien. Aber trotz des Unvermögens seiner Predigten und Reden, die Weißen dazu zu bewegen, die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten zu verändern, brachte der Inhalt seiner Botschaft von Freiheit und Hoffnung die Schwarzen so weit, daß sie aktiv wurden. Ohne die Antwort der Menschen der «Black Church» wäre für King seine Hoffnung auf Freiheit zerstört worden, da selbst liberale Weiße unfähig schienen, die Hoffnung und Freiheit, von der er predigte, zu verkörpern.

In der «Black Church» wußte King, daß die Menschen eine Hoffnung hatten, die bis zu den Anfängen der Vereinigung schwarzer Christen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert zurückging. Alles, was er zu tun hatte, war diese Hoffnung auf Freiheit in den Liedern und der Sprache der Menschen neuzuformulieren, und die Menschen würden auf den Inhalt der Botschaft antworten. Aus eben diesem Grunde gebrauchte King die Sprache der sogenannten «Negro-Spirituals» in seinen Predigten in Kirchen der Schwarzen. Kings Predigten enthielten immer die Hoffnung auf Freiheit, und er setzte sie immer in Beziehung zu seinem gegenwärtigen Ringen um das Erlangen von Freiheit in der Welt. Aber als es schien, daß die Freiheit in dieser Welt nur sehr schwierig zu realisieren sei, verzweifelte King nicht, sondern verlegte ihren Aussagegehalt auf ein eschatologisches Reich, so wie dies in der Überzeugung der «Black Church», daß «der Herr irgendwie einen Weg eröffnen wird», definiert war. In der Nacht bevor er am 3. April 1968 ermordet wurde, wiederholte King diese Hoffnung in einem Gottesdienst in einer Kirche von Schwarzen mit einer Leidenschaft und Gewißheit, die ausgesprochen typisch für einen schwarzen Prediger ist:

«Ich weiß nicht, was jetzt geschehen wird. Es liegen schwierige Tage vor uns, aber das macht mir nichts aus, da ich auf dem Gipfel des Berges gewesen bin. Wie jedermann würde auch ich gerne lange leben. Aber das bekümmert mich nicht. Ich möchte nur Gottes Willen tun, und er hat mir gewährt, den Berg hinaufzugehen.»[9]

Kings Betonung der eschatologischen Hoffnung der Freiheit, wie im Begriff «Gipfel des Berges» definiert, leitete sich nicht von weißen Theologen und Philosophen ab, sondern vielmehr von seiner eigenen religiösen Tradition. Diese Worte des Glaubens und der Hoffnung entstammten dem Ringen der Schwarzen, ihren Schmerz und ihr Leid zu überwinden. Menschen, die nicht nahezu 400 Jahre lang im Kontext von Sklaverei und Leid gelebt haben, bringen wohl kaum eine eschatologische Hoffnung auf Freiheit zum Ausdruck. Die Hoffnung auf Gottes kommende eschatologische Freiheit leitet sich immer aus dem Leiden von Menschen ab, die sich um die Errichtung von Freiheit auf Erden bemühen, die es aber nicht vermocht haben, dies entsprechend ihrem Verständnis von Menschlichkeit zu erreichen. In Martin Kings Unvermögen, die Freiheit in seiner bestehenden Gegenwart zu verwirklichen, verhinderte er, daß die Verzweiflung zum bestimmenden Charakteristikum seines Lebens wurde, indem er sich auf Gottes kommende eschatologische Freiheit freute. Obwohl er täglich mit der Bedrohung des Todes konfrontiert war, bestritt King, daß diese Todesdrohung das letzte Wort habe, denn er sagte in seiner zuvor zitierten Predigt:

«Ich sehe das verheißene Land. Vielleicht werde ich es nicht mit euch erreichen, aber ich möchte, daß ihr heute abend wißt, daß wir als ein Volk das verheißene Land erreichen werden. Heute abend bin ich froh, daß mich nichts beängstigt. Ich fürchte niemanden. Meine Augen haben die Herrlichkeit des Kommens des Herrn geschaut.»[10]

[1] Vgl. besonders Kenneth L. Smith und Ira G. Zepp jun., Search for the Beloved Community: The Thinking of Martin Luther King, Jr. (Valley Forge 1975), und den gerade erschienen Text von John J. Ansbro, The Mind of Martin Luther King, Jr. (Maryknoll, NY 1982). Kings Biographen gehen

von ähnlichen Voraussetzungen aus. Vgl. besonders David L. Lewis, King: A Critical Biography (Baltimore 1970). Martin King ist teilweise selbst dafür verantwortlich, daß sein Denken so einseitig interpretiert wird, da er sich selten auf die Kirche der Schwarzen als Quelle seiner Theologie bezieht. Vgl. vor allem sein «Pilgrimage to Nonviolence» in: Stride Toward Freedom: The Montgomery Story (New York 1958) 90–107.

[2] Vgl. vor allem seine Antwort auf die Radikalen der «Black Power» Bewegung in «Where Do We Go From Here: Chaos or Community?» (Boston 1967) Kapitel II.

[3] Karl Marx, Die deutsche Ideologie. Der Autor zitiert Marx aus dem Sammelband von Robert C. Tucker (Hg.), The Marx-Engels Reader (New York [2]1978) 158, 165.

[4] Zur Information über Richard Allen und die «African Methodist Episcopal Church» vgl. Carol V.R. George, Segregated Sabbaths. Richard Allen and the Rise of Independent Black Churches, 1760–1840 (New York 1973).

[5] Zitiert in John J. Ansbro, a.a.O., 89.

[6] King, «Facing the Challenge of a New Age», eine Rede, die er im Dezember 1956 in Montgomery/Alabama vor dem «First Annual Institute on Nonviolence and Social Change» hielt.

[7] Zitiert in Ansbro, a.a.O., 90.

[8] Martin King, Jr., «I Have A Dream» in: Philip S. Foner (Hg.), The Voice of Black America: Major Speeches by Negroes in the United States, 1797–1971 (New York 1972) 974.

[9] King, «I See the Promised Land» in: Foner, a.a.O., 1109.

[10] Ebd.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

JAMES CONE

Derzeit Inhaber der Charles A. Briggs-Professur für Systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York. Er studierte am Philander Smith College in Little Rock, Arkansas (Abschluß mit dem B.A.), am Garrett Theological Seminary (B.D.) und an der North Western University in Evanston, Illinois (Abschluß mit dem Titel eines Magister Artium und dem Doktorat in Philosophie). Veröffentlichungen u. a.: Black Theology and Black Power (Seabury Press, New York 1969); deutsche Ausgabe: Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung (München/Mainz 1971); A Black Theology of Liberation (Lippincott, New York 1970); The Spiritual and the Blues: An Interpretation (Seabury Press, New York 1972); deutsche Ausgabe: Ich bin der Blues und mein Leben ist ein Spiritual. Eine Interpretation schwarzer Lieder (München 1973); God of the Oppressed (Seabury Press, New York 1975); Black Theology: A Documentary History, 1966–1979 (Orbis Books, Maryknoll 1979); My Soul Looks Black (Abingdon Press, Nashville, TN, 1982). Anschrift: Union Theological Seminary, 3041 Broadway, New York, N.Y. 10027, USA.

Georges Casalis

Theologie unter dem Zeichen des Martyriums: Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer wurde am 9. April 1945 in Flossenbürg gehängt. Er ist Theologe und Märtyrer, darüber besteht kein Zweifel. Er ist aber keineswegs ein Theologe des Martyriums. Das festzustellen, dürfte sehr wohl seine Bedeutung haben. Ein Mann, dessen Tod das letztgültige Zeugnis eines Lebens aus dem Glauben bedeutet, ein Mann, dessen Glaube dem Tod des seltene Siegel eines dem auferstandenen Gekreuzigten erwiesenen Zeugnisses aufdrückt[1] – ein solcher Mann könnte anderen, ja der ganzen Glaubensgemeinschaft die Verantwortung für das Werturteil überlassen: Bonhoeffer ist ein Märtyrer. Die Theologie des Martyriums würde folglich von denen ausgearbeitet, die zwar sicherlich keine teilnahmslosen Zuschauer sind, doch aber auch nicht dahin kommen, «in odium fidei» ihr Blut zu vergießen.

«Es ist bemerkenswert, daß das Symbol des Kreuzes, dieses Erinnerungszeichen an den Tod Jesu, das ursprünglichste und beständigste Symbol gewesen ist. Erstaunlich ist schon allein dies, daß sich eine Religionsgemeinschaft um ein Zeichen schart, das den Tod ihres Stifters bezeugt, anstatt sich eines der zahlreichen Symbole zu wählen, die im Mittelmeerkulturraum die Auferstehung bezeichnen. Warum dieser Hinweis auf ein *vorletztes* Ereignis und nicht auf das letzte, an das man doch glaubt und das man unerschütterlich bekennt? Weil damit bezeugt wird, daß man den als Kyrios anerkennt, dem das Schicksal eines Verbrechers zuteil geworden ist, und dies

unter der Verantwortung eines Mannes, der sich in Rom ‹Kyrios› nennen ließ.

Es liegt darin eine dreifache Herausforderung:

eine *politische* in der Erklärung, daß der ‹Kyrios› der Welt wie ein Bandit gelitten hat;

eine *eschatologische* in dem Bekenntnis zu Jesus dem Gekreuzigten als dem ‹Messias›, dem ‹Gesalbten› Gottes, und

eine *religiöse* in der Anerkennung eines Hingerichteten als ‹Gott› oder ‹Kyrios›. (...)

So erkannten sich die Christen im Zeichen des Kreuzes. Sie setzten sich damit aber gleichzeitig dem Gegenschlag der Religion, der Macht und der Kultur aus. (...)

Der Tod Gottes verleiht dem Tod des Menschen seinen Sinn, sofern der Mensch zustimmt zu sterben, wie Gott stirbt, auf eine gewisse Weise den Tod Gottes in seinem Tod zu wiederholen.»

Diese Auszüge aus der meisterhaften Studie von Georges Crespy über den Tod Gottes als theologisches Problem («La mort de Dieu comme problème théologique»[2]) beachten – und das ist erwähnenswert – die Spiritualität und zugleich den geschichtlichen Weg Dietrich Bonhoeffers. Denn sein gesamtes kurzes Leben steht unter dem Zeichen einer theologischen Frage, die sich ständig in einer nie vollendeten, sein ganzes Dasein durchpulsenden Suche widerspiegelt, der Frage: Welche *Kohärenz* besteht zwischen Theorie und Praxis[3], zwischen Denken und Leben, mehr noch, zwischen dem Gang des Auferstandenen durch alle Räume und Zeiten der Welt und dem Daseinsstil derer, die als seine Jünger ihm zu folgen vermeinen? Dietrich Bonhoeffer schreibt anläßlich der Taufe seines Patenkindes, des kleinen Neffen Dietrich W.R. Bethge, im Mai 1944 folgende von prophetischer Hellsicht zeugende außerordentlichen Sätze: «Wir haben zu stark in Gedanken gelebt und gemeint, es sei möglich, jede Tat vorher durch das Bedenken der Möglichkeiten so zu sichern, daß sie dann ganz von selbst geschieht. Etwas zu spät haben wir gelernt, daß nicht der Gedanke, sondern die Verantwortungsbereitschaft der Ursprung der Tat sei. Denken und Handeln wird für Euch in ein neues Verhältnis treten. Ihr werdet nur denken, was ihr handelnd zu verantworten habt. Bei uns war das Denken vielfach der Luxus des Zuschauers, bei Euch wird es ganz im Dienste des Tuns stehen. ‹Es werden nicht die, die zu mir *sagen*: Herr, Herr! in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen *tun* meines Vaters im Himmel›, sagte Jesus (Mt 7,21).»[4] So umreißt Bonhoeffer ein Vierteljahrhundert im voraus schon das Vorgehen der «induktiven» Theologien, ganz genau gesagt das der «Befreiungs»theologen.

Man hat darauf hingewiesen, daß Engagement und Tat, von denen hier die Rede ist, genauestens gekennzeichnet werden: ihr Seinsgrund und Maß ist der Wille des Vaters Jesu Christi; es regelt sie keine menschliche Willkür, sondern ein Gehorsam, der nichts von einem «Legalismus» an sich hat, wie das Bonhoeffer in den Kreisen um Karl Barth oft vorgeworfen wurde. Hier handelt es sich vielmehr um die Dynamik der Gnade, so recht in der Linie eines Luther des Traktates «Von der Freiheit eines Christenmenschen»: «Ein Christen mensch ist eyn freyer herr über alle ding und niemandt unterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und yderman unterthan.»[5]

Die Freiheit des Lebens in Christus, wie sie durch Gotteswort und Taufzeichen verkündet wird, schließt in sich eine Bewegung auf eine stets engere *Gleichförmigkeit* mit Dem ein, der immer zugleich Quelle ewigen Lebens, Öffnung jedes Menschen für die «letzten» Dimensionen und Ansporn zu unzähligen Diensten an Personen und Gemeinschaften ist, die in den «vorletzten» Kämpfen der Geschichte stehen. Um sich davon zu überzeugen, daß dies die innerste theologische Existenz Bonhoeffers bestimmte, braucht man nur die stahlharten Aussagen am Beginn seiner Schrift «Der Preis der Gnade» (1937) wiederzulesen; sie finden ihre volle Entfaltung in der «Ethik» (1940–1943, veröffentlicht 1949). Die Gnade, so schreibt Bonhoeffer, kostet etwas, denn sie ruft zum Gehorsam auf; sie ist Gnade, denn sie ruft zum Gehorsam gegenüber Christus auf; sie ist teuer, denn sie ist für den Menschen der Preis seines Lebens; sie ist Gnade, denn sie macht dem Menschen so und nur so das Leben zum Geschenk.

Dieser zu zahlende Preis, ohne den das Leben nicht geschenkt wird, dieser Verlust seiner selbst, ohne den man sich nicht findet, das ist genau das Wesen der Spiritualität eines Märtyrers (vgl. Mk 8,34ff Parr.). Im Gegensatz zu dem am Anfang Gesagten schließt dies aber nicht ein, daß Dietrich Bonhoeffer ein Theologe des Martyriums gewesen wäre; auf jeden Fall hat es sehr wohl den *Anschein*, daß er mit Ausnahme seltener Augenblicke der Entmutigung diese Eventualität für sich selbst nicht in Betracht gezogen hat. Dagegen war er von Anfang an leidenschaft-

lich für eine *Radikalität* nach dem Evangelium, was die Aussicht auf ein Martyrium am Horizont nicht ausschließen konnte.

In dem Maße, wie für Bonhoeffer die *Gleichförmigkeit* mit dem «Kyrios» Christus jeden *Konformismus* vor allem im Blick auf all die anderen «Kyrios»titel- und «Kyrios»machtbewerber ausschließt, kommt das Martyrium näher. Deshalb wird Bonhoeffer, wie es die oben angeführte Untersuchung von Georges Crespy verstehen läßt, sehr früh schon zur Zielscheibe einer erklärten Feindseligkeit von seiten der amtlichen Kirche (Religion), des nationalsozialistischen Staates (Politik) und der Universität (Kultur). Bekanntlich sieht sich Bonhoeffer eines Tages durch ein bis jetzt ungeklärtes Zusammentreffen verschiedener Umstände vor dem Mikrofon einer staatlichen Rundfunksendung. Es ist der 1. Februar 1933, also zwei Tage nach der Machtergreifung Hitlers. Bonhoeffer spricht die unverzeihlichen Worte: «Läßt der Führer sich von dem Geführten dazu hinreißen, dessen Idol darstellen zu wollen – und der Geführte wird das immer von ihm erhoffen –, dann gleitet das Bild des Führers über in das Bild des Verführers, (...). Führer und Amt, die sich selbst vergotten, spotten Gottes.»[6] Die Sendung wird unterbrochen, noch bevor diese letzten Worte ausgesprochen sind. Aber man hat sich den Redner gemerkt und wird ihn nicht mehr aus den Augen lassen.

Für das Vorgehen Bonhoeffers ist es fortan bezeichnend, daß die theologische Überlegung von dem unablässigen Bemühen begleitet ist, die Ereignisse prophetisch zu interpretieren. Man kommt da aus dem Staunen nicht heraus. Dieser Mann aus den oberen Schichten der Bourgeoisie, Erbe einer langen und soliden aristokratischen Tradition, ehrsamer «Konservativer», in der Politik noch mehr als in der Theologie – ein DDR-Theologe, Hanfried Müller, macht ihm den schweren Vorwurf, für das Wiedererstehen des «guten alten Deutschland» gekämpft zu haben und nicht für den Aufbau einer sozialistischen Republik, die dann 1945 dank der Ankunft der Truppen des atheistischen Kommunismus gegen alle «geistigen Kräfte», die mit dem Dritten Reich zusammengearbeitet *oder* ihm widerstanden haben, zustande kommen wird –, dieser Dietrich Bonhoeffer also wird wegen oder trotz der in der eigenen Familie herrschenden Denkweise und seiner zweideutigen Beziehungen zum Generalstab der Wehrmacht einer der hellsichtigsten und schärfsten Kritiker der Entwicklung der Ereignisse, die über Deutschland und über Europa hereinbrechen. Das steht in ganz natürlichem Zusammenhang mit seiner Religionskritik und seiner Intuition als Gefangener: die Notwendigkeit, eine «nichtreligiöse» Interpretation der christlichen Begriffe zu betreiben und zu einem evangeliumsgemäßen, nicht-religiösen Glauben und Dasein vorzustoßen.

Was aber soll das heißen? Zusammen mit mehreren politisch engagierten Theologen der Gegenwart, unter denen Dorothee Sölle die erste Stelle einnimmt, bin ich zu folgender Überzeugung gekommen: Die Religionskritik Bonhoeffers umfaßt drei Dimensionen, nämlich:

a) Eine Wiederaufnahme der feuerbachschen Abbauarbeit; Religion wird betrachtet als die Selbstverherrlichung des Menschen, als der Vorgang, wodurch er sich selbst hypostasiert. Folgerung für Bonhoeffer: «nicht Religion, sondern Offenbarung»[8]; folglich ist die «teuere Gnade» die Menschwerdung Gottes. Die *kénosis* wird zur Chiffre des wahren Menschseins; nicht mehr wie Athanasius und die orientalischen Theologen sagten: «Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde», sondern anders: «Gott ist Mensch geworden – mit *all* dem, was dies an Verlassenheit und Tod in sich begreift! –, damit der Mensch seinerseits ein solidarischer und verantwortlicher *Mensch* werden könne.»

b) Religion ist also das sicherste, vom Menschen erfundene Mittel, um sich aus dieser ihm anvertrauten Welt herauszuhalten und sie zu verraten. Wie Barth sieht auch Bonhoeffer im Evangelium das Ende aller Religionen; es ist im Gegenteil aufgrund der «Gegenwartsbezogenheit» und «Weltlichkeit» Gottes selbst, davon es zeugt, die Ankunft einer vollkommen ins Menschliche eingesenkten Menschheit. Es ist, um noch einmal die Kategorien Luthers anzuführen, das Ende der *securitas*, dieser durch die institutionellen Riten geschaffenen Illusion, und die Geburt der *certitudo*, dieses gewagten Lebens auf den Spuren des Gottes Jesu Christi, der zu allem bereit ist, den Tod seines Sohnes eingeschlossen, damit die Männer und Frauen in der Hoffnung auf die Glückseligkeit, dieses letzte Ziel der Schöpfung und jeder politischen Tat, leben können. Die sichtbare Existenz der Jünger in der Welt bekundet die geschichtliche und eschatologische Intention des Gottes des Lebens.

c) Was Bonhoeffer alle religiösen Kategorien und Etiketten so unerträglich macht, ist die durch sein politisches Engagement verursachte

radikale Läuterung seines Glaubens. Ist es Zufall, daß er sich um so mehr von den kirchlichen Institutionen distanziert (auch in Hinsicht auf die Bekennende Kirche, die sich seiner Meinung nach sehr viel hingebender um das eigene Überleben sorgt als um ihren Wächterdienst für ein Volk, das ihr anvertraut ist – Niemöller zu Hitler im Jahre 1937 –, und für den Frieden in der tödlich bedrohten Welt), je tiefer er sich mit seinen Gefährten in die Vorbereitung der Verschwörung einläßt? Der Glaube und das nichtreligiöse Christentum sind unabweisbare Tatsachen der bis zum Hals – bis zur tödlichen Schlinge des Gehängten! – im Kampf stehenden Christen; sie kämpfen, damit alle jene, die den Titel «Kyrios» zum Werk des Todes benützen und nicht, wie es ihr einziger Daseinsgrund wäre, zum Leben der Vielen im «Vorletzten», wo Gerechtigkeit, Freiheit und Friede die Ankunft der «letzten» Wirklichkeiten in Umrissen erahnen lassen und sie beschleunigen.

Der erwachsene Christ, das heißt der politisch bewußte und aktive Christ vergegenwärtigt die Praxis Christi, das Leiden und den Tod Gottes im welthaften Leben, in der zukunftschaffenden Solidarität mit allen jenen, die unter der Unterdrückung durch mißbräuchliche und mörderische Mächte leiden. Die harte Schule des Widerstandes bringt Bonhoeffer wie so viele andere dahin, sich mit seinen Zeitgenossen gänzlich zu identifizieren, sich selbst endgültig im Namen und in der Grundrichtung Christi als «Mensch für die anderen» zu verstehen und nicht nur zu bekennen: «Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben», sondern auch: «Der Christ ist kein *homo religiosus*, sondern ganz einfach ein Mensch, wie Jesus es war, im Unterschied zu Johannes dem Täufer. Der Christ ist von dieser Welt.»[9]

Dann und erst dann, so fügt Bonhoeffer noch hinzu, könne man entdecken, was Glücklichsein bedeutet, könne man anfangen, sich des Lebens zu freuen. Alles das wurde niedergeschrieben angesichts der kahlen Wand einer Gefängniszelle, unter dem Heulen der Bomben und dem Zeichen einer mehr als ungewissen Zukunft.

Sich den anderen gleichstellen, ja. Bonhoeffer ist, wie wir sahen, der erste, der am Rundfunk die schicksalsschweren Folgen des Führerkultes aufzeigt. Er ist auch der erste, der sich schon im April 1933 gegen die judenfeindlichen Gesetze vom 7. April auflehnt. Und im Unterschied zu zahlreichen Theologen und zur Bekennenden Kirche selbst tut er das nicht gegen das Verbot, christlich gewordene Juden in der Christengemeinde zu behalten, sondern gegen die Abwertung der Juden zu Randexistenzen, gegen die Diskriminierung und Vernichtung der jüdischen Minderheit innerhalb des völkischen Gemeinwesens. Auch hier beweist Bonhoeffer eine seltene prophetische Klarsicht. Unabhängig von seinen persönlichen Beziehungen weigert er sich, von seinen jüdischen Zeitgenossen auch nur auf irgendeine Weise Abstand zu nehmen; ganz natürlich betrachtet er sich als einen der ihren. Aber wenn er so handelt, wenn er sich – was nicht weniger erstaunlich ist – mit den Juden wie auch mit den Verschwörern des 20. Juli bis auf das Risiko der «Uniformisierung» hin identifiziert, so verliert er doch niemals den Sinn für sein eigentliches Christsein. Mehr noch: Weil er tief und ganz in Christus gründet, der sich ihm gänzlich ähnlich gemacht hat, kann er sich selbst so entäußern und die anderen mit wahrer Solidarität in ihrer Not erreichen. Das innerste Wesen der Existenz eines Jüngers, der seinem Meister nachfolgt, ist nicht verloren gegangen; es ist im Gegenteil täglich neu gefunden.

Ein Bewußtsein vom Preis der Gnade, eine prophetische Auslegung der gegenwärtigen geschichtlichen Wirklichkeit, eine Gleichstellung ohne Verlust des eigenen Seins und eine Übereinstimmung des alltäglichen Lebens mit den kleinsten Einzelheiten der theologischen Überzeugung – das sind die Eigentümlichkeiten des *geschenkten Lebens* Dietrich Bonhoeffers. Dieser Mann war der festen Überzeugung, daß all das nur möglich sei durch das Erbarmen, das heißt durch die immer neu von Gott erbetene und erhaltene Verzeihung. So war Bonhoeffer einer jener «Heiligen», deren ganzes Dasein darin besteht, um sich herum die Überfülle des jetzt schon in ihnen deutlich anwesenden ewigen Lebens auszustrahlen.

Andere treten in seine Spuren: Martin Luther King, Oscar Arnulfo Romero und auch mein «kleiner» Kollege Luc Bovon. Er wurde am 30. Oktober 1981 in seiner Wohnung in der Nähe von Paris ermordet. Er hatte sich rückhaltlos mit den Insassen des Gefängnisses von Fleury-Mérogis, deren Seelsorger er war, identifiziert. Ein für allemal hatte er sich entschlossen, den Gefangenen niemals die Tür seines Herzens und also auch nicht die Tür seines Hauses zu verschließen. Er war bereit, den Preis für die wunderbare und fordernde Gnade zu zahlen und untersuchte die

Gründe der Kriminalität sowie die schlimmen Folgen des Systems der Strafanstalten bis zu dem Tag, da einer seiner freigelassenen Brüder in einem Tobsuchtsanfall ihm ein Messer in die Brust stieß.

9. April 1945. 30. Oktober 1981. Zwei Daten. Die Hinrichtung, die Ermordung, das Martyrium – sie fügen dem Dasein dieser Männer nichts hinzu. Sie sind das letzte Siegel darauf. Der Tod des Märtyrers erinnert die Kirche daran, daß der Auferstandene in der Welt und für die Welt im Todeskampf liegt. Es steht der christlichen Gemeinde zu, das Zeugnis des Blutes anzunehmen und Gott zu preisen, da sie sich «von einer so großen Schar von Zeugen umgeben» sieht.

[1] O. Semmelroth, Martyrium: Mysterium Salutis (Freiburg i.B. 1969).

[2] G. Crespy, Essais sur la situation actuelle de la foi: Cogitatio fidei 48 (Paris 1970) 93ff.

[3] Vgl. R. Mengus, Théorie et Pratique chez Dietrich Bonhoeffer: Théologie historique 50 (Paris 1978).

[4] Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München 1964) 203.

[5] Martin Luther: Luthers Werke in Auswahl, Bd. 2 (Berlin 1959) 11.

[6] E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie (München 1967) 307ff.

[7] Hanfried Müller, Von der Kirche zur Welt (Leipzig 1961).

[8] Dietrich Bonhoeffer: Ges. Schriften, Bd. 5 (München 1972) 422.

[9] R. Mengus, aaO. 424.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

GEORGES CASALIS

1917 in Paris geboren. Protestantischer Theologe. Mitglied der Reformierten Kirche Frankreichs. Er nahm nacheinander folgende Aufgaben wahr: Generalsekretär des Bundes christlicher Studentenvereinigungen in Frankreich; Landpfarrer in der Vendée; Mitarbeiter der Ökumenischen Mission in Berlin (1945–1950); Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Elsaß und in Lothringen; seit 1961 Professor für Praktische und Hermeneutische Theologie am Institut Protestant de Théologie, Fakultät Paris. Mitglied der Kommission für soziale, wirtschaftliche und internationale Angelegenheiten des Protestantischen Kirchenbundes in Frankreich. Derzeit Mitglied der Animatorengruppe des Ökumenischen Instituts im Dienst der Entwicklung der Völker. Gastprofessor an ausländischen Universitäten in Europa und in der Dritten Welt. Neuere Veröffentlichungen: Kénose et Histoire (1970); Lectures bibliques des protestants (1970); Prédication, acte politique (1970); Protestantisme (1976); Les idées justes ne tombent pas du ciel (1977); Libération et religion (1981). Anschrift: 6, Place Aristide-Briand, F–60400 Noyon, Frankreich.

Daniel Berrigan

Widerstand und Erneuerung – die Kirche am Rande

Während ich dies schreibe, ist mein älterer Bruder Jerome, Lehrer, Vater von vier Kindern, soeben aus dem Gefängnis entlassen worden; er hatte beim Pentagon einen Akt des Widerstandes gegen den Nuklearkrieg begangen. Mein Bruder Philipp und ich sind gegenwärtig auf unseren Einspruch hin frei; wir waren 1980 zu dritt zu zehn Jahren verurteilt worden, weil wir 1980 Atomsprengköpfe zerstört hatten.

Der Lebensrhythmus besteht für uns und unsere Freunde im großen und ganzen darin: in das Pentagon hinein – aus dem Pentagon raus, dasselbe mit dem Weißen Haus, verschiedenen Militärbasen und Denkfabriken, mit Gerichten und Gefängnissen. Das ist seit langem unser Leben.

Vom Standpunkt des Staates aus sind wir Christen, die buchstäblich nicht mehr zu rehabilitieren sind.

Doch es ist noch eine andere Geschichte zu erzählen. Wir sind auch Amerikaner. In unseren Gruppen sind wir Akademiker, Lehrer, Juristen, Ärzte, Eltern, Seminaristen, Mönche, Nonnen, Priester. Wir gehören der Mittelklasse, der weißen Rasse an und haben Hochschulbildung. Wir nehmen in den Reihen der Bürger mit einer gewissen bescheidenen Anonymität unseren Platz ein; wir haben keine großen Schwierigkeiten, den Gesetzen zu gehorchen, wenn diese zum allgemeinen Wohl, zum Guten usw. beitragen. Doch wir stehen beständig auf Kriegsfuß mit dem Landesgesetz. Unsere Geschichte ist gleichzeitig alt und verwirrlich neu. Für uns ist sie beinahe zwei Jahrzehnte alt.

Zu dieser Geschichte (und hier werde ich für mich selbst sprechen) gehört die Entdeckung einer alten, entscheidenden Tradition, die uns in unserer Kindheit, im Militärdienst (dies ist selbstverständlich), aber auch im Priesterseminar und in der Lehre der Kirche bestritten wurde. Diese Tradition ist durch die Kriegstrommeln unserer Kultur und Welt buchstäblich aus uns herausgetrommelt worden. Sie wurde uns in Abrede gestellt durch einen durchgängigen, so gut wie unwiderstehlichen Mythus: durch den Mythus vom «gerechten», «notwendigen» Krieg, und als solcher galt jeder Krieg, an dem unser Land teilnahm, jeder Krieg, an dem unsere Kirche beteiligt war.

Der Wettlauf nach Nuklearwaffen bildet den Inbegriff unseres schlimmen Zustandes, da er die Gefahr mit sich bringt, dem Dasein des Menschen selbst schlagwetterartig eine Ende zu machen. Der Wettlauf ist ganz buchstäblich und kühl ein Wettlauf der Vernichtung entgegen; in seinem Ethos und in seiner Mythologie ist er somit der Inbegriff des Widersinns des Krieges selbst; ein Irrsinn, den der sogenannte «begrenzte» Krieg gedämpft hatte. Wir werden nun monoton informiert, daß wir, falls wir «genügend gerüstet» sind (obwohl «genügend», wie der Hunger eines gereizten Tieres, keine Grenze hat), den Krieg, der über uns droht, abwenden werden; indem wir unablässig Brennstoff anhäufen, werden wir an den Feuern von Harmagedon vorbeikommen.

Diesen Überlegungen zufolge verhüten wir den Krieg, indem wir uns zum Krieg rüsten. Wir machen den Krieg weniger wahrscheinlich, indem wir uns für einen (unwahrscheinlichen) Krieg rüsten. Wir denken beharrlich an das Undenkbare, dann wird das Undenkbare irgendwie beschworen. Die Schaffung einer Kriegswirtschaft, ein kriegsähnliches Meinungsklima, eine drakonische Haltung gegenüber politischen und religiösen Abweichlern, die Auferlegung ruinöser Kriegssteuern auf alle, eine überreiche Zuteilung von Finanzen zur Waffenherstellung und Waffenforschung – all dies, so werden wir belehrt, sind verschiedene Formen der Kriegsverhütung. Durch solche Vorkehrungen werden wir mit einer Art von Präventivgift geimpft, gegen den Nuklearkrieg immunisiert.

So lautet die Theorie, die man mit ehrlichem Gesicht weit und breit anpreist.

Daß die Theorie, mag man sie nun an diesem oder jenem Maßstab messen, purer Unsinn ist, macht praktisch wenig aus. In der ehrwürdigen Marat-Sade-Institution, im kriegtreibenden Staat, im kollektiven Irrenhaus ist nämlich wenig Raum für das Eindringen einer Diagnose oder Gesundung. Diese bewachte, isolierte, sich selbst genügende Welt hat ihre eigenen Kriterien,

ihr eigenes Verhalten, ihre eigene Moralität und Sendung und sie hat auch ihre eigene Bibel und ihre eigenen heiligen Zeichen.

Das Irrenhaus kann im großen und ganzen auf ein Netz unterstüzender Institutionen zählen, die, zum Teil gesund, zum Teil dem Irrsinn verfallen, in ihrem Halbschatten liegen. Dazu gehören die Universitäten (sie stellen Forschungen über funktionalen Irrsinn an), die Gerichte und Gefängnisse (sie bestimmen über die Strafe für die hartnäckig Gesunden), die Wirtschaft (um zu bestimmen, wer prosperieren und wer zum Freiwild erklärt werden soll), die Kirche (um für den Wahnsinn Riten zu zelebrieren, um gottgleiche Geschütze zu segnen), die Familie (um Kanonenfutter hervorzubringen).

Auf diese Weise entscheidet das Irrenhaus-Management über Lebensunterhalt, Karriere, Berufsstatus einer Großzahl von Forschern und Arbeitern. Das Irrenhaus-Management hat Gewalt über Leben und Tod derjenigen, die seiner Kontrolle direkt unterstehen, und über seine Patienten «draußen»; sie werden in ihrer Jugend rekrutiert, zu töten und zu verstümmeln geheißen und um ihr Eigenleben gebracht. Managementsentscheide schaffen ungeheure Steppen des Elends, der Zerstörung, des inneren Durcheinanders und der Verzweiflung; sie schaffen auch einen fieberhaften augenblicklichen Reichtum.

Diese Welt der geschlossenen Tore, ungeheurer Macht, der Geheimnistuerei und der öffentlichen Doppelzüngigkeit, diese Welt, die nicht so ganz im Krieg, aber ebenso sicher nie im Frieden ist, ist fürwahr nicht die Welt gewöhnlicher Sterblicher, sondern eine Welt von sich selbst berauschter Giganten, mysteriöser Technokraten, von Träumern, Fabeldichtern, Schamanen. Du hast ihnen zu gehorchen; ihnen zu widerstehen, bringt dich in Gefahr.

In eine solche Welt nun dringt das Christentum ein. Die an Christus Glaubenden kommen als Fremde, als Outsider daher. Wir sind die Entfremdeten. Wir können uns buchstäblich keinen Reim auf eine solche Welt machen. Mehr noch: Wir beabsichtigen keineswegs, uns «anzupassen»; ein feinempfindendes Wissen um uns selbst, das sich im Schein der Mitternachtslampe entwickelt hat, hält uns auf Distanz. Wir haben die Evangelien zu eingehend gelesen. Wir finden darin keine Seligpreisung des Krieges; wir finden Leiden, menschliche Sanktionen, Tod als die natürliche Folge eines Glaubens, der «zu weit geht». Wir wissen nicht, was dieser Ausdruck meint; wir vermuten sogar, daß wir noch nicht weit genug gegangen sind. Doch wir sind so weit gekommen, zu einer gewissen Distanz; und wir werden weder nachgeben noch aufgeben.

Amerika ist unser Land; unser Schicksal vollzieht sich hier. Wir sind für den Ort, wo wir geboren wurden, verantwortlich; verantwortlich unter anderem für seine Kriege. Wir nehmen diese Verantwortung auf uns, so wie wir auch unseren Glauben an Christus auf uns nehmen; beides bildet eigentlich nur ein einziges Credo. In Übereinstimmung mit diesem Glauben, diesem einzigartigen Verständnis, vernehmen wir, wie die Heiligen in der Johannesoffenbarung unter dem Altar hervor schreien: «Wie lange noch?!» Und in der Apostelgeschichte steht nicht nur zu lesen, daß die Urchristen verfolgt wurden, sondern auch, daß sie sich freuten, «weil sie für würdig befunden wurden, für den Namen Jesu zu leiden». Und auch, daß sie immer wieder sich an das ihnen verbotene Lehren machten und wiederholt festgenommen, gegeißelt, bedroht, von der Öffentlichkeit geschmäht wurden. Somit hat eine heilige Berufung in der Welt brutalste Konsequenzen. Der Glaube ist «zu weit gegangen».

Um unsere heutige Einstellung zum aufrüstenden Staat zu verstehen, müssen wir uns die realen Verhältnisse in bezug auf Kirche und Staat genauer besehen. In einer Gesellschaft wie der unsrigen gibt es nur wenige, die zwischen sakral und säkular klar unterscheiden können. Bis noch vor kurzem verhielt man sich für gewöhnlich so, daß man die Dinge in der Öffentlichkeit unbestimmt ließ und im privaten Leben für richtig befand. Eine gewisse Anzahl von Bürgern sind zufällig auch gläubige Christen; ihr Glaube bildet eine Art Anhängsel zur Staatsbürgerschaft und macht nicht viel aus; falls er stört, ist er leicht auszumerzen. Gläubige Bürger sind mehr oder weniger überzeugt, daß das Billet für ein gutes Leben hier unten einen doppelten Zweck erfüllt, denn es gewährleistet auch den Eintritt in das Gottesreich. Von den Beamten der beiden Mächte, Kirche und Staat, wird eine Scharade gespielt. Gepriesene, umschmeichelte, hochgejubelte, mit Geschenken überhäufte, angebetete Kardinäle und Generäle dringen darauf, daß man ein «guter Bürger» sei und «zur Kirche gehe». Sobald man einmal durch den Nebel der Rhetorik durchgedrungen war, merkte man, daß eigentlich jeder die gleiche Sprache sprach, die gleichen verfälschten Mythen zum Besten gab, die gleichen

Ambitionen hegte. Sie gaben konformem Verhalten und sittlicher Mittelmäßigkeit ihren Segen und machten die Kirche zur emsigen Nachäfferin der weltlichen Gewalt. Sie verliehen dabei denen, die Humanitätsideale machten und zugleich zerstörten, ein glaubwürdiges (wenn auch ganz unechtes) Image bürgerlicher Wohlanständigkeit, wenn nicht gar Heiligkeit.

Wir wurden in einen schrecklichen Alptraum gezwängt; ich kann den Zustand, in dem wir uns von unserer Jugend an bis in die frühen sechziger Jahre hinein befanden, nicht anders beschreiben. Wir wurden in Amerika eingesperrt; es macht wenig aus, daß unser Gefängnis mit gotischen Bögen geschmückt war, daß durch seine Labyrinthe gregorianischer Gesang erklang. Wir waren eingesperrt – und in wessen Hand lag der Schlüssel?

Das Hauptgeschäft des Staates war Krieg; wir waren Kriegsgefangene. Hielt unsere Kirche den Schlüssel zu unserer Freiheit in Händen? Wenn ja, enthielt sie uns die Freiheit mit ihrem rechten Arm vor; dieser war ja der geistliche Arm des Staates. Man kann nicht den Krieg segnen, lernten wir zu unserem Bedauern, und mit dem gleichen Arm die Gefangenen befreien.

An einem Seminar, das kürzlich in New York abgehalten wurde, sprach ein Admiral aus dem Pentagon über das Thema Atomwaffen und Gewissen. Er führte sich als einen Christen ein, der wiederholt den Ruf Christi vernommen habe, ihm in der Kirche zu dienen. Er behauptete jedoch, einen noch stärkeren Ruf verspürt zu haben, das zu bleiben, was er sei, «meinem Land zu dienen meinem Schwur entsprechend», der mit der Phrase schließt: «So wahr mir Gott helfe!»

Er war in diesem Punkt eisern; rechtschaffen und seiner Sache so sicher wie ein Novize. Seinem Land dienen heiße Christus dienen. Seine Geschichte ist nicht von nur vorübergehendem Interesse. Der Admiral ist ein Offizier in einer mit Atombomben bestückten Flotte. Wie er erzählte, hielt er zwei Jahre hindurch in einem der geheimen großen Kommandozentren den Finger auf dem Auslösedruckknopf. «Ich wußte, daß wir in der Flotte sieben Minuten Zeit hatten, bevor ein feindliches Geschoß traf, während in der Armee diese Zeit sich bis zu einer halben Stunde erstrecken konnte. Und ich war Tag und Nacht gewillt, dem Präsidenten die Botschaft zu übermitteln, daß wir Fernlenkungsgeschosse abfeuern. So wahr mir Gott helfe!»

Es ist noch hinzuzufügen, daß der Admiral keineswegs einen verwirrten Eindruck machte oder bewußtseinsgespalten schien. Im Gegenteil gab ihm seine Überzeugtheit etwas Leidenschaftliches und Gerades. Selbst angesichts des Jüngsten Gerichts zuckte er mit keiner Wimper. Den Blick auf seine schreckliche Pflicht geheftet, kam er einem als wahres Vorbild, als Verteidiger des Glaubens vor. Er sagte, die Vereinigten Staaten seien das Werkzeug Gottes zum Schutz des Gottesvolkes. Sollte Gott verlangen, daß Amerika einen Endentscheidungskampf unternehme, so sei's, denn Gott wolle es. So wahr mir Gott helfe!

Wir haben hier eine neue Neigung zur alten Apokalypse. Biblische Bilder, die sich auf die Letzten Dinge beziehen, Bilder der Freude, der Gemeinschaft, der Einheit werden unterschlagen. Mehr noch: Sie werden für null und nichtig erklärt. Das Festmahl des Gottesreiches, die Hochzeit Christi mit seiner Braut, die Wiederherstellung des Paradieses, die Entdeckung des verborgenen Schatzes, das Einbringen der aus der Saat erwachsenen Ernte – nichts von all dem. Wir werden zu einem rein weltlichen, gewaltsamen, abschließenden Harmagedon aufgeboten. Wir werden in der Tat dazu aufgeboten, um es herbeizuführen. Die Endkatastrophe beherrscht die Vorstellungswelt des Christen. Sie kommt als bürgerliche und religiöse Pflicht einher. Sie kann sich bloß Krieg vorstellen; einen kriegerischen Christus, einen Krieg, um sämtlichen Kriegen ein Ende zu machen. Diese Vorstellung ist funktional, wirksam; sie verwickelt alle, von den Admirälen bis zu den Fußsoldaten, in den Weltenbrand. Was man früher noch als Phantasiegebilde von Irrsinnigen oder von Science-Fiction-Amateuren ansehen konnte, ist nunmehr eiskalte Tatsache, wird als Wahrscheinlichkeit diskutiert, in Berechnung gezogen, Tag für Tag geplant. Das Medium ist nunmehr eins mit der Botschaft: Die Ideologie hat die Waffenschmiede geschaffen; die Waffen unterstreichen die Ideologie mit Blut und Feuer.

Ein weiterer Aspekt des Weltbilds des Admirals verdient, beachtet zu werden. Es ist seine Sicht der Endzeit.

Laßt uns ein Wort kühlen Trostes sagen. Trotz aller Verbrechen, die Christen verübt haben – Kolonialismus, Kriege, staatlich gedeckte Piraterie (Verbrechen, deren Liste dadurch zusammengestellt wurde, daß sie tatsächlich begangen wurden) –, trotz all dem hat die christliche Theologie

mit einer Hartnäckigkeit, die sie nie ganz zu erklären vermag, am geheimnisvollen Charakter der Letzten Dinge festgehalten. Auf die Frage nach dem Zeitpunkt, dem Ort und der Art und Weise hat die Kirche mit Christus einfach gesagt: «Ich weiß es nicht.» Die Kirche verkündete also nicht nur eine rettende Unkenntnis, wodurch sie zugleich dem Magischen und dem Drang nach Leichtsinn einen Zügel anlegte. Sie erklärte auch etwas so Wertvolles und Positives wie dies: «Mein Nichtwissen ist ein Attribut der Wahrheit; Gott weiß es.» Im göttlichen Einen ist das Wissen Gottes auch das Handeln Gottes. Und da die Endzeit in Gottes Händen liegt (und wenn dies stimmt, liegt jede Zeit in Gottes Hand), liegt auch der Anlaß dazu, die Art und Weise, das Bild davon in Gottes Hand (so wie sämtliche Anlässe, Weisen und Bilder).

Daraus folgt etwas äußerst Wichtiges. Das Schicksal der Lebenden und der noch nicht Geborenen mitsamt allen zeitlichen Ergebnissen und Eventualitäten, Urteilen, Wiedergutmachungen, Gesundungen mit Einschluß jedes menschlichen, bürgerlichen, nationalen Gebildes, das im Lauf der Zeit entstanden ist – all dies ist als vorläufig anzusehen. Jeder weltliche Entscheid, selbst der wichtigste, mitfühlendste, anscheinend trefflichste ist mit Furcht und Zittern zu vollziehen. In jeder Stunde ist jede Nation vor Gericht geladen – und wird als unzulänglich befunden, wenigstens in dem grundlegenden, endgültigen Sinn, daß sie nicht das Gottesreich ist und es nicht sein kann. Auf allem Menschlichen liegt nämlich in jedem Punkt der Geschichte ein Anspruch. Es ist ein Anspruch, von dem kein Admiral, Schah, Präsident, keine Junta, kein Papst freisprechen kann. Wir sind Christus zu eigen. Wir gehören anderswohin.

Daß man sich vom Anspruch oft loskaufen wollte, ist nichts Neues. Das christliche Handeln hat den christlichen Glauben stets Lügen gestraft. Dies ist eine geschichtliche Tatsache – das blutbesudelte Antlitz von Opfern, die Kommissare der religiösen Macht, der amerikanische Admiral in seiner verrückten Einfalt und mit seinem prometheischen Unternehmen ist doch nichts Neues. Er kommt von irgendwoher, von einem vertrauten Boden her. Er spricht eine Sprache, die Erinnerungen, Resonanzen weckt. Er erhebt im Namen Christi Anspruch auf die Welt und auf die Menschen in der Welt, auf Hab und Gut, Lösegeld, Geiseln des Imperiums. Das Imperium ist das Reich Gottes, das in einem die Welt umkreisenden blendenden Atomblitz zutage tritt.

Der Admiral ist somit eins mit den Großinquisitoren, den kolonialen Sklavenhaltern, den Generälen in den Heiligtümern (wie sie kürzlich im gefolterten Argentinien an der Papstmesse teilnahmen). In einem verrückten Anflug von Moral, der so alt ist wie das erste Aufrichten des Kreuzes auf «ungläubigem Boden», pflanzt sich der Admiral im zwanzigsten Jahrhundert auf, um durch das Atomschwert und das Kreuz das alte Evangelium, den Tod des Heilands zu verkünden. Das Gottesreich kommt – endlich. Und sein Name (der früher Neuspanien, Neufrankreich, Neuengland lautete) ist – Amerika. So wahr mir Gott helfe!

Man nenne das Verrücktheit oder eine verschrobene Vorstellung – es kommt vielleicht auf das gleiche heraus. Die biblische Sicht der Welt und der Geschichte, die als eine tiefe Aussage, als mystische Vision des Humanen, des glückseligen, gerechtfertigten, gekrönten Humanen an unser Herz rührt – diese Sicht ist fehl am Platze. Gott wird versetzt, kommt um seinen Platz. Was das Zentrum einnimmt, läßt sich überhaupt nicht als menschlich bezeichnen, sondern ist eigentlich das Unmenschliche, Dämonische. In unserem Zeitalter ist es, konkret gesprochen, die Technik im Dienste des Todes.

Gott kommt um seinen Platz, Gott ist ein Deportierter.

Verliert Gott auch sein Gesicht in einer so verrückten Welt? Laßt uns bloß sagen: Gott hat in Christus viele Gesichter, viele Spiegel, die der Welt vorgehalten werden, und sie widerspiegeln nicht die tatenlose oder fatalistische oder auf den Tod versessene Welt, vielmehr das menschliche Drama, das unsäglich tragisch, verbrecherisch, gewissenslos ist, Macht, gegen die man sich nicht verteidigen, Ohnmacht, gegen die man nicht Einspruch erheben kann. Und mehr noch, denn der Spiegel ist nicht bloß ein reflektierender Rückspiegel. Er ist prophetisch, er spricht deutlich – er spricht von einem Ende der Dinge, von einem Ergebnis, einem Berichtigen des Falschen; er warnt die Missetäter. Er spottet über die Nationen, ihren aufgeblasenen Stolz, ihr Nachäffen Gottes. «Pharao und seine Wagen – alles versank im Meer.»

Der Admiral wird nicht ohne weiteres vergessen, er traf zu tief. Sein Glaube erschien so stark wie der unsrige, wenn nicht stärker (wir werden so oft von Zweifeln, zweiten und dritten Erwä-

gungen, von Ängsten, Grauen, Sehnsüchten, von einem zögernden Rückwärtsblicken behindert). Er schien zu leben und den Tod ins Auge zu fassen unter einem besseren Stern und Schicksal als wir. Er hatte klare Grenzsteine, er strahlte Selbstvertrauen, Redlichkeit aus. Er vollführte mit der Klinge seines Schwertes einen Streich. Die Welt soll zur Kenntnis nehmen: Gott steht auf unserer Seite.

Die Welt nimmt es zur Kenntnis. Der Admiral ist ein ernst zu nehmender Mann. Er bedarf keiner Mahner wie MyLai, Hiroshima, Sklaverei in unserem eigenen Land, Genozid an den Ureinwohnern Amerikas. Der Admiral ist auch Amerikaner, der meint, was er sagt, und sagt, was er meint. Er hat, im Unterschied zu vielen namhaften Theologen, eine wunderbare Einheit zwischen Praxis und Wort zustande gebracht.

Wieso kommt es zu all dem? Warum kommt mir der Glaube des Admirals als eine Form von Verzweiflung, Bankrott, als chauvinistisch, häretisch, als Verachtung des Gottes der Lebendigen, als im biblischen Sinn Torheit vor? Wenn ich auszumachen suche, warum mein Urteil dermaßen verallgemeinernd (und gleichzeitig solitär) ist, kommen mir ein paar Anhaltspunkte in den Sinn. Der erste betrifft die Zerstörung der biblischen Vielfalt durch das Bild, von dem man wie besessen ist. Unter starkem Druck, der von einer Kultur ausging, als Erbe einer Religion von Nationalflagge und Altar, mit dem Glauben als Voraussetzung zur Aufnahme in die Militärakademie, mit dem Treueid als Vorbedingung für den Offiziersstand, für ein Atomwaffenarsenal verantwortlich – unter solchen Umständen ist die Befähigung eines Admirals zur Wahrheitsfindung, zum Urteil, zu seelischer Gesundheit zwangsläufig stark eingeschränkt. Dicht und schief bildet sich ein Zentrum; sein Name ist bürgerliche Religion; es lebt unter dem Treueid zum Staat; es ist gegen einen Megatod als Lebensfaktum abgehärtet.

Das neue Zentrum ist tatsächlich ein christlich «neuer Mensch» im letztgültigen, antimarxistischen Sinn – ein Geschöpf, das zumindest ebenso gefährlich ist wie das Gegenmodell. Wir haben dieses neue Zentrum, dieses Zentrum von Stürmen, auch sittlich schief genannt. Historisch deplaziert, hartnäckig und gebieterisch Christ, hält der Admiral die Geschichte des Kriegs, des christlichen Kriegs für seine einzige Geschichte, für eine christliche Geschichte. Die Kreuzzüge, die Inquisition, die Kolonialkriege, die Imperialkriege, die Weltkriege – sie alle sind christliche Kriege. Einzig diese christliche Geschichte ist beachtenswert. So wie die Welt ist, so wie die Feinde, die Sünder, die Ungläubigen, die Kommunisten sind, ist das einzige christliche Verhalten – der Krieg.

Auf diese Weise ist es mit einem Schlag, mit einem Schwertschlag, um die ersten drei Jahrhunderte der christlichen Geschichte geschehen. Die Bücher werden verbrannt, einschließlich – es muß gesagt sein – des Evangelienbuches. Das strikte Verbot, zu töten, das so lange in Kraft blieb, das Verbot, Militärdienst zu leisten und Kriegssteuer zu zahlen – von all dem weiß dieser Admiral nichts oder nur so wenig, daß es nichts ausmacht. Es ist anzunehmen, daß unsere eigentliche Geschichte mit unserem ersten (trefflichen) Krieg begann. Jeder Krieg seither war löblich, ja segensreich; so weit Christen daran teilnahmen, Waffen und Standarten zur Segnung mit dem Weihwasser erhoben, von Militärkaplänen betreut wurden, die Eucharistie empfingen, waren sie auf dem Schlachtfeld ihres Heils sicher. Der heidnische Dichter hätte hinsichtlich von Christen die Sache nicht schöner, nicht ethischer ausdrücken können als mit «Dulce et decorum».

Somit repräsentiert der Admiral nicht nur die fürchterliche Macht und das Prestige des Atomsuperstaates, ein Ethos, das Atomwaffen rechtfertigt und höchstwahrscheinlich den Atomkrieg. Er verstärkt zudem dieses Ethos, gibt ihm eine religiöse Färbung und Sprache, erfüllt es mit geradezu unwiderstehlicher Majestät: «Und die ganze Welt lief dem Tier staunend nach... Und es wurde ermächtigt, mit den Heiligen zu kämpfen und sie zu besiegen» (Offb 13, 3. 7).

Wenn der Admiral zuversichtlich ist, dann deswegen, weil er weiß, daß er nicht allein dasteht, wenn er den Atomdegen im Namen Christi schwingt. Der Geist, der ihn antreibt, beseelt auch andere; an der Spitze des amerikanischen Militärwesens befindet er sich in guter Gesellschaft. Diese Herren des Schicksals versammeln sich regelmäßig in Vorstadthäusern zu Gebet und Gottesdienst; sie sind eifrige Kirchgänger; die Überzeugungen des Admirals werden von so gut wie allen geteilt.

Das Schicksal der Nationen, der Kinder, der noch Ungeborenen, der eigentliche Kern und Sinn des Menschseins, sind zu Karten in einem verblüffenden Spiel geworden, in einem Spiel, bei dem Gewinnen und Verlieren nicht nur taktisch absurde Gedanken sind, sondern von den

Spielern tatsächlich als irrelevant betrachtet werden. «Gott will es!», lautet ihr Schrei. Ihr Spiel ist ernst; sie sind streng und zuchtvoll wie Märtyrer vor den Feuerflammen; eine halluzinatorische Transzendenz leuchtet in ihren Augen auf. Wenn es notwendig ist, wenn das Zeichen dazu gegeben wird, werden sie die Atomgeschosse abfeuern. Das Ende der Welt wird ein religiöser Akt sein.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

Vorwort

Virgil Elizondo / Norbert Greinacher

Du sollst nicht töten

Das Gebot ist so eindeutig, aber die Menschheit hat die Tötung von Mitmenschen mit so vielfältigen Vorwänden zu bemänteln versucht, daß sie leichthin und mit gutem Gewissen fortfahren kann, das Leben anderer zugunsten des eigenen Wohlergehens und der eigenen Sicherheit zu opfern. Erst als die Privilegierten der westlichen Welt mit ihrer eigenen Vernichtung durch die von ihnen selbst geschaffenen Nuklearwaffen bedroht waren, kam ihnen die Frage nach der massenhaften Vernichtung von Völkern als ein bedrängendes Problem zu Bewußtsein. Bloßes Eigeninteresse? Wir hoffen, es möchte mehr als das sein.

Wir schaudern zurück bei dem Gedanken an die Azteken, die in aller Offenheit Menschen als Opfer für das Wohl ihrer Nation darbrachten. Aber wir billigen unsere vielfältigen heutigen Formen von Menschenopfern, die immer noch stattfinden im Interesse unseres Überlebens, und leisten gar noch aktive Beihilfe dazu. Die Azteken standen zumindest offen und ehrlich dazu, daß sie andere opferten. Wir dagegen lassen Tag für Tag 40 000 Kinder in der Dritten Welt (François Houtart) an Hunger sterben und nennen das dann Maßnahmen zur Sicherung der wirtschaftlichen Stabilität. Wir leisten Militärhilfe für unterdrückerische Diktaturen, die für ihre Brutalität, für ihr Foltern und für fortgesetzten Völkermord an ihrer eingeborenen Bevölkerung bekannt sind, und nennen es dann Hilfe für die Verbündeten des Westens (Miguel D'Escoto). Wir produzieren Nuklearwaffen zum bloßen Zweck der massenhaften Zerstörung von Leben und nennen es ein Werk des Friedens (Mary Evelyn Jegen). Wir mobilisieren öffentliche Unterstützung und Wählerstimmen für wachsende Militärbudgets zur «nationalen Verteidigung» – aber wen und was verteidigen wir eigentlich damit (Joseph Comblin)? Wir tarnen schamlos die Zerstörung von Leben – ein Beitrag zur Babylonischen Sprachenverwirrung! –, so daß dies als etwas Zivilisiertes, Humanes, Vernünftiges und für die Aufrechterhaltung von Gesetz und Ordnung Notwendiges erscheinen könnte. Wir wollen uns nicht mit der Tatsache konfrontieren lassen, daß das wahre Gesicht der wachsenden Zivilisation von einer Explosion von Gewalttätigkeit auf allen Ebenen der menschlichen Gesellschaft – auf der Ebene des Persönlichen, der strukturellen Verhältnisse und der Technologie – gekennzeichnet ist (Paul Peachey). So bedeutet Zivilisiert-Sein in der heutigen Welt soviel wie Gewalttätig-Sein!

Wenn aber die ausgebeuteten, unterjochten, unterdrückten und dem Tod ausgelieferten Massen der Welt – die von den Industriemächten der Welt zur Darbringung bestimmten Opfer – zur Verteidigung ihres Lebens mobilmachen (John Linskens und Miguel D'Escoto), dann verdammen wir das als ungerechte Aggression und als Gewalttätigkeit. Die reichen Nationen beanspruchen das absolute Recht auf Verteidigung ihres Eigeninteresses als einen göttlichen Imperativ, während wir die Bestrebungen der Armen, die um die Anerkennung ihres gottgegebenen Rechtes auf Verteidigung und Selbstverwirklichung kämpfen, verdammen. Bezieht sich etwa das Gebot «Du sollst nicht töten» einzig und allein auf die Unterdrückten und Wehrlosen dieser Welt?

«Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist»: Wie haben wir doch das Verständnis dieses Textes seit Konstantin pervertiert! Können die christlichen Kirchen weiterhin mit der Lüge leben, die sich Schritt für Schritt in der Christenheit breitmachte, seit die Christen zur Macht kamen und die Sache Jesu mit der Sache ihres Staates identifizierten (M. E. Jegen und Heinrich Missala)? Haben wir nicht in unserer Praxis die Kaiser – das Heilige Römische Reich, Ferdinand und Isabella, Napoleon, Hitler, die Falkland-Inseln bzw. die Malvinen, die Vereinigten Staaten von Amerika... – zu unseren Göttern gemacht? Haben wir nicht unserem «Kaiser» das gegeben, was Gott allein gehört: die von uns geforderte Treue in der Liebe zum Nächsten und zum Feind, bis hin zu dem Punkt, da es gilt, unser Leben für andere hinzugeben (Adolfo Pérez Esquivel)?

In den vergangenen 1500 Jahren haben die Kirchen sich an Privilegien und Prestige gewöhnt. Sie haben es für unmöglich gehalten, auch nur den Begriff «Pazifismus» zu denken (Gordon Zahn). Die Kirchen wurden auf solch

eine intime Weise auf eine gemeinsame Linie mit den Zielen des Staates gebracht, daß sie mit ihm «ein Fleisch» wurden, selbst wenn in sekundären Belangen Trennungen aufrechterhalten blieben. Kann die Kirche sich wieder von diesem ihrem eigenen Fleisch trennen und sich statt dessen mit dem Fleisch ihres Herrn und Meisters vereinigen, der weiterhin die Sache der Opfer der Gesellschaft zu seiner eigenen Sache macht? Wenn der Herr verurteilt wurde, weil er ein Gotteslästerer und Aufrührer sei, sind dann die Kirchen von heute bereit hinzunehmen, daß man sie mit dem Vorwurf der gleichen «Verbrechen» belastet – um der rettenden und befreienden Wahrheit willen? Sind die Christen von heute darauf gefaßt, festgenommen, mißhandelt und bedroht und Gegenstand der öffentlichen Verachtung zu werden, weil sie die verbotene Wahrheit dieser Welt, den Frieden, leben und verkündigen (A. Pérez Esquivel)?

Dies ist keine leichte Aufgabe. Das Volk unserer Kirchgänger ist zu sehr gewöhnt an das gemeinsame Fleisch von Staat und Kirche. Sie sind gewöhnt an den Anblick ranghoher kirchlicher Amtsträger, die Dienst tun als Vorgesetzte von Militärpfarrern, und an den Anblick von hochdekorierten Offizieren, die Dienst tun als Ehrenwachen bei kirchlichen Funktionen. Sie haben sich an beides gewöhnt. Es scheint ihnen so natürlich, daß es ihnen gar nicht in den Sinn kommt, daß es auch anders sein könnte. Aber dieses unstatthafte Konkubinat muß zerbrochen werden, wenn die Kirche zu ihrem einzig wahren Bräutigam, zu Jesus als dem einzigen Heilbringer der Welt zurückkehren soll.

Papst Johannes Paul II. hat in Hiroshima davon gesprochen, daß die Zukunft des Lebens auf diesem Planeten abhänge «von einem einzigen Faktor: Die Menschheit muß eine moralische Kehrtwendung machen». Die Kirche muß die Führung übernehmen bei der Einleitung dieser Kehrtwendung (Norbert Mette). Um für den Frieden zu wirken, muß sie für Gerechtigkeit eintreten, denn allein in dem Maße, wie es Freiheit und Gerechtigkeit für alle gibt, wird auch wirklich Frieden in der Welt sein (M. E. Jegen). Weil die Kirche Anwalt des Lebens ist, muß sie auch für den Frieden arbeiten. Dies ist keine einfache Aufgabe, aber sicherlich eine Aufgabe, von der sie nicht entbunden werden kann.

Als synthetisch-theologischer Schluß dieses Heftes folgt ein Beitrag (von Edward Schillebeeckx), der vor allem Aufmerksamkeit zu wekken sucht für die innere und positive Beziehung zwischen dem «Frieden Christi» und dem durch Menschen aufzubauenden geschichtlichen sozialen und politischen Frieden, der sich gründet auf eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung. Der Autor stellt der Ideologie der Sicherheitspolitik moderner Staaten den radikalen Protest des Evangeliums gegenüber. Doch kann es hier nicht bei einem bloßen Appell bleiben. Eine bestimmte politische Praxis von Christen kann tatsächlich der christlichen Hoffnung einen gesellschaftlich-politischen Inhalt in Form einer in diese Geschichte eingreifenden Friedenspolitik geben. Auf diesem Hintergrund wird zum Schluß die delikate Frage gestellt, ob das Evangelium als Aufruf verstanden werden kann, Schritte in Richtung einer einseitigen Abrüstung von Nuklearwaffen zu unternehmen, da alle anderen Mittel versagen und angesichts der der Abschreckungsstrategie innewohnenden Logik auch grundsätzlich versagen müssen.

Aus dem Englischen und dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Aufsätze

Paul Peachey

Anthropologische und soziologische Überlegungen über Aggression und Gesellschaftskonflikte

Gewalttätigkeit innerhalb der Spezies, manchmal «Unmenschlichkeit des Menschen gegenüber dem Menschen» genannt, ist ein befremdlicher Zug des Homo sapiens. Ist die Grausamkeit von Menschen gegenüber Menschen etwas Angeborenes oder Hinzugekommenes? Viele geschichtliche Gegebenheiten lassen sich zugunsten der ersten Auffassung deuten, daß nämlich diese Grausamkeit angeboren sei. Krieg, Genozid und Verstümmelung sind ein zu weit verbreitetes und zu oft vorkommendes Phänomen, als daß man sie als bloße Zufälligkeiten und Verirrungen ansehen könnte. Andererseits sind sie keineswegs universale Phänomene. Innerspezifische Gewalttätigkeit kommt weder allezeit noch überall vor. Und wie wir sehen werden, widerspricht überdies ein «Mordinstinkt» im Menschen der sonstigen «Menschennatur».

Eine Parallele und vielleicht eine Widerspiegelung dieses paradoxen Sachverhalts ist die Ambivalenz, die wir in der menschlichen Kultur und im menschlichen Bewußtsein vorfinden. Die Greueltaten des Kriegs widern an, faszinieren aber auch. Mag die Militärlegende auch von Mythen überlagert sein und manche Entstellungen enthalten, so sprechen doch militärische Großtaten etwas Urtümliches und Irrationales in der menschlichen Psyche an. Dieses «Etwas» spielt bei der Beibehaltung des Kriegssystems in der Zivilisation zweifellos eine mächtige Rolle.

Doch sind Haltungen und Kulturthemen sich wandelnden Einstellungen unterworfen. Während es Zeiten gibt, in denen vielleicht eine Kriegspsychose die Realitätswahrnehmung einer bestimmten Gesellschaft bestimmt, tritt vielleicht zu anderen Zeiten, wenn die schrecklichen Wirklichkeiten des Krieges unmittelbarer zu verspüren sind, eine Periode der Verabscheuung ein. Die ersten Jahre der Nuklearära waren eine solche Zeit. Als während der fünfziger Jahre die Wasserstoffbombe erstmals getestet und entwikkelt wurde, reagierten in vielen Ländern ganze Menschenmassen darauf mit Bestürzung. «Nuklearpazifismus» – die Ansicht, daß militärische Strategien und Aktionen, die auf Atomwaffen basieren, aus moralischen Gründen zu verwerfen sind – wurde zu einer Option für manche Menschen, die andererseits die Berechtigung konventioneller Waffen nicht bestritten. Schließlich kam es zu einem Kompromiß, der politischen Mehrheiten stillschweigend annehmbar erschien: Atomwaffen können als Abschreckungsmittel zeitweilig als das geringere Übel toleriert werden, vorausgesetzt, daß sie im Kampf nicht wirklich eingesetzt werden. Wie man ohne weiteres ersieht, ist diese Politik in sich zweideutig und unhaltbar. Wenn überhaupt, haben Waffen nur dann eine Abschreckungswirkung, wenn die Möglichkeit besteht, daß sie auch tatsächlich verwendet werden. Dennoch schienen während ungefähr zwei Jahrzehnten die politischen Mehrheiten irgendeine Version der Abschreckungstheorie aus den obigen Gründen zu akzeptieren – ein Kompromiß, der durch die Gewilltheit der Regierungen, über Rüstungskontrolle mit sich reden zu lassen, noch gemildert wurde.

Eine Reihe von Entwicklungen am Ende der siebziger und zu Beginn der achtziger Jahre führte in der Terrorbilanz, die sich unterdessen herausgebildet hatte, zu einer Vertrauenskrise. Unter diesen Entwicklungen stachen die Andeutungen aus offiziellen Quellen hervor, daß ins Auge gefaßt werde, Kernwaffen tatsächlich zu strategischen oder Kampfzwecken zu verwenden. An den Schalthebeln sitzende Männer sprachen öffentlich von der Möglichkeit, einen Atomkrieg auszufechten und zu gewinnen. Solche Erörterungen dienten jedoch lediglich dazu, viele politische Wählerschaften aufzuschrecken, und in manchen Ländern regten sich plötzlich Bewegungen, die ein sofortiges «Einfrieren» der Weiterentwicklung von Atomwaffen verlangten. Politische Führer waren gezwungen, den wachsenden Druck der Öffentlichkeit in Rechnung zu stellen. In diesem Moment ist es allerdings nicht klar, ob dieses öffentliche Aufbegehren hinreichend geballt ist und ob es das Durchhaltevermögen hat, um in der Politik einen gründlichen Wandel (die Zerstörung des Kernwaffenarsenals) herbeizuführen. Vertreter der «harten» Nuklearpolitik erwarten, daß auch diese Opposition, wie

frühere Proteste, erlahmt. Befürworter des «Einfrierens» hingegen, die Durchhaltekraft anstreben, befassen sich mit der Frage: Wie läßt sich das Gewicht des Widerstandes gegen den Atomwaffenwettlauf, der in den frühen achtziger Jahren aufkam, durchhalten? Sind wir auf weite Sicht an einem geschichtlichen Wendepunkt angelangt, wo die Entschlossenheit des Volkes in der Art und Weise, wie die Nationen ihre Geschäfte betreiben, einen gründlichen Wandel herbeizuführen vermag?

Bis zum zwanzigsten Jahrhundert war die Reflexion über internationale Beziehungen durch das normative Denken bestimmt. Politiktheoretiker suchten verschiedentlich ideale Politiken und/oder zwischenstaatliche Systeme zu entwerfen. Sämtliche großen religiösen Traditionen enthalten Visionen einer Welt des Friedens, von denen Veränderungseinflüsse ausgegangen sind. Doch sie alle sind durch die Angleichung der geistigen Vision an das irdische Imperium kompromittiert worden. Zumindest in der Geschichte des Westens standen religiöse und weltliche Körperschaften bei der Unterdrückung des pazifistischen Impulses oft miteinander im Bunde. Obwohl die jüdisch-christliche Tradition eine erhabene Vision eines kommenden Friedensreiches entwirft, erscheint diese Vision durch die pessimistische Auffassung der gleichen Tradition über die Möglichkeiten «innerhalb der Geschichte» verdunkelt.

Im jetzigen Jahrhundert hat im Studium internationaler Angelegenheiten die Aufmerksamkeit immer mehr von den normativen zu den empirischen Disziplinen hinübergewechselt. Menschliche Gemeinschaften werden als natürliche Systeme aufgefaßt, die «Gesetzen» unterliegen, die denen entsprechen, welche die anderen Phänomene in der Natur bestimmen. Ein empirisches Verständnis der Machtbeziehungen zum Beispiel werde unsere Befähigung, die Probleme zu meistern, viel mehr verbessern, als dies bei der Projektion idealer Entwürfe der Fall sei. Viele Forscher sind von der Hoffnung oder vom Glauben getragen, daß die Techniken zur Erhaltung des Friedens sich um so mehr vervollkommnen lassen, je mehr die empirischen Grundlagen der politischen Theorie gestärkt werden. Man nimmt an, daß eher Ignoranz und Unterentwicklung als endogene Fehler an der internationalen Anarchie schuld sind. Doch wir stehen vor der Frage: Wie weit und wieso sind solche Erwartungen gerechtfertigt? Halten die Biologie, die Gesellschafts- und die Verhaltenswissenschaft den Schlüssel zu einer Welt ohne Krieg in Händen?

Determinismus und soziokulturelle Wirklichkeiten

Von den verschiedenen Wissenschaften ist eine Überfülle spezialisierter Angaben über Aspekte des menschlichen Konflikts, der Aggression und Gewalttätigkeit hervorgebracht worden. Die brauchbare Ausbeute hingegen – brauchbar im Sinn kollektiven Handelns oder öffentlicher Politik – bleibt enttäuschend karg. Wie jemand in einem anderen Zusammenhang bemerkt hat, besteht dieses Korpus von Materialien wohl aus sämtlichen Gliedmaßen, doch fehlt ihm der Kopf. Die Schwierigkeiten liegen sowohl im wissenschaftlichen Unternehmen als auch in der Natur der Konfliktsprobleme. Wir werden diese Schwierigkeiten kurz darlegen.

Die Wissenschaften schreiten voran durch zunehmende Spezialisierung unter und in den Fachgebieten. Die Forschungsmethoden sind reduktionistisch. In einem mechanistischen Universum mag zum Beispiel die «Ursache» des Krieges ausfindig gemacht werden. Selbst in einem dynamischen, offenen Universum sind solche Forschungsarbeiten nützlich. Beispielsweise läßt sich etwas lernen aus einer vergleichenden Untersuchung der Ereignisse, die den Ausbruch von Feindseligkeiten in einer bestimmten Reihe von Kriegen heraufbeschworen haben. Andererseits sind die «Ursachen» jedes Kriegs viel tiefer und verwickelter als das auslösende Ereignis. Hypothetisch könnte man annehmen, Kriege ließen sich vermeiden, wenn das auslösende Ereignis verhütet werden könnte. Doch wie ließe sich dies anstellen, da das den Krieg heraufbeschwörende Ereignis erst im oder nach dem Faktum als solches erkannt wird?

In Wirklichkeit sind Kriege sehr verwickelte Phänomene, die viele Ursachen haben. Notwendige Ergänzungen zu den spezialisierten wissenschaftlichen Arbeiten, Werke synoptischer Art, die auf die Strukturen von Ereignissen und Beziehungen, Ursachen und Wirkungen, von Gewalttätigkeit und Konflikt eingehen, sind erst spärlich hervorgebracht worden. Obwohl sich kaum ein baldiger Erfolg einstellen wird, ist es dringlich notwendig, das Bestreben fortzusetzen.

Außer diesem methodologischen Problem liegt ein substantielles vor: Wie weit ist das menschliche Handeln dem wissenschaftlichen

Forschen zugänglich? Zumal die Soziologie und die Gesellschaftswissenschaften ganz allgemein haben erst kürzlich in die Halle der Wissenschaft Eingang gefunden. Wie bereits angedeutet, beherrschten vor den modernen wissenschaftlichen Umwälzungen normative Idealstaaten den politischen Diskurs. Deskriptive anthropomorphe und mythische Perspektiven waren miteinander verquickt. Beim Anbruch der industriellen, politischen und wirtschaftlichen modernen Umwälzungen kam es dazu, daß man die Welt des menschlichen Handelns als Bestandteil der determinierten Naturwelt ansah. Man fand, das gesellschaftliche Verhalten des Menschen weise Gesetzmäßigkeiten auf, die von den Bestrebungen der einzelnen Menschen unabhängig seien. Obwohl unter den Gründervätern Giganten wie Karl Marx und Emile Durkheim in ihren Ansätzen stark auseinandergingen, stimmten sie in ihrer Konzentration auf die gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten überein, die von den Absichten des Handelnden unabhängig sind. Gesellschaftssysteme und -strukturen «determinieren» die Taten und Ereignisse, und diese Systeme und Strukturen bestehen aus festgelegten Beziehungen zwischen Ursachen und Wirkungen.

Die Entdeckung der Gesellschaft als einer Realität sui generis verursachte jedoch einen Verlust, der noch nicht voll wettgemacht ist. Erstens einmal wurde die persönliche Tätigkeit um so problematischer, je mehr strukturelle Erklärungen menschlicher Ereignisse entwickelt wurden. Danach bestehen beispielsweise Menschengruppen streng gesprochen mehr aus Rollensystemen als aus Personen. Handlungen lassen sich so mehr als Funktionen dieser Systeme denn als spontane Erfindungen der Handelnden auffassen. Doch je verwickelter ein Gesellschaftssystem ist, je zahlreicher die Variablen sind, die es gefährden, um so mehr nehmen andererseits der Rang und die Bedeutung des persönlichen Handelns zu. Da indes das persönliche Handeln in individueller Subjektivität wurzelt, ist es in gewissem Maß idiosynkratisch. Zudem ist die Subjektivität für die Wissenschaft eine problematische Gegebenheit. Die Verquikkung des Menschlichen mit dem Natürlichen ist auf jeden Fall bestrebt, aus der Gesellschaftsanalyse diejenigen Dimensionen des Phänomens Mensch auszuschließen, die gegenüber anderen biologischen Spezies sui generis sind.

Während beim Aufkommen der Gesellschaftswissenschaften einerseits das Menschliche dem Natürlichen gleichgesetzt wurde, zog man auf einer anderen Ebene einen Unterscheidungsstrich zwischen der biologischen und der gesellschaftlichen Sphäre. Die Möglichkeit, eine Sozialwissenschaft zu schaffen, hing eben stark vom Ausfindigmachen eines entsprechenden Objekts ab. Deshalb war es notwendig, beispielsweise die Biologie und die Gesellschaftswissenschaften möglichst weit auseinanderzurücken. Wie bereits angedeutet, bestehen auch in der Sache selbst liegende Gründe für die Trennung. Kultur und erlerntes Verhalten zeichnen den Homo sapiens aus. Das Bedürfnis, die (von der Biologie) unabhängige Variabilität der soziokulturellen Phänomene zu erweisen, trug stark zu den Auffassungen über den Menschen und die Gesellschaft bei, welche die Gesellschaftswissenschaften beseelten. Der angesehene Anthropologe Ashley Montagu behauptete vor einer Generation: «Der Mensch ist Mensch, weil er keine Instinkte hat, weil er alles, was er ist und geworden ist, von seiner Kultur, von dem von Menschen gemachten Bestandteil seiner Umgebung, von anderen Menschen erlernt und erworben hat...» Gesellschaftsphänomene lassen sich, obwohl sie ein Aspekt der Naturwelt sind, nicht auf ein biologisches Substrat zurückführen.

Obwohl dies analytisch und methodologisch zweckmäßig ist, bildet es eine Übertreibung, die biologische und die gesellschaftliche Ebene des Homo sapiens so extrem voneinander zu trennen. Neuere Entwicklungen in der Sozio-Biologie stellen eine vielleicht unvermeidliche Reaktion und ein Korrektiv dar. Hier ist es wichtig, den Preis zu notieren, um den die Sozialwissenschaften ihr Geburtsrecht erwarben: eine allzu deterministische Sicht des Gesellschaftsuniversums und eine übertriebene Distanz zwischen gesellschaftlichem Verhalten und seiner biologischen Basis.

Krieg und Menschennatur

Gewalttätigkeit bei menschlichen Scharmützeln nimmt viele Formen an und kommt auf verschiedenen, individuellen und kollektiven, Ebenen vor. Unsere Aufmerksamkeit richtet sich hier auf die letztere, zumal auf den Krieg. Krieg ist ein Gesellschaftsphänomen und etwas anderes als die Summe von Gewalttätigkeit, die von einzelnen verspürt oder geäußert wird. Die Forscher sind sich über die Natur und den Ursprung des Kriegs nicht einig. Einige erblicken den Ur-

sprung des Krieges in einem urtümlichen, uranfänglichen Kontext – in etwas dem theologischen Begriff eines «Sündenfalls» Entsprechendem; andere bringen den Krieg eher direkt mit der Zivilisationskrise in Zusammenhang. In dieser Sicht nimmt die Gewalttätigkeit mit dem Fortschreiten der Zivilisation zu. Es gibt auch die Frage, wie oft der Krieg erfunden wurde, oder ob er sich von einem einzelnen (zentralasiatischen) Ursprung aus weiter verbreitete.

Dem Konflikt wurde in der Gesellschaftstheorie von alters her rege Aufmerksamkeit geschenkt. Die Konfliktstheorie ist eine der miteinander wetteifernden allgemeinen Theorien im soziologischen Denken. Mit Vorläufern im griechischen Denken und direkten Wurzeln in der von Hobbes geprägten Tradition (17. Jahrhundert) faßt die Konfliktstheorie den Konflikt als den konstitutiven Prozeß in der Gesellschaftsorganisation auf. Da man annimmt, daß der Egoismus des einzelnen Menschen die Grundgegebenheit im gesellschaftlichen Leben ist, stellt die Ordnung, insofern sie besteht, das Ergebnis von Kampf dar. Die Herrschafts- und Hierarchiestrukturen, die aufkommen, lösen (bis zu einem gewissen Grad) das Problem der Ordnung in Ansammlungen von Menschen. Die Konfliktstheorie bietet sich als eine vorzügliche Alternative zu Konsenstheorien an, von denen der strukturale Funktionalismus in neuerer Zeit am besten bekannt ist.

Der Marxismus ist die umfassendste und am vollsten entwickelte Konfliktstheorie. Vom Anreiz, den der Marxismus ausübt, geht zweifellos viel darauf zurück, daß er sich als eine Alternative für den kopflosen Status der sonstigen Gesellschaftstheorie anbietet (siehe oben). Das Kommunistische Manifest (1848) bezeichnet die gesamte vorausgehende Geschichte als Klassenkonflikt. Obwohl sich die wirtschaftliche Grundformel Marxens anfechten läßt, ist seine Betonung dessen, was man jetzt die «strukturellen» Konflikts- und/oder Gewalttätigkeitsherde nennt, einer seiner bleibenden Beiträge.

Wenn unter den vielen manchmal einander widerstreitenden soziologischen Theorien von heute nach einem gemeinsamen Nenner in bezug auf die Gewalttätigkeit zu suchen ist, dann ist er höchst wahrscheinlich in bezug auf die strukturelle Konfliktsgenese zu finden. Ungerechtigkeiten in der Verteilung von Reichtum und Privilegien in der Gesellschaft werden unter Gesellschaftswissenschaftlern unvermeidlich als Konfliktsquellen angesehen. Und da politische Regime (welche die bestehenden sozialen Ungerechtigkeiten widerspiegeln) zu gewaltsamen Sanktionen greifen, um die Autorität zu verteidigen, kann man sich auch der Gewalttätigkeit bedienen, um die Autorität herauszufordern.

Auch der Unterschied zwischen der «objektiven» und der «subjektiven» Seite des Konflikts wurde unterbewertet. Diesen Unterschied nicht zu beachten, kann zu Verwirrung führen. Die «objektiven» Dimensionen betreffen strukturelle Unverträglichkeiten, mit denen man sich befassen muß, wenn der Konflikt konstruktiv und friedlich gelöst werden soll. Die «subjektiven» Dimensionen betreffen die Haltungen der im Konflikt handelnden Personen, und diese Haltungen können den objektiven Dimensionen entsprechen oder auch nicht. Es kann auch ohne objektive Gründe zu Konfliktsverhalten und sogar Gewalttätigkeiten kommen; diese hängen dann mit den subjektiven Zuständen der betreffenden handelnden Personen zusammen. Umgekehrt braucht ein objektiver Konflikt sich nicht in Konfliktsverhalten und Gewalttätigkeit zu äußern, falls die Parteien über die Mittel verfügen, Lösungen auf andere Weise zu erreichen.

Während der letzten Jahrzehnte sind in den Gesellschaftswissenschaften mehr spezifizierend drei einander widersprechende Haupttheorien zur Erklärung von Gewalttätigkeit und Aggression in menschlichen Gesellschaften vorgebracht worden: Frustrationsaggression, sozial erlerntes und biologisch-instinkthaftes Verhalten. Die erste dieser Theorien nimmt an, daß zwischen der Frustration einer zielgerichteten Tätigkeit und aggressiven Taten eine lineare Beziehung besteht. Wenn es zu Aggression kommt, ging ihr eine Frustration voraus. Wenn es zu Frustration kommt, folgt notwendigerweise eine Aggressionsentladung. Als allzu deterministisch kritisiert, wurde die Frustrations-Aggressions-Theorie bald geändert, um auch das Mitspielen anderer Faktoren in Rechnung zu stellen.

In der zweiten dieser Erklärungen, in der des sozialen Erlerntseins, widerspiegelt sich weithin die übertriebene Trennung des Gesellschaftlichen von den biologischen Wissenschaften. Während sie Auffassungen, wonach der Aggression Instinkte zugrunde liegen, zurückweisen und dafür die Wichtigkeit der Kultur für die Prägung des menschlichen Charakters betonen, erklären die Theoretiker des sozialen Lernens aggressives und gewalttätiges Verhalten vom So-

zialprozeß her. Die Theorie des sozialen Lernens will bei der Verhaltenserklärung weder etwas von fixierten inneren Dispositionen gleich welcher Herkunft noch von stimulierenden Ereignissen mit unveränderlicher Kraft wissen. Gewalttätigkeit ist ein Gesellschaftsprodukt.

Die dritte dieser Theorien, die Erklärung vom Biologisch-Instinkthaften her, ist die umstrittenste. Die Idee, daß der Homo sapiens einen «Mordinstinkt» habe, ist nicht neu, hat aber in den letzten Jahren neuen Auftrieb erhalten durch den Einfluß von Studien in Ethologie und Primatologie. Popularisierte Abhandlungen von Schriftstellern wie Robert Ardrey und Desmond Morris über einen Aggressionsinstinkt in der menschlichen Spezies ließen in vielen Gesellschaftskreisen eine weitverbreitete Neigung zu solchen Ideen aufkommen. Solange im gegenwärtigen Forschungsstadium manche Fragen über das Aufeinanderwirken des biologischen und des kulturellen Faktors in der menschlichen Entwicklung unbeantwortet bleiben, bestehen starke Gründe, die das Biologisch-Instinkthafte betonende Theorie der menschlichen Aggression und Gewalttätigkeit zurückzuweisen: Erstens ist kein empirischer Beweis für einen solchen Instinkt vorhanden und zweitens spielt in der menschlichen Begabung der Instinkt auch sonst eine geringe Rolle. Keines dieser Gegenargumente ist indes voll «bewiesen» worden und kann voll bewiesen werden. Was das erste betrifft, so erfordert die wissenschaftliche Methode die Operationalisierung sämtlicher Elemente in einem Erklärungskalkül sowie die mögliche Falsifikation jedes Erklärungsvorschlags. Solche Prüfungen sind in bezug auf die Möglichkeit von Instinkten noch nicht angestellt worden. Vorderhand ist das Beweismaterial, das wir haben, in großem Maß zufällig. Dennoch ist unsere Ansicht, die wir versuchsweise vorlegen, die, daß die innerspezifische menschliche Gewalttätigkeit nicht instinktgetrieben ist; wir müssen sie anderswie erklären.

Ein anderes Argument als das, daß es an Beweisen fehlt, ergibt sich aus der phänomenologischen Annäherung an das menschliche Leben, die manchmal als «philosophische Anthropologie» bezeichnet wird. Ohne die philosophischen und theologischen Fragen über die Evolution, die spezielle Schöpfung und dergleichen auszuschließen, wird in weiten Kreisen behauptet, daß die verhältnismäßige Instinktlosigkeit und deshalb die Notwendigkeit und Möglichkeit der Kultur das sei, was den Menschen von den anderen Spezies unterscheide. Es liegen verwikkelte biologische Korollare dazu vor: frühe Geburt und verlängerte Abhängigkeit, großes Gehirn, Zweifüßigkeit, gegenständiger Daumen und so weiter. Das menschliche Wesen wird in der menschlichen Biologie vorweggenommen. Seite an Seite mit dem genetischen Erbe liegt im Fall der menschlichen Spezies ein kulturelles Erbe vor, vielleicht mit analogen Entwicklungsmechanismen, die in beiden Sphären tätig sind.

Durch den biologisch unvollendeten Charakter der menschlichen Natur wird nicht nur Kultur ermöglicht und notwendig, sondern auch persönliche Tätigkeit und symbolische Kommunikation. Biologische Bedürfnisse und Triebe bestehen dennoch weiter, und die Kultur ist vielleicht, mag sie auch einen höheren Symbolgehalt haben, in größerem Maß das Ergebnis der Anpassungsprozesse der menschlichen Spezies in der «natürlichen» Umgebung. Die Menschen sind einerseits in der Natur verwurzelt und andererseits irgendwie dazu bestimmt, die Natur in Frage zu stellen, zu transzendieren und zu ergänzen.

Der gefährdete Kosmos des Homo sapiens

Mit diesen wenigen Theorien sind noch lange nicht alle genannt, die es gibt. Was wir uns hier zu merken haben, ist dies, daß Ergebnisse der Sozialwissenschaften bis anhin mehr gegen als für die Annahme sprechen, daß man für Aggression und Gewalttätigkeit in menschlichen Angelegenheiten nur nach einer einzigen Erklärung zu suchen brauche. Dies will nicht heißen, daß Bestrebungen, spezifische Variablen oder Korrelate, die mit Gewalttätigkeit zusammenhängen, ausfindig zu machen oder zu messen, müßig seien. Weiter unten werden wir gerade das Gegenteil behaupten.

Wir möchten jedoch darauf hinweisen, daß es in bezug auf die Grundfragen der Theorie und Methodologie größerer Klarheit bedarf. Wenn wir gewahren, daß die Ursachen von Gewalttätigkeit im allgemeinen und von Krieg im besonderen verwickelt und vielfältig sind, ist es unsere Aufgabe, die Konfigurationen von Umständen zu bestimmen, unter denen es zu Gewalttätigkeit kommt oder nicht kommt.

Wie Erich Fromm in seinem letzten größeren Werk schrieb, sind Zerstörungswut und Grausamkeit nicht instinktive Triebe, sondern Lei-

denschaften, die im ganzen Dasein des Menschen wurzeln. Die Umgebung zu ordnen, wofür bei anderen Spezies die Verbindung von Instinkt und Umweltkräften sorgt, ist dem Menschen selbst als Aufgabe überlassen. Unbestimmtheit und damit Freiheit und Unsicherheit sind das Los des Menschen. Nichts kann für menschliche Wesen bedrohlicher sein als die Zerstörung ihres Kosmos, des Gefüges von Definitionen und Erwartungen, die sie selbst schaffen, um die Leere zu füllen, die ihre instinktarme Biologie läßt. Diese Definitionen sind es, die Sicherheit schaffen sowohl gegenüber unvorhersehbaren Taten von anderen als auch gegenüber ungezügelten oder uneingeschränkten Trieben in ihnen selbst. Wie ein marxistischer Philosoph einst bemerkt hat, fordert das Lebewesen Mensch Sinn, und wenn ihm der Sinn verweigert wird, wird das Dasein unerträglich. Falls er damit Recht hat, halten wir damit einen Schlüssel in Händen, um einen Großteil der Gewalttätigkeit und des Krieges zu verstehen.

Die politische Herrschaft ist für gewöhnlich territorial definiert worden. Das Monopol auf politische Machtfunktionen innerhalb eines bestimmten Territoriums zu erlangen, ist die erste Aufgabe eines Staates, einer Regierung. Das Sich-Festsetzen eines Rivalen, der das politische Monopol innerhalb der bestehenden Staatshoheit anficht, ist etwas, das kein Staat, keine Regierung dulden darf. Das Territorium ist somit ein kritisches Spezifikum des Staates, nicht wegen eines blinden «territorialen Imperativs», sondern deswegen, weil das Territorium die wichtigste Grundlage darstellt, um das maßgebende Gefüge gesellschaftlicher Auffassungen und Erwartungen, welche das Dasein gegebener Menschenansammlungen ordnen, aufzubauen, abzugrenzen und zu verwalten. Dennoch ist das territoriale Band nicht seiner Natur nach instinktgegeben. In Bundesstaaten operieren ja verschiedene Autoritäten innerhalb derselben territorialen Einheit. Die Vermischung von Autoritäten innerhalb von Staatsgebieten steigert sich in einer zunehmend interdependenten globalen Gesellschaft und leistet wohl einen wichtigen Beitrag zu der kommenden nachnationalen Ära. Gründe dafür, daß politische Autoritäten ausschließliche Ansprüche erheben, sind also nicht instinktmäßig, sondern menschlich.

Territorialität bleibt eine kritische Variable in jedem gesellschaftlichen Leben, wie es für räumliche Variablen ganz allgemein gilt. Sie ist eine der Eigenheiten der materiellen Umwelt, die als eine materielle Koordinate des gesellschaftlichen Aufeinanderwirkens leicht auszumachen ist. Leibliches Aneinandergrenzen ist eine primäre Moralkategorie in allen menschlichen Kulturen; das Aneinandergrenzen der Wohnsitze bestimmt von selbst die Distanz, die Nähe und die Grundpflichten. Räumliche Kategorien stellen somit Grunddimensionen in der Abgrenzung der menschlichen Gemeinschaft dar. Sowohl in bezug auf den Staat als auch auf die Örtlichkeit ist jedoch nicht die Territorialität als solche, sondern Territorialität als Symbol von Variablen für das kollektive Überleben entscheidend wichtig, was die irrationale kollektive Macht von Territorialsymbolen erklärt. Es geht dabei um die Integrität und die Weiterdauer der kollektiven Einverständnisse, auf denen die bestehende Kollektivität (Gesellschaftssystem, Gesellschaft) aufruht.

Direkte physische Kontakte zwischen menschlichen Organismen kommen beständig vor, doch selbst dabei treten gesellschaftliche Abgrenzungen ins Spiel. Im Grunde jedoch liegen im Aufeinanderwirken der Menschen verwickelte Prozesse wechselseitiger interpersonaler Wahrnehmungen. Andere Menschen bedrohen die konstruierte Welt, die wir bewohnen, nicht wenn und weil ihr Auftreten als solches uns direkt bedroht (obwohl dies der Fall sein kann), sondern wenn und weil dieses Eindringen für die, in die eingedrungen wird, die Unterhöhlung der bestehenden Wirklichkeit mit sich bringt. Diesbezüglich markiert das sonst eher unbedachte UNO-Dictum – «Der Krieg beginnt im Geist der Menschen» – den kritischen Punkt. Ein Akt ist ein Kriegsakt, wenn er von einer Partei oder von den beiden (oder noch weiteren) Parteien als solcher empfunden wird.

Der Falkland/Malvinen-Krieg: eine Fallstudie

Analytisch haben wir es also mit einem reichlich abstrakten Modell von Analyse zu tun. Dessen Anwendung beim Studium eines konkreten Falls mag deshalb eine wichtige Verständnishilfe sein. Wenn man den jüngsten Krieg auf den und um die Falklandinseln auf dem Hintergrund der nuklearen Bedrohung besieht, scheint er sich für ein solches Vorhaben gut zu eignen. Der Ausbruch der südatlantischen Krise vor dem Hintergrund der Debatte über die Kernwaffen brachte einige aufschlußreiche analytische Möglichkei-

ten mit sich. Vieles an dieser Krise erinnerte an die klassische Bilderwelt von Diplomatie und Krieg zu Beginn der Neuzeit. Über diese Seiten des Falls wurde denn auch anfänglich genug gesprochen, um die ernste Natur des voranschreitenden Konflikts zu verdunkeln. Unser Interesse gilt hier der folgenden Frage: Wie war es sowohl in England als auch in Argentinien möglich, in einer relativ kurzen Zeitperiode die Bevölkerung für militärische Politiken und Aktionsrichtungen zu mobilisieren, wenn nicht zu galvanisieren, die andere Menschen in entspannteren Verhältnissen eher als tragikomisch empfanden?

Den Argentiniern kann man wohl ohne weiteres folgende geopolitische Logik zugute halten: Die Lage der Falklandinseln läßt auf die Möglichkeit einer Interessenidentität zwischen deren Bewohnern und den Argentiniern schließen, die im Fall der Briten kaum so offensichtlich vorliegt. Obwohl die geopolitischen Argumente für Argentinien sprechen, kann man den Briten zugute halten, daß die Bewohner der Falklandinseln dennoch ethnisch, historisch und politisch mehr mit England verbunden sind. Eine gewaltsame Verdrängung durch ein fremdes Regime war ganz gewiß eine Souveränitätsverletzung, wie man sie für gewöhnlich versteht. Andererseits jedoch: Warum einzig aus diesem Grund ein Krieg? Welche zusätzliche Variable erklärt, weshalb jede Partei sich als von der anderen vergewaltigt ansah?

Wenn unsere vorstehenden Analysen gültig sind – wir bieten sie lediglich als eine Arbeitshypothese an –, dann war die entscheidende Variable in diesem Konflikt weder ein biologischer noch ein gesellschaftlicher Determinismus in einem direkten, linearen Sinn, sondern die respektive Bedrohung ihrer Kernrealität, die jede der beiden Gesellschaften im Handeln der anderen sah. Die Empfindungen waren keineswegs spontan. Historische, nationale und militärische Mythen wirkten als mächtige Kräfte zur Schaffung der Vorbedingungen. Doch war an der südatlantischen Auseinandersetzung nichts «Blindes» oder «Unvermeidliches». Politische Führer, die ganz gewiß selbst in der gleichen Mythologie befangen waren, trafen Entscheide und handhabten die Symbole der kollektiven Selbstdefinition auf eine Art und Weise, welche die beiden Regierungen auf einen Kollisionskurs brachten. Man kann auch nicht behaupten, daß das Debakel auf Mangel an Verhandlungsgeschick zurückging. Nein, was problematisch war und bleibt, ist, wie Fromm nahelegt, im menschlichen Bereich zu suchen, in der Art und Weise, wie wir unsere zwischenmenschliche Realität gestalten und mißgestalten.

Einige Verallgemeinerungen

Hier werde ich einige der in den vorhergehenden Teilen dieses Aufsatzes zerstreuten Ergebnisse zusammenfassen, ergänzt und erweitert durch Exzerpte aus einigen empirischen Studien.

1. Im Sinn einer Vielfalt von (wenigstens zum Teil) einander ausschließenden Zielen und Interessen wohnt Konflikt dem menschlichen Dasein inne. Feindschaft, Aggression, Gewalttätigkeit und dergleichen sind, obwohl von konflikthaftem Charakter, andererseits doch mehr umständebedingte, akzidentelle als angeborene menschliche Phänomene.

2. Die Ursachen der «Unmenschlichkeit des Menschen gegenüber dem Menschen», der Aggression, der Gewalttätigkeit und des Kriegs sind am ehesten in der prekären Situation des Homo sapiens (teils determiniert, teils frei) im Kosmos und nicht so sehr in biologischen oder gesellschaftlichen Determinismen zu suchen. Diese von vielen, aber nicht von allen Soziologen vertretene Sicht bestreitet nicht, daß solche Determinismen vorhanden sind, sondern behauptet nur, daß Krieg und jede weitere Form menschlicher Gewalttätigkeit mehr ein vom Menschen ausgehendes Handeln als ein notwendiges, determiniertes Verhalten ist. (Während es unverantwortlich wäre, vorauszusagen, der Krieg werde bald ausgemerzt sein, ist es deshalb gleich irreführend, den Krieg als eine schicksalhafte Notwendigkeit anzunehmen.)

3. In den neuesten Studien in Primatologie, Ethologie und Soziobiologie wird die Ansicht über die Kraft des genetischen Erbes im menschlichen Verhalten einer Revision unterzogen. Obwohl es auch hierin zu Meinungsverschiedenheiten und Fehlstarts kommt, kann echte neue Erkenntnis über das gegenseitige Verhältnis des Biologischen und des Gesellschaftlichen nur willkommen sein.

4. Krieg und weitere Formen kollektiver Gewalttätigkeit entstehen zwar aufgrund biologischer Bedürfnisse, Triebe und Kräfte, stellen jedoch ein gesellschaftlich erlerntes und/oder erzeugtes Verhalten dar. Die Tatsache, daß breite Bevölkerungsschichten in den Krieg einwilligen

und bereit sind, sich militärisch mobilisieren zu lassen, beweist die Natur und die Macht des gesellschaftlichen Erbes der Menschheit.

Sie beweist auch die Notwendigkeit, die Individuationsprozesse und das persönliche Handeln in den heutigen Gesellschaften zu pflegen. Massenpsychologien und in Panik versetzende Impulse müssen von autonom kritischen Einzelmenschen in Frage gestellt werden. Wenn der Krieg als unvermeidlich in Kauf genommen wird und Vorbereitungen und Rüstungen für den Krieg institutionalisiert werden, ist die soziokulturelle Schwungkraft fast unwiderstehlich. In diesem Zeitpunkt bemerken die «Realisten» in allem Ernst: «Die Welt ist ein gefährlicher Ort»; «Abrüstung ist verrückt». Das Ergebnis ist, daß die Weissagung von selbst dafür sorgt, daß sie in Erfüllung geht. Früher oder später kommt es zur «Aggression», und die Realisten können allemal als die dastehen, die Recht gehabt haben!

5. Falls die theoretische Forschungsbasis richtig ist, können empirische Forschungen enorm dazu beitragen, daß wir sowohl die Ethologie der Gewalttätigkeit als auch die Frieden schaffenden Prozesse verstehen. Es gibt z. B. eine Menge von Befunden, wonach Unsicherheit (von Personen oder Gruppen) Neigung zu Aggression und Gewalttätigkeit mit sich bringt; es gibt Befunde über Zusammenhänge zwischen groben Sportarten und Feindschaftsgraden in Bevölkerungen, über Auswirkungen von Darstellungen von Gewalttaten in den Massenmedien auf das Verhalten zumal von Jugendlichen und so weiter.

6. Vorläufig bieten die angewandten Disziplinen die vielleicht praktikabelsten und zugänglichsten Wege auf nichtmilitärischen Gebieten. Neue Institutionen, die zum Teil auf sich neu entwickelnden Meditationstechniken beruhen. kommen auf, um Dispute in Familie und Gesellschaft zu schlichten. Historisch gesehen scheint die Entwicklung von nationalen (zentralen) Rechtssystemen informelle örtliche Schlichtungsverfahren zum Schwinden gebracht zu haben. Mit dem allgemeinen Wiedererwachen des Interesses an örtlicher Demokratie scheint die Zeit reif zu sein, um persönliche und örtliche Verfahren zur Konfliktslösung wieder in Gang zu bringen. Studien- und Ausbildungsprogramme auf verschiedenen Stufen – auf der nichtfachmännischen, der paraprofessionellen und der professionellen Ebene – haben einen wichtigen Beitrag zu leisten.

7. Die Weiterführung von diplomatischen und Verteidigungseinrichtungen scheint für die voraussehbare Zukunft unumgänglich zu sein. Andererseits lähmt das Gefühl der Unausweichlichkeit, das mit dieser Annahme gegeben ist, unseren kollektiven Willen und führt so gerade zu der Unausweichlichkeit, vor der wir uns angeblich fürchten. Die schlimmste Tragödie unserer Ära besteht in unserer Unfähigkeit, unsere vielen Befähigungen in kollektiven Handlungsweisen zusammenzuballen. Darum läßt sich die im «nuclear freeze» (Einfrieren der Nuklearrüstung) und weiteren Initiativen erzeugte Energie nicht produktiv nutzbar machen zu durchhaltender Friedensaktion und den erforderten Strukturveränderungen. Die Fragen stehen immer noch im Raum: Warum?

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

PAUL PEACHEY

1954 Promotion zum Doktor der Philosophie an der Universität Zürich. Derzeit Associate Professor für Soziologie und Koordinator der Studien über Fragen des Friedens und der Weltordnung an der Katholischen Universität von Amerika. Im Rahmen dieses Auftrags leitet er ein Studienprojekt über gesellschaftliche Bindungen innerhalb von Wohngebieten. Während des akademischen Jahres 1982/83 Aufenthalt an der Universität Wien zum Zweck der Abschlußarbeiten an diesem Projekt. Der erste Band mit diesen Studienberichten erschien Ende 1982 unter dem Titel «The Residential Areal Bond: Local Attachments in Delocalized Societies (Irvington Publishers, New York). Nach zeitweiliger Mitarbeit im internationalen Programm des Mennonite Central Committee war er während der ersten Hälfte der sechziger Jahre Exekutiv- und Studiensekretär der Church Peace Mission, eines Zusammenschlusses protestantischer Friedensgesellschaften. Während dieser Zeit veröffentlichte er: Biblical Realism Confronts the Nation (Fellowship Publications, New York 1963). Anschrift: The Catholic University of America, Dept. of Sociology, Washington, D. C. 20064, USA.

François Houtart

Bewaffnete Konflikte und wirtschaftliche Aggression: die Nord-Süd-Beziehungen als Kriegsform und Kriegsfaktor

Mit Recht fühlt sich die Weltöffentlichkeit durch die Kriege und die bewaffneten Konflikte beunruhigt. Noch bedeutsamer aber ist eine Reaktion gegen das unsinnige, vor allem atomare Wettrüsten[1]. Nicht weniger wichtig ist eine Reaktion gegen die tiefreichende, in den politischen Analysen und Urteilen herrschende Wirrnis, die für jenes Wettrüsten die notwendige Vorbedingung und zugleich dessen unausweichliche Folge darstellt. Es bestehen aber noch ganz andere Arten von Aggression. Sie kosten nicht wenigen Menschen das Leben, sind freilich weniger augenfällig. Wir meinen in erster Linie die wirtschaftliche Ausbeutung. Sie verhindert eine Lösung der Lebensprobleme der Dritten Welt. In diesem Beitrag geht es darum, gewisse wohlbekannte Aspekte dessen in Erinnerung zu rufen, was man heute die Nord-Süd-Beziehungen nennt; wir unterbreiten anschließend dem Leser eine Analyse und zeigen die enge Verknüpfung zwischen diesen Beziehungen und den bewaffneten Konflikten, freilich ohne dabei die Ost-West-Beziehungen zu übersehen.

I. Die Nord-Süd-Beziehungen

Die angewandte Terminologie gibt Anlaß zu Verwirrung. Man kann sich nämlich fragen: Welches ist nun eigentlich das Wesen dieser so bezeichneten Beziehungen? Auf den ersten Blick handelt es sich um eine geographische Dimension. Doch ist dies eine recht nebensächliche Sicht des Phänomens und trifft nicht das Wesentliche. Man kann auch der Auffassung sein, es handle sich eher um Beziehungen zwischen Staaten, wobei die einen auf der nördlichen, die anderen auf der südlichen Erdhälfte liegen, was von einigen Ausnahmen abgesehen ja nicht falsch ist. Dennoch bleibt auch die politische Dimension eine wenn auch bedeutsame Nebenerscheinung. In Wirklichkeit erfaßt der Ausdruck die wirtschaftlichen Produktionsbeziehungen und auch die des Handels. In beide fügen sich politische Beziehungen; beide betreffen geographisch festliegende Gemeinwesen.

Wir müssen hier aber sofort genauer fragen: Um welche wirtschaftlichen Beziehungen geht es denn? Ganz offensichtlich um jene ökonomischen Bindungen, die innerhalb einer Marktwirtschaft zwischen industrialisierten und – wie man sagt – unterentwickelten Gemeinwesen zustande kommen. Es gehören also nicht dazu die zwischen den sozialistischen Ländern bestehenden Handelsbeziehungen, sehr wohl jedoch jene zwischen den kapitalistischen Ländern und den sozialistischen Ländern der Dritten Welt. Erinnern wir uns: 1976 betrug die Ausfuhr der Dritten Welt in die Europäische Gemeinschaft 28,5 Prozent, in die Vereinigten Staaten 20,6 Prozent und in die Sowjetunion 2,2 Prozent.

So ist also der Umkreis der Frage festgelegt. Gehen wir nun an das Problem selbst heran. Zuerst wollen wir einige die südliche Hemisphäre betreffende Gegebenheiten in Erinnerung bringen.

Mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung wohnt in den Gebieten der Dritten Welt. Sie verfügt über 15 Prozent der Weltproduktion[2], und die Einkommensstruktur wie auch die des Verbrauchs zeigt gewaltige Unterschiede. In Indien zum Beispiel, dem neunten Industrieland der Welt, leben fast 350 Millionen Menschen in einem Zustand absoluter Armut, unter ihnen 40 Prozent Kinder unter zehn Jahren[3]; in Bangladesch sind es 80 Prozent der 90 Millionen Einwohner, die an dieser Schwelle vollständiger Armut oder darunter ihr Dasein fristen. In zwanzig Jahren verdreifachte sich das Defizit an Getreide in der Dritten Welt, was die Abhängigkeit nur noch verschärfte, während die Nahrungsmittelproduktion der an die Sahara angrenzenden afrikanischen Gebiete in einem Jahrzehnt um zehn Prozent zurückging, obwohl zur gleichen Zeit die für die Industrieländer bestimmte Ausfuhr an landwirtschaftlichen Erzeugnissen anwuchs. Nach Angaben des BIT (Bureau International du Travail)[4] arbeiten im Gesamtbereich der Entwicklungsländer hundert Millionen Kinder unter Bedingungen, die oft denen im Europa des 19. Jahrhunderts gleichen[5]. In Bombay wer-

den 25 Prozent der Kinder zwischen sechs und neun Jahren und 48 Prozent derer zwischen zehn und zwölf Jahren in den Arbeitsprozeß eingeschaltet. Und hier die neuesten Ziffern: Nach Schätzung der Weltbank leben in der Dritten Welt 800 Millionen Menschen in einem Zustand absoluter Armut, darunter 40 Prozent Kinder unter zehn Jahren[6]; der Internationale Kinderhilfsfonds (UNICEF) meldet, daß im Durchschnitt täglich 40000 Kinder an Krankheit, Unterernährung oder Hunger sterben[7], an Ursachen also, die heute theoretisch ausgeschaltet werden können.

Diese hier angeführten Zahlen sind bezeichnend. Sie machen zunächst einmal das Ausmaß des Phänomens sichtbar und bringen die ungeheure Zahl der Opfer an den Tag; sie dienen dann aber auch als Ausgangspunkt für unsere Überlegungen. Denn an sich sagen sie noch nichts über die Ursachen aus. Man könnte ja denken, es gehe da nur um einen einfachen Entwicklungsrückstand, um Probleme, die sich mit der Zeit erledigen ließen, oder um Ursächlichkeiten, die in der Hauptsache den traditionellen Formen der vorkapitalistischen Wirtschaftssysteme oder den kulturellen Eigenheiten der Gesellschaften der Dritten Welt zuzuschreiben seien. Wir wollen die komplexe Eigenart der Probleme der Unterentwicklung nicht leugnen; es läßt sich aber doch denken, daß die ungleiche Verbrauchsgüterverteilung keine bloße Naturerscheinung ist, sondern sehr wohl ein Gesellschaftsphänomen, und daß das, was manche Wirtschaftswissenschaftler die Plünderung der Dritten Welt genannt haben[8], durchaus das Lebensniveau der örtlichen Bevölkerungen beeinflussen mußte. Übrigens gelingt es den Ländern der Dritten Welt ziemlich rasch, Lösungen für die Probleme der Alphabetisierung, der Erziehung, der Gesundheit und sogar der grundlegenden Ernährung jener Volksschichten zu finden, die bisher dessen entbehrten, sobald die Logik der kapitalistischen Beziehungen durchbrochen wird. Das war etwa der Fall in Kuba, in China, in Vietnam und jüngstens noch in Kap Verde und Nikaragua. In einem weiteren Schritt wollen wir daher die Mechanismen untersuchen, die (erneut) zu solchen Situationen führten, wie wir sie oben umrissen haben.

II. Die Mechanismen der Beherrschung

Drei Grundelemente bestimmen die Wirtschaftsbeziehung zwischen den kapitalistischen Industrieländern und der Dritten Welt: erstens die Lieferung von Rohstoffen und Energiequellen; zweitens die Eröffnung von Außenhandelsmärkten; drittens schließlich eine neuartige internationale Arbeitsteilung, die heute die Produktion selbst betrifft. Alle drei Elemente liegen in der Logik der Akkumulation und also der höchstmöglichen Gewinnsteigerung. Immer größer wird der in den kapitalistischen Ländern der nördlichen Hemisphäre verwendete Anteil an Rohstoffen und Grunderzeugnissen aus der Dritten Welt, ganz besonders jener für die Spitzenindustrien (Nichteisenmetalle) und die strategische Fabrikation. Es ist also von wesentlicher Bedeutung, sich nicht nur ihre Lieferung zu sichern, sondern auch so billig wie möglich einzukaufen. Die Preisfestsetzung ist durch das ungleiche Verhältnis und die auseinanderstrebenden Interessen der Hersteller bereits an der Wurzel verfälscht. Nur beim Erdöl, der in einigen Ländern konzentrierten, zur Zeit wahrhaft grundlegenden Energiequelle, war eine Preiserhöhung möglich, übrigens nicht ohne ein geheimes Einverständnis mit den großen amerikanischen Ölkonzernen, die ihr Kapital zu vermehren suchten, um unter anderem die teuren Investitionen im Kernenergiebereich finanzieren zu können. Es ist bekannt, daß der Handelswert der Rohstoffe und der elementaren Agrarerzeugnisse (Zucker, Baumwolle, Kaffee, Kakao), über einen längeren Zeitraum hin untersucht, ständig sank, und daß die Wirtschaftskrisen des Kapitalismus vor allem den Preiszusammenbruch und das Schrumpfen der Ersparnisse der Grunderzeuger wie auch das Anwachsen ihrer Verschuldung zur Folge hatte.

Die Entwicklungsländer sind ein keineswegs zu vernachlässigender Markt, betreffen sie doch mehr als 20 Prozent der Ausfuhr der Vereinigten Staaten, Japans und der Europäischen Gemeinschaft[9]. Nun zeigen aber die Investitionsgüter und die industriellen und gewerblichen Erzeugnisse eine steigende Preistendenz aufgrund der Steigerung gewisser Herstellungsfaktoren und des ständigen Bedürfnisses nach wachsender Akkumulation angesichts der neuen Technologien. Die aus den Investitionen, Darlehen und anderen Geschäftsvorgängen resultierenden Finanzströme begünstigen die kapitalistische Wirtschaft des «Zentrums», d. h. der Industrieländer, da das Verhältnis oft eins zu fünf oder sogar eins zu sechs steht, selbst wenn man die öffentliche Entwicklungshilfe einrechnet.

Der dritte Faktor schließlich sind die Produktionsverlagerungen. Die Zahlen der letzten zwanzig Jahre zeigen nämlich, daß die gegenwärtige Tendenz, gewisse Produktionsvorgänge in Länder der Dritten Welt zu verlegen, keineswegs den Ansprüchen dieser letzteren auf dem Gebiet des Technologietransfers oder der Herstellungskapazitäten entspricht. Im Gegensatz zu dem, was man denken könnte, sind das Ziel dieser Verlagerungen die am wenigsten entwickelten Länder und nicht jene, die auf die eine oder andere Weise eine anfängliche Akkumulation von Kapital verwirklicht haben[10]. Es besteht also kein Trend zu einer neuen internationalen Arbeitsteilung, wie es die eine Neue Internationale Ordnung fordernden Länder der Dritten Welt wünschen würden. Es handelt sich viel einfacher um eine Suche nach Niederlassungsgebieten mit niedrigen Löhnen, wo leicht zugängliche Produktionspole unter den bestmöglichen Bedingungen entwickelt werden (Steuerfreiheit, Freihandelszonen usw.), was keineswegs die grundlegenden Probleme der Unterentwicklung, nämlich die Bereitstellung von Arbeitsplätzen, die Schaffung von Mehrwert zur Verbesserung der Lebensbedingungen usw. einer Lösung näherbringt.

Eine bestimmte Anzahl politischer Voraussetzungen ist erforderlich, um nach und nach eine solche Struktur von Wirtschaftsbeziehungen zu schaffen und zu festigen. Zunächst müssen die Staaten in ihren eigenen Ländern die Wiederherstellung dieser Beziehungen gewährleisten: Aufrechterhaltung niedriger Löhne, nötigenfalls auf Kosten der sozialen (Gewerkschaftswesen) und politischen Rechte; Erstellung der Infrastruktur (Energie, Transport, Kommunikation) im Blick auf die wirtschaftlichen Interessen der Metropolen und nicht auf die Entwicklung der Gesamtbevölkerung. Aber auch die Gleichschaltung der Länderpolitik mit der Logik der weltweiten kapitalistischen Güterhäufung mündet in einen politischen und militärischen Druck.

Ein beispielhafter Fall wird die Sachlage beleuchten. Im Januar 1982 wurde dem Präsidenten der Republik Honduras eine ministerielle Denkschrift der Vereinigten Staaten von Amerika überreicht, in der die Bedingungen für eine Wirtschaftshilfe von 63 Millionen Dollar und eine Militärhilfe von 15,3 Millionen Dollar festgelegt waren. Die erste Bedingung betraf die amerikanischen Firmen in Honduras. Es handele sich darum, so wird erklärt, den Konflikt zwischen Texaco und der Regierung zu beenden – die Erdölfirma wünschte den Preis ihrer Produkte gegen den Willen der öffentlichen Behörden zu erhöhen – wie auch den zwischen zwei amerikanischen Banken einerseits und der Regierung von Honduras andererseits; bei den beiden Banken handelte es sich um die First City Bank von Boston und die Citizens and Southern International Bank von New Orleans, deren Guthaben aufgrund des Bankrotts einer Ortsfiliale eingefroren waren. Die zweite Bedingung bestand darin, ein dynamisches Programm aufzustellen, das den Zweck hatte, neue ausländische Investitionen anzulocken: Verminderung der öffentlichen Verwaltung, Revision der Preiskontrolle mit dem Ziel, die festgelegten Höchstgrenzen für den Milch-, Brot-, Eier- und Arzneimittelpreis aufzuheben. Die dritte Bedingung war die Unterdrückung der konkurrenzunfähigen Unternehmen und der überflüssigen Aktivitäten gewisser parastaatlicher Organe, nämlich der Verwaltungen für die Agrarreform, für die Forstentwicklung und für die industrielle Entwicklung – alles Maßnahmen, die dahin zielten, die Tätigkeiten dieser Organismen zu unterbinden. Schließlich die vierte Bedingung: das Einverständnis mit der Kontrolle der Weltbank, die die Wirksamkeit der Auslandshilfe zu bemessen hat[11].

Hinzu kommt noch, daß auch der Internationale Währungsfonds (IWF) ein Darlehen von 55 Millionen Dollar gewährte, unter der Bedingung, die Wirtschaft mit Hilfe von Steuern und Gebühren zu stabilisieren. Gemeinsam mit der Weltbank verlangte der IWF, jene Industrien zu entmutigen, die sich an die Stelle der Einfuhr zu setzen bestrebten, und dagegen das Land jenen ausländischen Investitionen (den amerikanischen natürlich) zu öffnen, die dazu bestimmt waren, an Ort und Stelle ein billiges Arbeitermaterial für alle jene Unternehmen aufzutreiben, die die amerikanischen Märkte beliefern. Im Verlauf des Jahres 1982 wurde die vorgeschlagene Militärhilfe bedeutend aufgestockt; zusammen mit dem Heer und den Luftstreitkräften der USA wurden Manöver durchgeführt sowie mit dem Bau von drei amerikanischen Flugbasen begonnen. Es ging nicht mehr nur darum, eine örtliche Regierung mit Waffen zu versorgen, damit sie in der Lage sei, die inneren sozialen Kämpfe wie etwa in El Salvador in Schranken zu halten; es ging auch darum, Honduras in die Strategie der Destabilisierung des sandinistischen Regimes in Nikara-

gua[12] einzugliedern, eines Regimes, das eben gerade versucht, in seinem eigenen Inneren mit der Logik der kapitalistischen Akkumulation zu brechen und hinsichtlich der Auslandsbeziehungen aus der Lage vollständiger wirtschaftlicher Abhängigkeit von den Vereinigten Staaten herauszukommen[13].

Ein solches Beispiel illustriert gut die Mechanismen der Beherrschung. Hinzuzufügen ist das systematische «Nein» der Nordstaaten zu den Anfragen der Südstaaten auf den verschiedenen internationalen Konferenzen der letzten Jahre, zum Beispiel der UN-Konferenz für Handel und Entwicklung (UNCTAD) in Nairobi (1976) und Manila (1979), der Konferenz der FAO in Rom (1974 und 1979), der Konferenz in Wien (1979) betreffs des Technologietransfers sowie auf den Konferenzen in Lima (1974) und New Delhi (1979) über die Neue Internationale Ordnung.

Was die Auswirkungen der Krise betrifft, so schlägt sie brutal auf die am wenigsten privilegierten Bevölkerungen der Dritten Welt zurück. Diese Krise ist das Ergebnis einer kapitalistischen Überakkumulation; sie ist mit einer neuen technologischen Revolution verbunden und kann ihre Lösung im Rahmen der kapitalistischen Logik nur durch eine Verminderung der Herstellungskosten finden, was sich in gleicher Weise sowohl in einem Druck auf die Löhne und die von der Arbeiterklasse der Industrieländer erreichten sozialen Vorteile zeigt als auch in einer Preissenkung der Rohstoffe oder Basisprodukte (Kupfer, Zinn, Kaffee, Zucker, Baumwolle, Kakao usw.). die alle wesentliche Außenhandelseinnahmen der Länder der Dritten Welt ausmachen. Übrigens bestehen die Forderungen des IWF in seiner Darlehenspolitik darin, in den Ländern der Dritten Welt von den Volksmassen einen wachsenden Gewinn abzuschöpfen, indem man den Preis der Grundnahrungsmittel erhöht und zur Unterdrückung der Wohlfahrtspolitik zwingt, wie das in Sri Lanka geschah, wo die Regierung dann diese Maßnahmen willig ergriff, oder in Tansania, wo sie sich weigerte und deswegen der Wirtschaftshilfe beraubt wurde[14].

Das Sinken der aus der Ausfuhr fließenden Einnahmen ist auch der Grund für die katastrophale Verschuldung einiger Länder. Um nur ein Beispiel zu nennen: In Mittelamerika sank der Zuckerpreis in wenigen Monaten von 26 US-Cent das Pfund auf 6 US-Cent[15]. Die Folge ist überdies noch eine Verminderung der Entwicklungshilfe (fast 2 Milliarden Dollar im Jahre 1981) vor allem aufgrund einer Beschneidung der amerikanischen Zuschüsse, die sich um 26 Prozent verringerten[16]. Es ist geradezu paradox, daß in dem Augenblick, als gewisse Leute, unter ihnen Präsident Reagan, der Dritten Welt raten, zur Lösung ihrer Entwicklungsprobleme sich voll und ganz in den Wirtschaftsliberalismus einzugliedern (Konferenz von Cancun über die Neue Internationale Ordnung), der wirtschaftliche Druck und die militärischen Eingriffe nur noch zunehmen. Die Folgen sind für die unteren Klassen der Dritten Welt erschreckend: Hunger, Krankheiten, Elend, Revolten, Unterdrückung, bewaffnete Konflikte. Es wäre tatsächlich viel zu einfach, die Beziehungen zwischen Nord und Süd als Beziehungen zwischen Staaten darzustellen, von denen die einen reich sind und die anderen arm. Man muß da tiefer sehen.

Die Länder setzen sich nicht aus homogenen gesellschaftlichen Gruppen zusammen, und die Staaten sind keine gesellschaftlich neutralen Einheiten. Die Gesellschaftsschichten sind Wirklichkeiten, die in der Logik der kapitalistischen Wirtschaft selbst ihren Platz haben, und die Politik der Staaten spiegelt die Interessen derer wider, die die Macht besitzen. So kommt es, daß zahlreiche unterentwickelte Länder in Wirklichkeit durch Oligarchien oder Bourgeoisien verwaltet werden, deren Interessen mindestens in weitem Ausmaß mit denen des Kapitals der industrialisierten Länder zusammenfallen, außer daß sie auch selbst einen zunehmenden Anteil am Wertzuwachs beanspruchen. Die Auswirkungen der Krise zum Beispiel betreffen nicht in der gleichen Weise und Stärke alle sozialen Schichten, weder im Norden noch im Süden. Als 1972 ein Erdbeben die Stadt Managua zerstörte, wurde eine öffentliche und private internationale Hilfsaktion veranstaltet, um den Opfern zu Hilfe zu kommen und die betroffenen Gebiete neu aufzubauen. Der größte Teil dieser Hilfe floß in die Taschen des Clans Somoza, der den Staat beherrschte und zum Schaden der anderen Volksgruppen gewaltige Gewinne daraus zog. In Zaïre hindert der krisenhafte Dauerzustand eine neue Klasse keineswegs daran, sich auf der Grundlage einer dank der Kontrolle über den Staat zusammengerafften Finanzmasse eine Existenz aufzubauen.

So formt sich ein konvergierendes Interessennetz, ein weltumspannendes, zunehmend durch einen Klassenkampf auf internationaler Ebene gekennzeichnetes Geflecht. Während aber die

kapitalistischen Schichten trotz ihrer internen Widersprüche über die Mittel einer wirklichen Integration verfügen (übernationale Unternehmen und Verbindungen), bleiben die Arbeiter- und Bauernschichten im Grunde genommen segmentiert und verwundbar. Jene Länder, in denen die Volkskräfte begonnen haben, mit der kapitalistischen Denkweise zu brechen, erleiden vielfachen Druck, der von der Wirtschaftsblockade (Kuba, Vietnam, Moçambique) bis zur Anwendung von Nahrungsmittelbeschränkungen (Nikaragua, Vietnam, Moçambique) reicht, ohne von den direkten oder indirekten militärischen Eingriffen zu reden (Angola, Nikaragua).

III. Die Ost-West-Beziehungen

Es zeigt sich mit aller Deutlichkeit, daß die Ost-West-Beziehungen von der uns beschäftigenden Fragestellung nicht ausgeschlossen werden können, auch wenn sie ihre Eigentümlichkeiten besitzen: atomare Rüstung, Beziehungen unter den Supermächten usw. Die meisten der bewaffneten Konflikte seit dem Zweiten Weltkrieg ereigneten sich in der Dritten Welt und bezogen Spannungen und manchmal sogar militärische Zusammenstöße zwischen Ost und West mit ein (Korea, Vietnam, Angola, Salvador, Libanon). Neben ihren allgemein stark betonten konjunkturellen Aspekten haben diese Konflikte die tiefliegende Realität der Weltwirtschaftsbeziehungen freigelegt und auch den Preis, den es kostet, die Gesetze der kapitalistischen Anreicherung zu brechen. Gerade in diesem Sinn werden die Nord-Süd-Beziehungen zu Kriegsfaktoren. Wie man auch die wirtschaftlichen und politischen Systeme der sozialistischen Länder beurteilen mag und wie es auch mit den sie charakterisierenden Widersprüchen oder den sie gegeneinander treibenden Konflikten stehen möge, auf jeden Fall muß man feststellen, daß sie ein ernstes Hindernis für die Einführung der kapitalistischen Beziehungen in den Regionen des «Südens» bildeten, indem sie politisch, wirtschaftlich und im Falle eines Angriffs auch militärisch zahlreiche Befreiungskämpfe und die daraus entstehenden politischen Regime unterstützten.

IV. Die in Frage stehenden Denkweisen

Es war bisher unsere Absicht zu zeigen, um welche Wirklichkeit es sich bei den Nord-Süd-Beziehungen handelt und welches ihre Folgen für Leben und Tod von Hunderten von Millionen Menschen in der heutigen Welt sind. Zu diesem Zweck wollten wir das hervorheben, was über das Phänomen der Aggressivität oder des Machtstrebens hinausgeht, denn dies gab es zu allen Zeiten. Wir versuchten, die wirtschaftlichen, in Beziehungsstrukturen der Ausbeutung mündenden Mechanismen klarzulegen. Das hat uns weiter zum Aufweis geführt, daß es sich um einen Klassenkampf handelt, bei dem das Kapital heute über wirtschaftliche, politische und ideologische Waffen verfügt, die es vor allem dort einsetzt, wo es sich verwundbar fühlt, übrigens ohne den militärischen Einsatz zu verschmähen. Es bleibt uns aber noch die Frage zu beantworten, welches denn die Logik sei, die solche Praktiken durchherrscht, wollen wir nicht in rein psychologische oder auch rein voluntaristische, in unserem Fall vollständig ungenügende Erklärungen verfallen.

Es ist die des Kapitals als dynamischen Produktionsfaktors, das Ergebnis einer Bereicherung, die sich nie widersprechen kann und ihr Dasein aus der Mehrwerterpressung schöpft, einesteils im Bereich der am Ort verrichteten Arbeit und andernteils in der Ausbeutung der von ihr beherrschten Gesellschaften. Das drängt Michel Beaud zu der Bemerkung: «Der Kapitalismus ist weder eine Person noch eine Institution. Weder will er noch wählt er. Er ist eine Logik, die vermittels einer Produktionsweise wirkt: eine blinde Logik, eine unbeugsame Logik der Akkumulation.»[17] Das kapitalistische System trägt von Anfang an eine Dimension der Ausbeutung vorkapitalistischer Gemeinwesen an sich. Im Blick auf die heute sogenannten Gebiete der Dritten Welt begann das mit der merkantilen Ausplünderung Lateinamerikas, Afrikas und Asiens, die es ermöglichte, den primitiven Akkumulationsvorgang, der sich eines Tages zum industriellen Kapitalismus auswachsen sollte, zu beschleunigen. Gleich bei Beginn geschah ein Transfer des Reichtums und zugleich der Arbeitskräfte. Es genügt, sich an die Versklavung der aus Afrika nach Amerika verschleppten Schwarzen zu erinnern. Die Kolonialphase des 19. Jahrhunderts machte aus den Nationalstaaten die Hauptagenten dieser doppelten «Förderung». Und man muß zu den etwa 50 oder 60 Millionen während dieses Sklavenabenteuers verstorbenen Afrikanern noch die Dutzende von Millionen Toten der Kolonialkriege, der örtlichen Aufstände und der durch

die Zerrüttung der traditionellen Agrarwirtschaftssysteme verursachten Hungersnöte hinzuzählen.

Die kapitalistischen Einheiten verfügen heute über weitreichende Dimensionen und greifen über die nationalen Grenzen hinaus; ihre Logik bleibt indes immer dieselbe: Förderung von Mehrwert. Gewiß enthält das System seine eigenen Widersprüche, nämlich die Reaktion der führenden sozialen Kräfte der ausgebeuteten Klassen; wir stellen das Phänomen heute noch fest. So konnte die europäische und amerikanische Arbeiterklasse zwar ihre Kaufkraft erhöhen. Doch konnten die daraus resultierenden Verluste der Kapitalseite wieder ausgeglichen werden – vor allem durch den Rückgriff auf die von den Landarbeitern der Dritten Welt erwirtschafteten Werte[18]. Die Verarmung und Proletarisierung dieser Bauern ist ihrerseits der Grund für die sozialen Bewegungen fast ganz Asiens und derer von Mittelamerika. Und dies stößt mit einer anderen Logik zusammen, die sich zu einem anderen Projekt ausformt: Organisation einer Produktionsweise, die es der Logik des Kapitals nicht gestattet, unausweichlich zu Millionen von Menschenopfern zu führen im Dienst einer Bereicherung, die es dem Kapital ermöglicht, sich ständig zu erneuern und seine Krisen von selbst zu überwinden.

[1] Im Januar 1982 verkündete der US-amerikanische Verteidigungsminister Weinberger eine Steigerung der Rüstungsausgaben von 182 Milliarden Dollar im Jahre 1982 auf 326 Milliarden im Jahre 1987, also ein Anwachsen von 53 Prozent für das Heer, von 69 Prozent für die Flugzeugträger, von 58 Prozent für die Luftwaffe sowie die Herstellung von 37000 zusätzlichen Atomsprengköpfen (Caspar Weinberger, Remarks prepared for Delivery before the Council of Foreign Relations, New York, 20. April 1982).

[2] Michel Beaud, Histoire du Capitalisme, 1500–1980 (Paris 1981) 287.

[3] John Blair, Aucune réponse à Cancun pour les 800 Millions de «pauvres absolus» de la planète: Imprecor 112 (9. Nov. 1981) 24.

[4] Bericht des BIT (Genf 1969).

[5] Le Monde vom 13.–14. Sept. 1981.

[6] Bericht der Weltbank, in: Imprecor aaO.

[7] Bericht von UNICEF (Genf 1979).

[8] P. Jallay, Le Pillage du Tiers-Monde (Paris, Maspero, o.J.).

[9] Time Magazine 37 (13. Sept. 1982).

[10] J. Petras, A new international division of Labor?: Merio Reports 94 (Febr. 1981) 28f. Zu bemerken ist, daß Länder wie Südkorea, Taiwan und Hongkong wegen der dort angepeilten strategischen Ziele eine Ausnahme bilden.

[11] Le Monde Diplomatique (Mai 1982).

[12] Diese Politik besteht vor allem darin, die ehemaligen somozanischen Gardetruppen mit Waffen auszustatten, um die militärischen Eingriffe in das Gebiet von Nikaragua zu erleichtern. Man wird sich daran erinnern, daß die CIA mehr als 200 Millionen Dollar erhielt, um das sandinistische Regime zu destabilisieren.

[13] Die Nahrungsmittelbeschränkung wurde gegen Nikaragua angewandt: Es wurde kein amerikanisches Getreide mehr geliefert. 1981 haben die EWG und die UdSSR die Getreidelieferungen an dieses Land wieder aufgenommen.

[14] Die Länder der Dritten Welt fordern, daß die Generalversammlung der UNO zuständig sei; die industrialisierten Länder dagegen, die in dieser Versammlung in der Minderheit sind, verlangen im Gegenteil, daß die Ausführung dieser Programme der Weltbank oder dem Internationalen Währungsfonds, dessen Kontrolle sie innehaben, übertragen werde.

[15] Während die Zuckerpreise auf dem kapitalistischen Markt gefallen sind, bleiben die von der UdSSR an Kuba gezahlten Preise fest, denn sie sind auf der Grundlage von hundert von diesem Land an Kuba verkauften Erzeugnissen berechnet: Wenn deren Preise steigen, steigt auch der Zukkerpreis.

[16] Time Magazine 37 (18. Sept. 1982).

[17] M. Beaud, aaO. 161.

[18] M. Beaud, aaO. 252.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

FRANÇOIS HOUTART

1925 in Brüssel geboren. Priester der Diözese Mecheln-Brüssel. 1973 Promotion zum Doktor in Soziologie an der Katholischen Universität Löwen. Diplom in Urbanistik am Institut d'Urbanisme appliqué in Brüssel. Postgraduierten-Studium an der Universität Chicago. Dr.h.c. der Notre Dame University (USA). Derzeit Lehrauftrag an der Katholischen Universität Löwen und Direktor des Centre de Recherches socio-religieuses ebendieser Universität. Herausgeber der internationalen Zeitschrift für soziologische Studien «Social Compass». Hat Forschungen in Soziologie der Religion und Soziologie der Entwicklung in mehreren Ländern durchgeführt, namentlich in den USA, in Lateinamerika, Sri Lanka, Indien, Vietnam, Tansania. Veröffentlichungen u.a.: Aspects sociologiques du Catholicisme américain (Editions Ouvrières, Paris 1957); Eglise et Révolution en Amérique Latine (Casterman, Tournai/Paris 1964); Church and Revolution (Orbis Books, New York 1970); Religion and Ideology in Sri Lanka (Hansa, Colombo 1974); Religion et modes de production précapitalistes (Editions de l'Université de Bruxelles, Brüssel 1980); Sociologie d'une Commune Vietnamienne (zus. mit Geneviève Lemercinier, CSRSR, Neulöwen 1981). Anschrift: Avenue Sainte-Gertrude, 5, B–1348 Ottignies Louvain-la-Neuve, Belgien.

John Linskens

Ein pazifistisches Verständnis des Friedens in der Bergpredigt?

«Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand» (Mt 5,39) und «liebt eure Feinde» (Mt 5,44; Lk 6,25) sind Forderungen des Gesetzes des Gottesreiches, die unser «normales» menschliches Verhalten in Konfliktsituationen in Frage zu stellen scheinen.

Die westliche Welt mit ihrer bürgerlichen Ordnung hat das Gefühl, daß ein buchstäbliches Befolgen dieser Gebote die Zerstörung der «menschlichen», d. h. *ihrer* Gesellschaft bedeuten würde. Sind Strafe und Vergeltung und die entsprechende Gewaltanwendung nicht zur Erhaltung und Verteidigung der Gesellschaft notwendig?

Aber auch für die Unterdrückten sind solche Forderungen nicht selbstverständlich, denn sie scheinen ein Verhalten nahezulegen, das die gesellschaftliche Ordnung, die sie gern ändern möchten, aufrechterhält und stärkt.

Wenn wir ernsthaft auf dieses Problem eingehen wollen, müssen wir uns der Tatsache bewußt werden, daß jene Forderungen in ganz bestimmten historischen Situationen aufgestellt und entwickelt wurden, die zwar nicht als die ausreichende Erklärung und Ursache dieser Sprüche betrachtet werden können, die aber der Rahmen waren, in dem sie ihre Funktion erfüllten und für diejenigen, die glaubten, einen Sinn hatten. Ohne ein Eingehen auf die historische Situation, in der diese Sprüche als Visionen des Gottesreiches wurzeln, kann kaum etwas über ihren normativen Wert gesagt werden. Schon damals vollzog sich der Gehorsam des Glaubens gegenüber dem kommenden Reich nicht in einem luftleeren Raum, so wie das auch heute nicht möglich ist. Denn die Botschaft der christlichen Liebe ruft zwar grundsätzlich zum Widerstand gegen das Böse auf, aber dieser Widerstand nimmt in unterschiedlichen historischen Situationen unterschiedliche Formen an.

Daher ist es notwendig, die Überlieferungsgeschichte, die schließlich zu den Kompositionen, welche die Evangelien sind, führte und in der Sprüche wie die obenerwähnten eine konkrete Funktion erfüllten, zu rekonstruieren. Bei dieser Rekonstruktion kann uns die sogenannte soziologische Richtung bei der Erforschung des Neuen Testaments sicherlich von großem Nutzen sein[1].

I. Die Literaranalyse von Mt 5,38–48 und Lk 6,27–36

Die Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte, die zu einem bestimmten Text führte, beruht gewöhnlich wenigstens zum Teil auf Vermutungen. Dennoch muß eine verantwortungsvolle Exegese mindestens den Versuch unternehmen, zu einigermaßen akzeptablen Ergebnissen über die verschiedenen Stufen der Überlieferung zu gelangen.

Im Matthäusevangelium gibt es bezüglich unseres Themas zwei Antithesen: «Ihr habt gehört, ...Ich aber sage euch, ...» (Mt 5,38–42; 5,43–48). Das Lukasevangelium bringt einen Teil des Materials der ersten Antithese des Matthäusevangeliums in seiner einzigen Spruchsammlung bezüglich der Liebe zu den Feinden (Lk 6,29–30/Mt 5,39b–42). Mit Sicherheit ist hier die Spruchfolge bei Matthäus die ältere: Ursprünglich war Lk 6,29–30 nicht mit 6,27–28 verbunden: Die Verse 29–30 richten sich an eine einzige Person (Einzahl), während 27–28 und 32–34 sich an eine Gruppe von Personen richten. Zudem verweist Lk 6,32f deutlich auf 6,27–28 und nicht auf 6,29–30. Es ist wahrscheinlich, daß Matthäus und Lukas die gleiche Form von Q wiedergeben.

Es ist darauf hinzuweisen, daß Lk 6,35 die Mahnung von 6,27, «liebt eure Feinde», wiederaufnimmt: Lukas wollte nicht die *enge* Beziehung zwischen dem Prinzip der Feindesliebe und der Verheißung der Gotteskindschaft, die er in seiner Quelle vorfand, aufgeben. In Mt 5,44–45 finden wir noch diesen ursprünglichen, unmittelbaren Zusammenhang. Überhaupt ist bei Matthäus die ursprünglichere Folge der Sprüche bewahrt geblieben, wenn er zuerst das Prinzip der Feindesliebe (5,44), zweitens die Verheißung der Gotteskindschaft (5,45) und drittens die

Sprüche darüber, daß man nicht nur diejenigen lieben sollte, von denen man selbst geliebt wird (5,46–47), bringt. Diesen dritten Teil über die Liebe zu denjenigen, von denen man selbst nicht geliebt wird, bringt Lukas, bevor er das Prinzip der Feindesliebe wieder aufnimmt (Lk 6,32–34 und 6,35)), dessen ursprünglichen Zusammenhang mit der Verheißung der Gotteskindschaft er zuerst aufgegeben hatte. Dieser Teil über die Liebe zu denjenigen, von denen man nicht geliebt wird, wird von Lukas noch mit anderem Material erweitert (Lk 6,32–34), das dann auch auf die Wiederholung des Prinzips der Feindesliebe in Lk 6,35 vorbereitet und sie erleichtert[2].

Auf andere Unterschiede zwischen dem Matthäus- und dem Lukastext können wir später eingehen. Hier reicht es zu wissen, daß die Spruch*folge* bei Matthäus die ursprünglichere ist. Dennoch bleibt die Frage, ob Matthäus selbst das überlieferte Spruchgut in die Form der Antithese brachte, denn diese ist als solche nur bei Matthäus gegeben und entspricht der mosaischen Typologie des Matthäusevangeliums. Wenigstens die uns hier interessierenden beiden letzten Antithesen (Mt 5,38–42 und 5,43–48) werden fast einstimmig Matthäus zugeschrieben: In Lk 6,27–36 finden wir dieselben *logia* (Sprüche) ohne eine Einleitung, die sie in eine antithetische Form goß. Wir sind daher der Meinung, daß die Q-Quelle diese Formeln der Antithese nicht kannte.

II. Die Traditionsgeschichte von Mt 5,38–48 und Lk 6,27–36

1. Der Verzicht auf Widerstand auf der Ebene der matthäischen Redaktion[3]

Wir müssen hier unsere Aufmerksamkeit auf das richten, was Matthäus mehr und anders hat als die entsprechende Parallele bei Lukas.

So gibt es die bemerkenswerte Mahnung von Mt 5,41: «Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann gehe zwei mit ihm.» Das hier verwendete, mit «zwingen» übersetzte Verb *aggareúo* hat gewöhnlich mit einer Zwangsverpflichtung zu einer Arbeit seitens des Staates zu tun, und diese Bedeutung hat dieses Verb in Mk 15,21. Interessant ist übrigens, daß Matthäus hier das dem Lateinischen entnommene Lehnwort *mílion*, Meile, wählt, um den Abstand, der zu gehen ist, anzugeben.

Es waren ja auch die Römer, die die von ihnen besiegten Völker zu den erwähnten Arbeitsdiensten verpflichteten. Das Matthäusevangelium wurde nach siebzig nach Christus für Judenchristen in Galiläa und Syrien geschrieben, wo gerade in dieser Zeit die Römer über die Zukunft des von ihnen geschlagenen jüdischen Volkes verfügten, zu dem auch die Christen, an die Matthäus sich wandte, gehörten. In dieser Situation hatte auch Flavius Josephus den Juden empfohlen, keinen Widerstand zu leisten, wenn die Römer ihnen Unrecht antaten (Jüdischer Krieg 2,350–352).

Das Ideal, keinen Widerstand zu leisten, hing also sozusagen in der Luft, bekam aber im Matthäusevangelium eine tiefere theologische Begründung. Denn der Verzicht auf Widerstand erscheint dort, in der gegebenen konkreten historischen Situation als ein Offenbarwerden des Gottesreiches. Das zeigt sich besonders klar in der darauffolgenden Antithese über die Feindesliebe, von der auch jenes Prinzip, keine Rache zu suchen, ein Ausdruck war. Übrigens legt das *logion* Mt 5,41 – sowie auch Mt 5,39b–40 – nicht einfach einen passiven Verzicht auf das Rachenehmen nahe, sondern es wird eine Art aktiver Nichtvergeltung empfohlen: Tu freiwillig mehr als das, was von dir gefordert wird. Hier werden wir unwillkürlich an Röm 12,21 erinnert: «Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute.» Das alles entspricht nicht gerade dem «gesunden Menschenverstand» des kleinen Mannes, der keine Rache nimmt, weil er machtlos ist, sondern es handelt sich hier um die Kraft der Gewaltlosigkeit, die durchaus auch Protest, Auflehnung und Widerstand bedeutet, die die Gewaltlosigkeit eines Martin Luther King ist, der in der ihm gegebenen Situation diesen Weg für den bestmöglichen hielt: für den bestmöglichen Weg, den Feind zu lieben und ihn dazu einzuladen, daß er sich verändert.

Matthäus führt diese Verse über die Überwindung des Bösen durch das Gute (Mt 5,39b–41) mit der folgenden Antithese ein: «Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: ‹Auge um Auge und Zahn um Zahn.› Ich aber sage euch: ‹Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand.›» Die alttestamentlichen Texte, auf die Matthäus sich hier bezieht, bringen das sogenannte *ius talionis*, das Recht auf Vergeltung, zum Ausdruck (Ex 21,23–25; Lev 24,19ff; Dtn 19,21). Matthäus versteht diese Texte als eine Aufforderung zur Gewalt, der er einen sehr entschieden formulierten neutestamentlichen Gegensatz entgegenhält: *«Leistet dem, der euch*

etwas Böses antut, keinen Widerstand.» Bemerkenswerterweise bringt Matthäus nach der einführenden Formel, «Ich aber sage euch», nur die drei letzten Antithesen in der Form solch *apodiktischer* (keinen Widerspruch duldender) Gebote, die unmittelbar in der zweiten Person Mehrzahl formuliert sind. Sind sie nicht an eine bestimmte Gruppe adressiert? Wir müssen also jene Antithese, die das Prinzip, keine Rache zu nehmen, zum Ausdruck bringt, in der gleichen Lebenssituation situieren, von der auch Vers 41 geprägt ist: Für ein äußerlich besiegtes Volk gab es keine andere Möglichkeit, auf Unrecht zu antworten, als den Verzicht auf Rache. Man kann schwer leugnen, daß die Christen, an die Matthäus sich wandte, sozial und politisch den damaligen «Underdogs», den damaligen Benachteiligten der Gesellschaft zuzurechnen waren. Das Matthäusevangelium hilft ihnen aber, sich als überlegen zu betrachten, da sie sich dem nie enden wollenden Kreis von Gewalt und Gegengewalt entziehen (Mt 5,20). Ihnen gilt die Verheißung, daß sie Söhne des Vaters im Himmel sein werden (Mt 5,45). Und sie sollen vollkommen sein, wie es auch der himmlische Vater ist (Mt 5,48).

Ihre Überlegenheit besteht aus ihrem aktiven Verzicht auf das Leisten von Widerstand, der in Wirklichkeit eine sublime Form des Widerstandes ist und der in den Versen Mt 5,39b–42 zum Ausdruck gebracht wird. Einige der in diesen Versen enthaltenen Sprüche geben nicht unmittelbar die Lebenssituation derjenigen wieder, für die das Evangelium geschrieben worden ist, da sie ja der Tradition entnommen sind. Aber sie bringen alle klar den *aktiven* «Pazifismus» zum Ausdruck, auf dessen «Sitz im Leben» das spezifische matthäische *logion* von Vers 41 hindeutet.

2. Die Feindesliebe auf der Ebene der matthäischen Redaktion (Mt 5,43–48)

Offensichtlich hängen die zwei letzten Antithesen von Mt 5,38–42 und 43–48 eng zusammen, so wie vorher Mt 5,27–30 und 5,31–32 in einem engen Zusammenhang standen. Das Prinzip eines aktiven Pazifismus ist ein Spezialfall der aktiven Feindesliebe. Es ist wichtig, hierauf zu achten, da in der sechsten Antithese ein tieferes, christliches Motiv für jenes Verhalten gegenüber den Feinden gegeben wird. Man kann nicht leugnen, daß durch diese sechste Antithese das christliche Verständnis der Nächstenliebe als Gegensatz zum jüdischen Verständnis dargestellt wird, was übrigens auch in den Texten über das wichtigste Gebot geschieht (Mk 12,28–34 parr.). Das antagonistische, *jüdische* Verhalten den Feinden (Fremden, «Outsidern») gegenüber, das in der historischen Situation eines unmenschlich unterdrückten jüdischen Volkes sehr verständlich war, konnte im Prinzip nicht die Haltung der Christen sein, die die Verheißung besaßen, Kinder des Vaters im Himmel zu werden (Mt 5,45), und denen gesagt worden war, sie sollten vollkommen sein, wie der himmlische Vater vollkommen ist (Mt 5,48).

Gehen wir jetzt näher auf die letzte Antithese des Matthäus über die Feindesliebe ein. Wir wiesen schon darauf hin, daß Matthäus sich hier an eine bestimmte Gruppe zu wenden scheint. Matthäus spezifiziert die Feindesliebe: *«Betet für die, die euch verfolgen.»* Diese Vorstellung eines Gebetes für die *Verfolger* scheint nahezulegen, daß es sich dabei um Leute handelt, die die Christen *als* Christen verfolgen[4]. Sicher stimmt es, daß Matthäus bei denjenigen, die dem Christentum feind sind, öfter eher an das rabbinische Judentum als an die Römer denkt. Aber man kann auch für die Zeit nach dem großen Krieg kaum annehmen, daß die Römer so leicht zwischen Juden und Christen klar zu unterscheiden wußten. Jedenfalls wollten die Christen in Palästina ihren Status als *Juden* behalten. Weshalb übrigens sollte das rabbinische Judentum sich so angestrengt haben, damit die *anderen* sich jener Unterscheidung zwischen Juden und Christen bewußt würden? Und weshalb sollten sie sich der christlichen «Infiltration» gegenüber so wachsam verhalten haben, wenn die Judenchristen nicht versucht hätten, nach wie vor als Teil der jüdischen Welt angesehen zu werden? Man kann schlecht leugnen, daß die Judenchristen sich den anderen Juden als gute Patrioten in dem großen Krieg gegen die Römer angeschlossen haben, wie sie es sogar noch sechzig Jahre später bei dem Aufstand von Bar Kochba taten. Es ist also nicht so unvorstellbar, daß die Römer die Judenchristen auf die gleiche Weise wie die anderen Juden in Palästina behandelten. Zudem darf man die Feindesliebe, von der die uns hier interessierende Antithese redet, nicht von dem Verbot der Rache in der vorangehenden Antithese trennen. Es scheint daher ziemlich willkürlich zu sein, wenn man die Möglichkeit leugnen will, daß auf der Ebene der Redaktion des Matthäusevangeliums an die Römer gedacht wurde, als von «Verfolgern» die Rede war[5].

Auch das Gebet für die Verfolger ist mehr als nur ein rein passiver Widerstand, denn es enthält auch eine Einladung an diese Feinde, ihr Verhalten zu ändern, und bezeugt so eine missionarische Haltung, die einen solchen Feind für die eigene Gemeinschaft gewinnen will. Es handelt sich um eine «aggressive» Liebe, um eine Liebe, die so ist, *«daß ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte»* (Mt 5,45).

Sohn Gottes zu sein hängt davon ab, ob man so handelt wie Gott, der *Vater*. Für das Judentum bedeutete die Nachahmung Gottes immer ein Handeln nach der Thora. Hier im Matthäusevangelium handelt es sich um ein Befolgen des maßgebenden Gebotes Christi, der Feindesliebe, das als Gegensatz zu der in der Synagoge überlieferten Thora dargestellt wird. Jeder, der die Sonne scheinen und den Regen fallen sieht, kann daraus die Schlußfolgerung ziehen, daß der Vater, der das geschehen läßt, sogar seinen Feinden gegenüber wohlgesinnt ist und sie liebt. Es scheint eine Beziehung zu bestehen zwischen der Feindesliebe, durch die man Sohn des Vaters im Himmel wird, und der Seligpreisung in Mt 5,9, wo diejenigen, die Frieden *stiften*, Söhne Gottes genannt werden. So scheint deutlich zu sein, daß die Feindesliebe keineswegs ein passives Verhalten, sondern ein aktives Handeln und Kämpfen ist. Zudem wird aus den auf V. 45 folgenden Versen Mt 5,46–47 deutlich, daß die Feindesliebe und das Gebet für die Verfolger keineswegs Passivität bedeuten, sondern die aktive Anstrengung beinhalten, das Böse durch das Gute zu überwinden: *«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 Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?»*.

Diese Verse setzen das Gebot der Feindesliebe zu der Forderung nach einer höheren Gerechtigkeit in Beziehung (Mt 5,20). Das Verhalten eines wahren Jüngers Jesu muß dem eines Zöllners und dem eines Heiden überlegen sein. Es fällt auf, daß an dieser Stelle Zöllner und Heiden plötzlich negativ als Außenseiter betrachtet werden, was sich sehr jüdisch anhört und kaum auf Jesus selbst, den Freund der Steuereintreiber und Außenseiter zurückgehen kann. Bekommt aber jener Gegensatz des Verhaltens der Jünger Jesu zu dem der Zöllner und Heiden nicht eine neue Bedeutung in einer Situation, in der jene Steuereintreiber als die Freunde der heidnischen Römer betrachtet wurden, unter denen auch die Judenchristen zu leiden hatten? In einer solchen Situation und auf der redaktionellen Ebene, wo sie sich niederschlägt, spielte jener Spruch bestimmt eine wichtige, wirkungsvolle Rolle.

Die Heiden und Zöllner denken in den Kategorien des *quid pro quo*, d. h. der Gleichwertigkeit von Leistung und Gegenleistung. Die Feindesliebe aber geht weiter, als es eine solche reine Gegenseitigkeit fordert. Vom Christen wird nicht ein passives Verhalten, sondern eine aktive Antwort erwartet. Nur dadurch sind die Christen in ihrem Verhalten den anderen überlegen mit der Überlegenheit derjenigen, die scheinbar besiegt sind und unterdrückt werden.

Dies alles stimmt überein mit der Lebenssituation, dem «Sitz im Leben», die wir für den historischen Kontext halten, in dem die Redaktion des Matthäusevangelium ihre Bedeutung hat. Die Formulierung, *«Ihr sollt also vollkommen sein, wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist»* (Mt 5,48), ist sicher matthäisch (vgl. Mt 19,21). Offensichtlich wird der himmlische Vater deshalb als vollkommen gesehen, weil er ganz und vorbehaltlos Gott-für-die-Menschen ist: Er schließt keinen Feind von seiner Liebe aus, und diese Liebe wird auch nicht durch irgendein Gesetz der Gegenseitigkeit eingeengt. Eine solche Vollkommenheit soll auch die Vollkommenheit der Jünger Jesu sein.

3. Die Feindesliebe auf der Ebene der lukanischen Redaktion

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die Folge der verschiedenen *logia* in Lk 6,27–36 nicht so ursprünglich ist, wie die Folge dieser Sprüche bei Matthäus. Lukas hat in seiner Komposition über die Feindesliebe einiges Material, das wir in der fünften Antithese des Matthäus finden (Mt 5,39b,40,42), verarbeitet. Diese Restrukturierung des Materials ist, wie wir schon erwähnten, auch der Grund dafür, weshalb das Gebot der Feindesliebe in Lk 6,35 wieder aufgenommen wird.

Die Lebenssituation, aus der und für die Lukas schreibt, hat nichts mit der Situation des geschlagenen und erniedrigten jüdischen Volkes zu tun. Seine Redaktion steht dagegen den volkstümlichen hellenistischen Moralvorstellungen nahe. Lukas zeigt, daß die christliche Moral sich

durchaus mit der weltlichen messen kann, ja ihr sogar weit überlegen ist. Mit Sicherheit ist ein solcher Vergleich dem Denken des dritten Evangelisten nicht fremd[6].

Die lukanische Komposition hat noch ein anderes charakteristisches Merkmal, das besonders auffällt. Wie an anderen Stellen seines Evangeliums zeigt er auch hier ein großes Interesse für «finanzielle Angelegenheiten». An dieser Stelle verzichtet er zwar darauf, in seinem Vers über das Geben an jemanden, der bittet, auch das Leihen zu erwähnen, wie es Matthäus tut (Lk 6,30, vgl. Mt 5,42), aber weiter in seinem Text wird dieses Leihen durch die nicht weniger als dreifache Wiederholung des Wortes «Leihen» besonders hervorgehoben (Lk 6,34 und 35). Und dort, wo Lukas das Prinzip der Feindesliebe wieder aufnimmt, greift er auf keines der Beispiele der Verse 27–28 zurück, sondern er erwähnt hier nur ein einziges Beispiel: *«Ihr sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt»* (Lk 6,35)[7]. Zur gleichen Zeit ist er diesbezüglich radikaler, als es Matthäus in Mt 5,42 war, denn nicht nur wird wie bei Matthäus die Bereitschaft zu borgen gefordert, sondern ein Christ sollte dies tun, ohne etwas zurückzuerwarten (Lk 6,34.35).

Für Lukas beruhen die bestehenden Spannungen auf sozio-ökonomischen Beziehungen, und daher werden von ihm Sprüche, die er der Tradition entnahm, im sozioökonomischen Sinn radikalisiert bzw. angepaßt. So sagt er, daß man demjenigen, der den Mantel stiehlt, auch das Hemd lassen sollte (Lk 6, 29b) und daß man (immer) *jedem*, der einen bittet, geben sollte (Lk 6,30a). Schließlich fordert er, nicht zurückzufordern, was einem *gestohlen* worden ist (Lk 6,30b). Wir sind in einer Welt, die von der des Matthäus verschieden ist und in der materielle und finanzielle Interessen zu heftigen und gewaltsamen Gegensätzen führen können.

Die unterschiedliche Situation, für die Lukas schreibt, tritt hier also klar hervor. Das Prinzip der Feindesliebe gilt für ihn in einer Situation des *homo homini lupus*, in der der Mensch dem Menschen ein Wolf ist. Auf diese Situation antwortet er mit der Radikalität Jesu: «Gib immer dem, der dich bittet», «Fordere nicht zurück von dem, der dich bestiehlt», «Leihe, ohne etwas zurückzuerwarten.»

Sind dies praktische und praktikable Lösungen für den Haß und die Gegensätze in einer «kapitalistischen» Welt? Es handelt sich hier um Prinzipien des Evangeliums für diejenigen, die Söhne des Höchsten sein wollen (Lk 6,35) und denen gesagt worden ist, sie sollen so barmherzig sein, wie es auch der himmlische Vater ist (Lk 6,36). Diese Prinzipien sind ungefähr genauso praktisch, wie es das Sterben am Kreuz für andere ist. Sie sind aber äußerst effizient, indem sie es in ihrer «offensiven Aggressivität» nicht zulassen, daß der Feind ein Feind bleibt, sondern ihn einladen, auf die eigene Initiative zu antworten und sich zu verändern. Eine solche Radikalität hat vor allem einen missionarischen Wert.

4. Die Feindesliebe auf der Ebene der Tradition von Q

Es wurde schon gezeigt, daß die Reihenfolge der Sprüche bei Matthäus die der Q-Tradition ist. Was die einzelnen Details angeht, finden wir sowohl bei Matthäus als bei Lukas traditionelle Formulierungen. Wir werden hier auf einige wichtige inhaltliche Unterschiede hinweisen und eingehen:

- Mt 5,40; Lk 6,29b: Bei Matthäus handelt es sich um ein Wegnehmen durch einen Gerichtsprozeß, bei Lukas dagegen um Raub. Lukas könnte darin der Q-Tradition besser entsprechen, weil seine Version sehr gut in die von der Q-Tradition bezeugte Lebenssituation hineinpassen würde.
- Mt 5,41 (fehlt bei Lk) widerspiegelt zwar die matthäische Situation, kann aber auch schon zu Q gehört haben, da diese Stelle, wie wir später sehen werden, sehr wohl der Q-Tradition entspricht.
- Mt 5,42; Lk 6,30: Der Zusatz *jedem* («Gib *jedem*, ...») ist typisch für Lukas. Das Verb *aíro*, wegnehmen, stehlen, bei Lukas statt des *daneízo*, leihen, bei Matthäus ist eine Verschärfung und Radikalisierung des ursprünglichen Textes. Lk 6,34 beweist, daß hier ursprünglich von *Leihen* die Rede war. Die sogenannte goldene Regel von Lk 6,31 war höchstwahrscheinlich schon in Q mit Lk 6,30 verbunden.
- Mt 5,43–44; Lk 6,27–28: Die Antithese ist das Werk des Matthäus, und auch «die ihr mir zuhört» in Lk 6,27 ist redaktionell (vgl. Lk 6,17). Sonst hat sehr wahrscheinlich Lk 6,27–28 den ursprünglicheren Text: Lukas hat diese vier Beispiele der Feindesliebe nicht selber verfaßt.
- Mt 5,45; Lk 6,35c: «Söhne des Höchsten» ist mit Sicherheit lukanisch, in 6,36 hat Lukas übri-

gens «euer Vater». Das Bild mit der Sonne und dem Regen bei Matthäus ist sicher älter als das abstraktere «Undankbare», *acharístous*, bei Lukas.

- Mt 5,47; Lk 6,33: Das Wort *agathopoiéo*, «Gutes tun», der griechischen Volksethik stammt hier von Lukas und erlaubt es ihm, die vorangehenden Verse (Lk 6,29–31) zusammenzufassen.
- Lk 6,34 ist mit Sicherheit lukanisch.
- Lk 6,35: Hier nimmt Lukas das Thema der Feindesliebe, das zuerst Lk 6,27 erschien, nach der Einfügung von 6,29–34 wieder auf. Die Weise, auf die diese Wiederaufnahme mit dem Vorangehenden verbunden wird, ist sehr typisch für Lukas, und die Verben, die hier gebraucht werden, sind alle den vorangegangenen Versen entnommen worden.
- Mt 5,48; Lk 6,36: Zweifelsohne ist das Wort *«barmherzig»* bei Lukas ursprünglicher als das entsprechende Wort *«vollkommen»* bei Matthäus (vgl. Mt 19,21). Auch das schlußfolgernde Bindewort *oũn*, also, muß Matthäus zugeschrieben werden.

Folglich meine ich, daß die Q-Tradition ungefähr wie folgt ausgesehen haben muß, wobei unsere Versnumerierung der des Matthäusevangeliums folgt:

Mt 5,39: Ich sage euch, wenn dich einer auf die (rechte) Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin.
40: Und dem, der dir den Mantel wegnimmt, laß auch das Hemd.
41: Wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm.
42: Wer dich bittet, dem gib, und wer von dir borgen will, den weise nicht ab.
(Lk 6,31): Und was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen.
44: Ich sage euch, liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen; segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch mißhandeln.
45: Und ihr werdet Söhne eures Vaters werden. Er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.
46: Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner?
47: Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Heiden?
48: Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist.

Als mündliche Tradition überlebte die Q-Tradition nur so lange, wie sie dem Interesse und dem Lebensstil ihrer Tradenten diente[8]. Es ist aber offensichtlich, daß es eine Anzahl radikaler Sprüche in Q gibt, die nicht sehr sinnvoll erscheinen, wenn sie als Ratschläge und Mahnungen an Christen, die ein normales Familienleben führen, verstanden werden. Denn diese Christen können nicht leben wie Lilien auf dem Feld oder wie die Vögel des Himmels. Man kann von ihnen nicht erwarten, daß sie Vater, Mutter, Frau, Brüder und Schwestern usw. verlassen. Sie können nicht die elementarsten Mittel, das eigene Leben zu sichern, aufgeben. Sie können sich nicht völlig auf die Gastfreundschaft anderer verlassen. Wir sind nicht verwundert, daß die extremen Forderungen der Q-Tradition in der Paränese des Paulus für seine Christen völlig fehlen.

Wer nahm dann die radikalen Sprüche von Q ernst und machte einen Versuch, nach ihnen zu leben? Diese Sprüche widerspiegeln das Ethos von Leuten, die kein Heim und keine Familie haben, denen das Minimum an materiellen Mitteln fehlt und die sich auf die Gastfreiheit und Unterstützung anderer verlassen[9]: Es handelte sich um umherziehende Propheten, die von Ort zu Ort, von Stadt zu Stadt wanderten, um im syro-palästinensischen Gebiet das Evangelium zu verkünden. Nur für solche Leute war es sinnvoll, ein Leben eines solchen totalen apostolischen Verzichts auf sich zu nehmen. Nur sie konnten, ohne unglaubwürdig zu wirken, solch radikale Sprüche weiter überliefern. Übrigens zeigt 1 Kor 9, daß für jemanden wie Paulus ein solches Leben nicht mehr praktikabel war, wobei er allerdings wußte, daß er in seinem Nichtbefolgen der Regel für die Propheten eine Ausnahme war.

Wenn wir also bedenken, daß die Propheten normalerweise wie beschrieben lebten und daß zweifelsohne die in den Evangelien bewahrten Q-Sprüche ihren Lebensstil widerspiegeln, dann wäre es, gelinde gesagt, wenigstens unlogisch, Form und Inhalt dieser Sprüche nicht mit jenen Wanderpropheten in Verbindung zu bringen. Jedenfalls sollte es hier wenigstens für das Stadium der mündlichen Überlieferung von Q keinen Zweifel geben.

Wie können wir nun, ausgehend von dem, was diese Verse sind, die Lebenssituation, für die sie entstanden sind, entdecken?

Der Text *«dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halt auch die andere hin, und dem, der*

dir den Mantel wegnimmt, laß auch das Hemd» (Lk 6,29) redet von einem Überfall. Er gibt sehr wahrscheinlich die Situation von Q wider, da Lukas selbst sich für ganz andere Probleme interessiert.

Mt 5,41, ein Text, der mit der Einberufung zum staatlichen Zwangsdienst zu tun hat und im matthäischen Kontext theologisch redigiert wurde, könnte auf die Q-Tradition zurückgehen. Eine solche Zwangsverpflichtung betraf auch die miteinbezogenen Zugtiere (vgl. Epiktet IV,I,79). Jetzt aber werden in Mt 5,41 keine solchen Zugtiere erwähnt, sondern nur die dazu aufgeforderten Personen sollen eine Meile gehen. Gibt das nicht die Situation der Wanderprediger wieder? Schließlich war es für jemanden, der immer unterwegs ist, keine besondere Leistung, eine Meile mehr zu gehen als die Strecke, zu der man ihn gezwungen hatte.

In Mt 5,45 wird die Natur zum Beispiel für den Menschen. Sehr oft wird behauptet, daß Sprüche wie diese dem Spruchgut des weisheitlichen Denkens zuzurechnen sind. Die Frage ist aber, welche konkreten Situationen diesen Sprüchen im Leben der frühen Christenheit zugrunde lagen. Erinnert uns ein solcher Vergleich nicht an andere Stellen des Neuen Testaments wie an jene Rede über die Lilien des Feldes und die Vögel des Himmels (Mt 6,25–36)? In der Jesustradition werden diese Vögel und Lilien zu positiven Vorbildern: Wer Jesus nachfolgt, kann von Sorgen frei bleiben. Es ist sein Privileg, gar sein Recht, nicht zu arbeiten, denn die Verkündigung des Reiches ist wichtiger als eine solche Arbeit. Das alles paßt gut zu der Situation der nicht arbeitenden, ohne Geld und ohne eine feste Bleibe herumziehenden charismatischen Propheten.

Noch auf eine andere, konstruktivere Weise können wir mit größerer Sicherheit einen solchen «Sitz im Leben» des Q-Dokuments erhärten. Eine Literaranalyse der Seligpreisungen (Mt 5,3–12 und Lk 6,20–23) zeigt uns, daß vier von diesen Seligpreisungen ursprünglich in Q enthalten waren, von denen die vierte sich auf die ersten, wegen ihres christlichen Zeugnisses bedrängten und verfolgten christlichen Propheten bezieht (Mt 5,11–12 und Lk 6,22–23). Es wäre schwierig, hier genau die ursprüngliche Version feststellen zu wollen, was übrigens für unsere Argumentation hier nicht so wichtig ist[10].

Innerhalb der jeweiligen Komposition über die Feindesliebe ist in Mt 5,44 von Verfolgung die Rede, während Lk 6,27 von Haß spricht. Der Zusammenhang ist hier durch das *Leben* gegeben: Die Feindesliebe hat ihren Platz in einem Kontext der Verfolgung und des Hasses. Aus den Texten selbst ist offensichtlich, daß die *christlichen Propheten* gemeint sind. Denn wie wäre es möglich, die verfolgten, umherziehenden, kein Dach über dem Kopf besitzenden Propheten von Mt 10,23; 10,41 und 23,34 nicht mit denjenigen in Zusammenhang zu bringen, die in Mt 5,10–12 seliggepriesen werden, die verfolgt, beschimpft und verleumdet sind. Die in Mt 5,10–12 Seliggepriesenen werden übrigens mit den Propheten vor ihnen verglichen.

Dieser Makarismos (Seligpreisung) geht jetzt auf die Q-Tradition zurück. Selbst wenn es wahr wäre, daß die Rolle dieser Wanderpropheten von Matthäus und Lukas reduziert wird, kann über ihre Rolle in der Welt der Q-Tradition kein Zweifel bestehen. Wir schlußfolgern also, daß wir die Q-Tradition, die Mt 5,39–48 und Lk 6,27–36 zugrunde liegt, im Licht jener konkreten Situation der Wanderpropheten verstehen müssen. So müssen wir das Prinzip der Feindesliebe und das Prinzip eines offensiven, «aggressiven» Typs der Gewaltlosigkeit auf der Ebene der Q-Tradition in jenem Kontext der Wanderpropheten, die oft von einem Ort zum andern vertrieben wurden, zu verstehen suchen[11].

5. Die historische Wurzel des Prinzips der Feindesliebe

Es ist etwas anderes, der Rolle, die das Prinzip der Feindesliebe auf der Ebene der apostolischen Tradition spielt, nachgehen zu wollen, als im Leben des historischen Jesus die Entstehung dieses Prinzips entdecken zu wollen. Man sollte hier beides klar auseinanderhalten.

Die Frage, die sich auf die Ebene des historischen Jesus bezieht, ist, ob es möglich ist, aus der Gestalt, die die uns hier interessierenden *logia* in der Q-Tradition annehmen, eine noch ältere Tradition abzuleiten. Die meisten Neutestamentler halten dies für ein hoffnungsloses Unterfangen.

Die hier von uns rekonstruierte Q-Tradition der die Gewaltlosigkeit betreffenden *logia* ist aber kein völlig glattes, widerspruchsfreies Gebilde diesbezüglicher Sprüche, sondern läßt auch eine inhaltliche Spannung erkennen. Dabei spricht einiges für die Vermutung, daß nur Mt 5,39–40 der ältesten Tradition zugewiesen wer-

den kann. Denn wenn wir auf der Ebene von Q die *logia* über die Feindesliebe näher betrachten, dann erscheint als höchstwahrscheinlich, daß die in Form und Inhalt den engen Zusammenhang zwischen Mt 5,45 und 5,48 unterbrechenden Verse Mt 5,46–47 der älteren Tradition nicht angehört haben. Zudem können diese Verse kaum authentische Jesusworte gewesen sein, denn in seiner Predigt und in seinen konkreten Taten verhielt er sich Zöllnern und Heiden gegenüber anders. Es ist daher möglich, daß die älteste Tradition nur die eine einzige, allerdings wesentliche Forderung enthielt: Liebe deinen Feind.

So wird die älteste Tradition ungefähr wie folgt ausgesehen haben: *«Ich sage dir: Wenn dich einer auf die Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin. Und wenn einer den Mantel wegnimmt, dann laß ihm auch das Hemd.» «Ich sage euch: Liebt eure Feinde (tut denen Gutes, die euch hassen; segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch mißhandeln), und ihr werdet Söhne eures Vaters werden. Er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Seid also barmherzig, wie es auch euer Vater ist.»* Es gibt keinen Grund, die Substanz dieser Worte nicht Jesus zuzuschreiben.

Diese Schlußfolgerung wird noch dadurch erhärtet, daß eine Kontinuität zwischen dem «Sitz im Leben» der Q-Tradition und der Lebenssituation des historischen Jesus gegeben ist. Denn auch er zog umher, ohne ein festes Dach über dem Kopf zu haben, und rief Leute auf, ihr Haus und ihren Beruf zu verlassen, um ihm in seinem prophetischen Wanderleben zu folgen. Sie nahmen an seiner Sendung teil, zuerst den Armen und Entwurzelten das Reich zu verkünden und begreiflich zu machen. Offensichtlich brachte Jesu Verkündigung des Reiches dann auch die Verkündigung der Gewaltlosigkeit und der Feindesliebe mit sich, und er forderte von seinen engsten Jüngern, auf beispielhafte Weise seinen prophetischen Auftrag und Lebensstil zu übernehmen.

Wir können also behaupten, daß der Aufruf Jesu zu einer offensiven, «aggressiven» Gewaltlosigkeit irgendwo auf fruchtbaren Boden fiel. Es gab mithin jüdische Gruppen, die einen konkreten Versuch mit dieser Gewaltlosigkeit machen wollten. Zur gleichen Zeit zeigte Jesus aber auch den Mut, offen Kritik zu äußern. Er provoziert durch sein Auftreten und wurde sowohl dem jüdischen als auch dem römischen «Establishment» gefährlich. Und dennoch zeigte er sich zugleich in der ihm eigenen Verkündigung der Herrschaft Gottes sehr verwundbar und akzeptierte auch diese Verletzbarkeit. Auf dem Kreuz gab er das letzte, endgültige Zeugnis seiner Liebe und seiner Bereitschaft zu dulden, daß ihm Gewalt angetan wurde. So ist den Glaubenden das Kreuz die definitive Offenbarung einer gewaltlosen und tätigen Liebe, die sogar die eigenen Exekutoren miteinschließt.

III. Die Durchführbarkeit der radikalen Forderungen Jesu in Mt 5,39–48 und Lk 6,27–36

Durch die Jahrhunderte hindurch haben Christen sich über die Durchführbarkeit der radikalen Forderungen Jesu gestritten. Man kann hier verschiedene Richtungen unterscheiden.

Die sogenannte «Interimsethik» bzw. «Ethik der Übergangszeit» geht davon aus, daß die bestehende Gesellschaft bald ihr Ende finden wird. Daher will sie für die kurze noch verbleibende Zwischenzeit ohne Rücksicht auf die gesellschaftlichen Folgen die Gebote Jesu ernsthaft auf buchstäbliche und heroische Weise befolgen.

Die sogenannte «Gesinnungsethik» sieht auf realistische Weise die konkret gegebenen historischen Möglichkeiten und geht dahin, die Erfüllung dieser Gebote auf die Entwicklung und Pflege einer Gesinnung des Lieben-Wollens zu reduzieren. Die Gesinnungsethiker scheinen daher die Welt ihrem «normalen» Lauf überlassen zu wollen.

Die klassische katholische Sicht dieser Problematik schätzt die Fähigkeit der Menschen, jene Gebote zu befolgen, und die gesellschaftlichen Folgen, wenn alle Christen sie befolgten, nüchtern und realistisch ein. Daher ist für sie das buchstäbliche Befolgen dieser Gebote die besondere Aufgabe einiger weniger.

Luther will sowohl die Erhaltung der Gesellschaft als eine strenge Einhaltung jener Gebote. Dazu schränkt er ihre buchstäbliche Geltung auf die Fälle ein, wo es allein «um die eigene Sache» geht.

Einige Visionäre unserer Zeit betrachten diese Gebote als die Norm für alle Beziehungen: für die Beziehungen zwischen Personen und Völkern und für alle gesellschaftlichen Beziehungen. Ein buchstäbliches Befolgen dieser Gebote würde das menschliche Leben in all seinen Dimensionen umgestalten[12].

Bisher ist die Problematik fast immer von einem bürgerlichen Standpunkt, vom Standpunkt derjenigen, die *ihre* Gesellschaft aufrechterhalten wollen, betrachtet worden. Die Opfer der westlichen Gesellschaft, die Unterdrückten, schrieben keine Dissertation über die Bibel. Sie können nicht anders als den Empfehlungen von denen «dort oben» mit Mißtrauen und auf das eigene Wohl bedacht begegnen. Wir können uns gut vorstellen, daß sie die Frage stellen, weshalb die Theologen so eifrig an einer Theorie des gerechten Krieges gearbeitet haben, während viel zu wenige einen solchen Eifer bei der Diskussion über eine gerechte Revolution an den Tag gelegt haben.

Aufgrund unserer Analyse der Sätze des Evangeliums über die Gewaltlosigkeit und die Feindesliebe kann aber, wie sehr man sich noch über die konkrete historische Situation, in der sie entstanden und überliefert wurden, uneinig sein mag, nicht daran gezweifelt werden, daß diese Sätze in ganz bestimmten, historischen Situationen ihre Funktion hatten und daß diejenigen, die sie verkündigten und hörten, die Welt vom Standpunkt der Unterdrückten und Marginalisierten aus betrachteten.

Das soll nicht heißen, daß sie nur die Überlebenstaktik der Underdogs, denen keine andere Wahl geblieben ist, widerspiegeln. Wenn sie das wären, wären sie nichts anderes als die von den heidnischen Philosophen den Sklaven empfohlene Überlebensethik, und die christliche Moral wäre nichts mehr als eine reine Situationsethik.

Andererseits aber sind jene Sätze keine absoluten, abstrakten Gesetze. Jeder stimmt darin überein, daß eine solche Interpretation ein folgenschweres Mißverständnis der Bergpredigt und der gesamten Ethik der Evangelien wäre. Jeder sollte sich hier ein Wort des Thomas von Aquin, der hierin Augustinus zitiert, zu Herzen nehmen: «... etiam littera evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans»: «Auch der Buchstabe des Evangeliums würde töten, wenn es hier nicht inwendig die heilende Gnade des Glaubens gäbe» (Ia-IIae q.106 a.2). Zweifelsohne ist für Thomas diese heilende Gnade des Glaubens der Heilige Geist: Wirklich wichtig ist das Gesetz des Geistes des Lebens, das Gesetz der christlichen Liebe (Röm 8,3).

Dieses Gesetz der Liebe ist die Grundlage aller konkreten moralischen Entscheidungen. Es transzendiert alle konkreten Bedingungen, wird aber zur gleichen Zeit in diesen konkreten Bedingungen befolgt und gelebt. Dieses Gesetz bezeugt und offenbart das Leben des auferstandenen Christus in seinen Nachfolgern. Tatsächlich können wir im gesamten Neuen Testament immer wieder feststellen, daß dieses Gesetz der «Unterbau» aller ethischen Paränese ist.

Es ist gerade diese neue Grundlage, die die moralische Entscheidung zur Gewaltlosigkeit und zum Verzicht auf das Leisten von Widerstand zu mehr als einem rein passiven Verhalten macht. Wir haben es hier zu tun mit einem jede Passivität hinter sich lassenden aktiven, ja «aggressiven» Verhalten. Der «Gegner» wird sozusagen entwaffnet, weil er trotz allem geliebt wird. Martin Luther King und so viele christliche Propheten in Lateinamerika geben ein treffendes Zeugnis einer solchen gewaltlosen und offensiven christlichen Liebe.

Wenn nicht der Glaube an das kommende Reich des *Vaters* im Himmel aufgegeben werden soll, kann dieser Grundsatz der Feindesliebe unter keinen Umständen eingeschränkt werden. Der Haß gegen die schreckliche Gewalttätigkeit des herrschenden Establishments kann dann auch niemals das Prinzip zur Reform einer Gesellschaft werden, sondern es wird von dem Unterdrückten gefordert, daß er denjenigen liebt, den er ändern will.

Das soll aber nicht heißen, daß man die konkreten Gebote der Bergpredigt gedankenlos von der einen historischen Situation auf die andere übertragen kann. Sie dürfen nicht als absolute Vorschriften interpretiert werden, sondern sie sind Beispiele dafür, wie im Leben eines Nachfolgers Jesu die Liebe zum Feind sich zeigen kann und öfters zeigen muß. Aus dem eigenen in den Evangelien beschriebenen Verhalten Jesu wird aber deutlich, daß diese Beispiele nicht immer den Weg zeigen, den die Feindesliebe gehen muß.

Wir glauben daher, daß das Gebot von Mt 5,38–48 und Lk 6,27–36, keine Gewalt zu üben und keinen Widerstand zu leisten, uns heute, im Jahr 1982 nicht daran hindert, die Frage zu stellen, ob das Prinzip der christlichen Liebe nicht zu Recht der Entscheidung der Unterdrückten zugrunde liegen kann, gegen die Strukturen, die zu ihrer dauernden Unterdrückung und Ausbeutung geschaffen worden sind, aufzustehen, vorausgesetzt, daß diese Rebellion nicht von Haß inspiriert ist oder Rache sucht.

Es gibt Orte und Gegenden, wo die unterdrückten und gequälten Massen aufgestanden sind und die ungerechten Strukturen verändert

haben. Natürlich wurde das verlorene Paradies dabei nicht wiedergefunden. Aber die erwartete blutige Rache gegen die früheren Ausbeuter fand nicht statt. Das Volk hat niemals im Sinne des Prinzips «Auge um Auge und Zahn um Zahn» Vergeltung geübt. Wir hoffen, daß diesbezüglich bestimmte machiavellistische Manipulationen die Leute nicht in die Versuchung bringen, eine bestimmte Art der Diktatur des «Proletariats» aufzurichten, die, wie die Geschichte beweist, repressiver und grausamer als einige rechte Diktaturen sein könnte.

[1] Wesentliches verdanken wir: G. Theissen, Soziologie der Jesusbewegung (München 1977); Studien zu Soziologie des Urchristentums (WUNT 19, Tübingen 1977); M. Hengel, War Jesus revolutionär? (Stuttgart 1970); L. Schrottoff/W. Stegemann, Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen (Stuttgart 1978); L. Schrottoff, Non-Violence and the Love for One's Enemies: Essays on the «Love» Commandment (Philadelphia 1978) 9–39; John Piper, «Love your Enemies». Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and the Early Christian Paraenesis (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1979); P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle (Münster 1976); P. Hoffmann/V. Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral (Freiburg 1976).

[2] Vgl. Helmut Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (Stuttgart 1978) 222–225.

[3] Für unsere Sicht auf der Redaktion des Matthäus siehe: G. Theissen, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48; Lk 6,27–38) in deren sozialgeschichtlichem Hintergrund: Studien zur Soziologie des Urchristentums (Tübingen 1979) 176–180.

[4] Piper, Love (s. Anm. 1) 99.

[5] Zweifelsohne denkt Matthäus in 10,17–18 auch an nichtjüdische Gerichte.

[6] Vgl. W.C. van Unnik, Die Feindesliebe in Lukas: Novum Testamentum (1956) 184–300.

[7] Theissen, Gewaltverzicht (s. Anm. 3) 180–183.

[8] G. Theissen, Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte von Worten Jesu im Urchristentum: Studien zur Soziologie des Urchristentums (Tübingen 1979) 81–83.

[9] Theissen, Gewaltverzicht 183–191.

[10] Jean Zumstein, La condition du croyant dans l'évangile de Matthieu (Göttingen 1977) 164–167.

[11] Siehe für diese Sicht auf den «Sitz im Leben» der Q-Tradition: G. Theissen, Gewaltverzicht 164–167.

[12] Siehe für die verschiedenen Interpretationen der Durchführbarkeit der radikalen Forderungen Jesu: Piper, Love (s. Anm. 1) 96–97.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JOHN LINSKENS

1919 in Blitteswijk (Niederlande) geboren. Mitglied der Kongregation der Scheutvelder Missionare. 1947 zum Priester geweiht. Studium der Theologie und der Bibelwissenschaft an der Päpstlichen Universität Gregoriana (Abschluß mit dem Lizentiat 1948) und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom (Abschluß mit dem «ad lauream» 1951). 1951–1957 lehrte er Neues Testament und biblische Sprachen an der Theologischen Hochschule seiner Kongregation in Nimwegen und 1957 – 1959 in Löwen. Danach Übersiedlung in den Fernen Osten: Professor für Neues Testament am Erzbischöflichen Seminar von Manila (Philippinen) und am East Asia Pastoral Institute der Ateneo University in Manila. Veröffentlichungen u.a.: The Internal Structure of the Christian Community (Mt 18): St. Louis Quarterly 1966, 55 – 88 und 503 – 536; The Foundational Experience of the Early Christian Movement (Mexican American Cultural Center, San Antonio, Texas, 1978); Christ, Liberator of the Poor. Secularity, Wealth and Poverty in the Gospel of St. Luke (Mexican American Cultural Center, San Antonio, Texas, 1976); The Eucharist in the New Testament (Mexican American Cultural Center, San Antonio, Texas, 1979). Anschrift: Mexican American Cultural Center, P.O. Box 28185, San Antonio, Texas 78228, USA.

Gordon Zahn

Totaler Krieg und «absoluter» Pazifismus

Während mehr als fünfzehnhundert Jahren empfanden die großen christlichen Gemeinschaften es als schwierig, ja oft unmöglich, das zu akzeptieren, was viele als unausweichliche pazifistische Folgerungen ansehen, die sich aus dem von ihnen bekannten Glauben ergeben. Durch die Entwicklungen in der militärischen Technologie und das Aufkommen von Nationalstaaten, die bestenfalls religiös neutral sind, aber in Situationen internationaler Spannungen und Konflikte dazu neigen, jede aus sittlichen Gründen geschehende «Einmischung» in Fragen der Politik übelzunehmen, hat sich heute das Dilemma noch verschärft. Es war ein amerikanischer Staatssekretär, nicht der Vertreter der offiziell atheistischen Sowjetunion, der seinen Standpunkt bei der Überwindung von Krisen wie folgt vertrat: «Die Kriterien sollten äußerst realistisch sein. Entscheide werden nicht gefördert, wenn man sie von der Gemeinschaft, der Bruderliebe, der Goldenen Regel her erwägt oder unsere Bürger in das Himmelreich versetzt.»

Man sieht ohne weiteres, welche Kluft zwischen solchem Pragmatismus und den Haltungen und Handlungsweisen des «Urchristentums» in den unmittelbar auf seinen Gründer und dessen früheste Jünger folgenden Jahrhunderten besteht. Als echt christliche Haltung galt damals Gewaltlosigkeit und Pazifismus in absolutem Sinn. Der englische Historiker Stanley Windass hat überzeugend nachgewiesen, daß das Bewußtsein, durch die Lehren des Evangeliums über die Widerstandslosigkeit gegenüber dem Übeltäter gebunden zu sein, und opferbereite Liebe selbst dem Feind gegenüber nicht das Produkt einer «abwegigen Denkrichtung» waren, sondern die einzige Denkrichtung überhaupt. Was von einigen für die gegenteilige Meinung vorgebracht worden ist – z. B. gelegentliche dunkle Hinweise auf römischen Grabinschriften –, widerspiegelt individuelles Verhalten, nicht aber die Praxis der Gemeinde. Somit beweist dies nichts weiteres als was jedermann weiß, der mit der Schwäche der menschlichen Natur vertraut ist: Wie seither haben auch schon damals Christen das, was ihre Kirche predigte, nicht immer in die Tat umgesetzt.

Die Bekehrung des Reiches unter Konstantin führte einen tiefgreifenden Wandel herbei. Dieser machte es «notwendig» – wie dies auch der Vorentwurf zum bevorstehenden Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe über Krieg und Frieden sagt –, sich die Frage zu stellen, unter welchen Bedingungen ein gläubiger Christ Militärdienst leisten darf. Wohl kann man die Notwendigkeit einer solchen Akzent- und Richtungsänderung in Frage stellen, aber es läßt sich nicht leugnen, daß eine solche tatsächlich stattfand. Daß das Zeugnis des heiligen Märtyrers Maximilianus: («Ich kann nicht Militärdienst leisten; ich darf nichts Übles tun. Ich bin Christ.») gerechtfertigt war, wurde kaum bezweifelt von einer verfolgten Minderheit, die wiederholt erleben mußte, wie «Brüder und Schwestern im Geiste» weggeschleppt, verfolgt und sogar zur Unterhaltung des brüllenden Mobs von Raubtieren zerrissen wurden. Als weniger gerechtfertigt mochte es erscheinen, als eine solche Weigerung gegen ein Reich gerichtet wurde, das nun als Beschützer und Förderer des Christentums auftrat. Dennoch wäre es falsch, die Geschichte des «Zeitalters der Märtyrer» lediglich zu einer durch die Umstände bedingten Äußerung von politischem Dissens zu reduzieren. Die Entschlossenheit Maximilians und weiterer Christen, nicht gegen ihr Gewissen zu handeln, gründete tiefer, nämlich in den Lehren und im Beispiel Christi selbst.

Nach Auffassung dieser frühesten Christen wurzelt die Zurückweisung jeglicher Gewalttätigkeit in Lehren und Geschehnissen, die in der Schrift enthalten sind: in der Bergpredigt mit ihren Seligpreisungen; in der Zurechtweisung des Petrus, als dieser impulsiv nach dem Schwert griff; vor allem im Leiden und in der Kreuzigung Jesu sowie in der Aufforderung, das Kreuz auf sich zu nehmen und ihm zu folgen. Dies legte den Grund zu einer neuen Pflichtenordnung. Die alte «Auge-für-Auge»-Moral wurde abgeschafft und durch die Bereitschaft zum Verzeihen (wenn nötig siebzigmal siebenmal) ersetzt. Der christliche Pazifismus der folgenden Generationen bis

zu dem unsrigen setzt in vielem die gleiche Richtung fort und findet von neuem Bestätigung in Vorbildern wie Maximilianus, Martin von Tours und der Menge von bekannten und unbekannten Märtyrern, die ihre innere Überzeugung mit der Hingabe des Lebens bezeugt haben.

Es ist entscheidend wichtig, daß wir diese Geschichte nicht vergessen trotz der Theorien und Praktiken, die in der nachkonstantinischen Ära in den christlichen Hauptkirchen vorzuherrschen begannen. Dieser ursprüngliche «Denkstrom» strömt immer noch und kam im Lauf der Jahrhunderte in den Worten und im Zeugnis inspirierter einzelner Theologen und nach Vollkommenheit strebender Gemeinschaften zum Ausdruck. Manchmal wurden diese als «häretisch» zurückgewiesen und durch die vereinten Kräfte von Kirche und Staat niedergewalzt. Seit der Reformation gewannen sie mehr oder weniger Anerkennung (doch nicht immer Duldung) als das, was wir nun als die «historischen Friedenskirchen» bezeichnen. Was den römischen Katholizismus betrifft, so fand er es für richtig, in sein Verzeichnis verehrter Heiliger auch Gläubige aufzunehmen, deren Leben durch Ganzhingabe und wörtliche Anwendung der Mahnungen und Weisungen der Schrift in ihrem Verhalten geprägt war. Auch wurde gelegentlich die Kontinuität des christlichen Pazifismus weitergeführt durch das Aufkommen von Ordensgemeinschaften, wofür die Franziskaner das vielleicht augenfälligste Beispiel darstellen.

Doch läßt sich nicht leugnen, daß dieses fortwährende Festhalten an der pazifistischen Tradition dadurch beeinträchtigt wurde, daß man den Begriff «gerechter Krieg» annahm und entwikkelte. Dieser Begriff wurde von Augustinus aufgebracht und von Thomas von Aquin und den späteren Scholastikern genauer und ausgeklügelter ausgearbeitet. Die andrängenden Barbaren, die das neubekehrte Reich bedrohten, stellten überzeugte Christen zum ersten Mal vor eine eigentliche Gewissenskrise. Die einfache, direkte Wahl zwischen irdischen und ewigen Werten wurde nun zu einer Wahl zwischen einander widerstreitenden sittlichen Verpflichtungen, die beide jetzt mit einer göttlichen Sanktion ausgestattet waren. Während früher der Eid auf den Kaiser allzusehr als Erklärung für das ablehnende Verhalten herhalten mußte, wurde nun diese Besorgnis negiert durch die ausdrückliche Verpflichtung, der rechtmäßigen Autorität in der Person eines konsekrierten christlichen Herrschers zu gehorchen. Von den geistlichen Amtsträgern (Priester, Bischöfe und weitere «heilige Personen») erwartete man jedoch und später verpflichtete man sie kirchengesetzlich, sich vom Blutvergießen und von den Gewalttaten des Krieges fernzuhalten; der gewöhnliche Christ jedoch konnte nicht auf einen solchen Sonderstatus oder eine Sonderberufung Anspruch erheben und wurde, wenn er nicht gewillt war, die ihm auferlegten Pflichten zu erfüllen, der Verspottung, einem Scherbengericht oder noch Schlimmerem unterzogen.

Die Lehre vom «gerechten Krieg» war ursprünglich permissiv gedacht und bot dem loyalen christlichen Untertanen die Möglichkeit, im Heer zu dienen und doch seine Pflicht als gläubiger Christ zu erfüllen. Sie bildete eine Ausnahme von der normalen Sicht des Kriegs, zu der immer noch der Pazifismus der frühen Kirche gehörte. Wie es leider, aber voraussehbar, in der Praxis, wenn nicht in der Theorie, der Fall war, übersah man im allgemeinen den restriktiven Charakter der Formulierung «gerechter Krieg». Mit der Zeit wurde er vollends getilgt durch den Grundsatz, daß im Zweifelsfall zugunsten der legitimen Autorität die Annahme gelte, daß der Krieg gerecht sei. Damit schloß man beinahe völlig die Möglichkeit zu dem aus, was der Soziologe als religiös motivierte Abweichung zur Zeit eines Krieges bezeichnen würde.

Bei ihrem Insistieren auf der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes und des göttlichen Gesetzes ist Theologen und Moralphilosophen unerwünscht, daß auf Gebiete, die sie als ausschließlich ihre Domäne betrachten, Soziologen übergreifen. Die neueren Fortschritte in der Wissenschaft haben indes klar gezeigt, daß ein vertieftes Verständnis der Situation, der Motivation und des Verhaltens des Menschen viel zu bieten hat.

Gewiß gilt dies, was den moralischen Charakter des Krieges betrifft. Während die Arbeit des Historikers Entscheidendes dazu beiträgt, um die Absurditäten der Kreuzzüge zu gewahren, die ein schockierender Beweis dafür sind, wie sehr man die christlichen Werte in der Vergangenheit umstürzte, kann die Analyse des Politologen aufzeigen, wie nahe wir daran sind, sie in unserer Zeit vollends auf den Kopf zu stellen. Schließlich waren die Kreuzzüge – nebst allem, was sie sonst noch gewesen sein mögen – doch wenigstens eine Äußerung eines grotesk verschrobenen religiösen Engagements. Die heutigen Kriege hingegen finden trotz aller Versuche,

ihren Zielen einen idealistischen Anstrich zu geben und sie sogar als von Gott gebilligt und unterstützt hinzustellen, ihre unmittelbare Rechtfertigung in der Verteidigung (oder Eroberung) von Territorien und Rohstoffquellen und in den ins Unendliche dehnbaren Forderungen der «nationalen Sicherheit».

Da der Begriff «gerechter Krieg» logischerweise darauf schließen läßt, daß es auch ungerechten Krieg gibt, führt er zu der Option eines begrenzten, «selektiven» Pazifismus. Wenn ein Krieg, um gerechtfertigt zu sein, gewissen sorgsam abgegrenzten Bedingungen entsprechen muß, sollte daraus folgen, daß die Christen sich weigern müssen, einen Krieg, der diesen Bedingungen nicht entspricht, zu unterstützen und an ihm teilzunehmen. Der Skandal, daß der mystische Leib Christi wiederholt zerrissen wurde, weil Christen faktisch auf jeder Seite jedes Krieges kämpften, läßt vermuten, daß sich diese Logik nicht immer oder nicht oft durchsetzte. Als eben theoretische Option wird sich ein solcher «selektiver» Pazifismus auf die paar wenigen Menschen beschränken, die das nötige scharfe intellektuelle und theologische Unterscheidungsvermögen besitzen. Und selbst eine mit diesem Rüstzeug versehene Minderheit wird durch das weitere Prinzip gelähmt,daß im Zweifelsfall anzunehmen sei, daß die kriegführenden Autoritäten gerecht handeln.

Natürlich waren die wenigen, welche die Zustimmung verweigerten, nicht verpflichtet, diesen ihren Dissens öffentlich bekanntzugeben. Die Weigerung, die erwartete Unterstützung für die Sache des Krieges zu leisten, konnte als Kritisiererei oder gar als Zeichen von Selbstsucht, Feigheit oder noch Schlimmerem gedeutet werden. Dennoch war es für den «selektiven» Pazifisten – falls er sich dazu entschied – möglich, dies als seine persönliche, private Angelegenheit anzusehen.

Mit dem Aufkommen der allgemeinen Wehrpflicht, eines der entscheidenden Merkmale des modernen Krieges, war denen, die zum Militärdienst verpflichtet wurden, diese Möglichkeit zumeist genommen. Mit der allgemeinen Wehrpflicht kam es zu einer Entpersönlichung der Treuepflicht. Nun ging es nicht mehr um die freiwillige Verpflichtung des Kriegers auf den Fürsten und dessen Sache, und falls sie noch vorhanden war, war sie nicht entscheidend. Die Begeisterung für einen mitreißenden Führer (Napoleon, Hitler usw.) mochte wohl das Engagement für die Abstraktion «Vaterland» und ihre Sinnbilder steigern, aber diese Abstraktion hatte doch den ersten Anspruch und die Macht, ihre Forderungen an den einzelnen Bürger durchzusetzen.

Schon in der Zeit zwischen den beiden ersten Weltkriegen verurteilte ein Kongreß europäischer Theologen den Nationalismus als die «kennzeichnende Häresie» von heute – ein Urteil, das seither viele Male bestätigt und bekräftigt worden ist. Der vielberedete Trinkspruch, worin ein angesehender Seeoffizier seinen Gefühlen Ausdruck gab («Möge unser Land stets im Recht sein; aber, ob im Recht oder Unrecht, es ist unser Land!»), mag als ein naiver Erweis theologischer Ignoranz oder von Gefühllosigkeit entschuldigt werden; daß aber Amerikas prominentester katholischer Geistlicher im Zusammenhang mit dem berüchtigten Vietnamkrieg diese Auffassung öffentlich bekräftigte, war ein Skandal erster Ordnung. Nicht weniger schokkierend und wahrscheinlich in ihren Folgen viel verhängnisvoller war die faktisch einmütige tätige Unterstützung der Hitlerkriege durch deutsche Christen und ihre geistlichen Leiter.

Ein paar ganz krasse Beispiele der «Häresie» des Nationalismus sind in den während des Krieges erlassenen Hirtenbriefen des deutschen Feldbischofs Rarkowski zu finden. Anläßlich seines siebzigsten Geburtstages z. B. erinnerte er an die Wiedergeburt der Militärkräfte unter Hitler als an «eine Wende zum Besseren»; dann ging er dazu über, die neue Ära und ihre «neue junge Wehrmacht» zu preisen, «die unter ihrem Führer und Obersten Befehlshaber seit 1939 Unvergängliches geleistet und Höchstes vollbracht hat in Angriff und Abwehr auf allen Schlachtfeldern des gegenwärtigen Krieges»[1].

Wie Rarkowski war auch Spellman Armeebischof. Es wäre aber falsch, solche nationalistischen Exzesse lediglich als eine zufällige Entgleisung zu betrachten. Wenn auch vielleicht im Ausdruck zurückhaltender, wurden ähnliche Gefühle auch von anderen Bischöfen geäußert, selbst von solchen, die dem Naziregime am heldenhaftesten widerstanden. Es ist irgendwie ein Gemeinplatz, daß politische Differenzen «am Meeressaum» oder dort, wo andere nationale Grenzlinien die patriotische Grenze setzen, ein Ende haben müssen. Es wäre ein Verrat an der Universalität des Christentums, wenn von der Anwendung der Moralprinzipien zur Kriegszeit das gleiche gelten sollte.

Die zweite Eigenart des modernen Krieges – die mit der allgemeinen Wehrpflicht als Ursache und Wirkung zusammenhängt – ist die, daß er seiner Natur und Zielsetzung nach total geworden ist. Nun sind ganze Bevölkerungen in den Kampf verwickelt. Uniformierte Krieger sind zu einer Kampfkraft unter anderen geworden, die man ausbeutet oder angreift, und diese Kampfkraft hat zusehends an Bedeutung verloren. Der Begriff eines legitimen Ziels der feindlichen Aktion ist in Theorie und Praxis erweitert worden, so daß nun sämtliche Personen und Betätigungen dazu gehören, die imstande sind, wenn auch noch so indirekt einen gewichtigen Beitrag zur Aufrechterhaltung der Kriegswirtschaft und der nationalen Moral zu leisten.

Im «totalen» Krieg gibt es keine Nichtkämpfer. Der Arbeiter in der Munitionsfabrik, der Bauer auf seinem Feld, der Lehrer im Schulzimmer, der die Kinder zu loyalen Bürgern erzieht, die Hausfrau, die Fett und Konserven spart, ja selbst die Volksschulkinder, die Geld zum Kauf einer Bombe beitragen – sie alle sind Zerstörungsziele für Waffen, die eigens dazu bestimmt sind, sie alle zu töten. Ist das Tagesheim, das die Mutter freimacht, um in der Rüstungsfabrik zu arbeiten, nicht ein ebenso berechtigtes Ziel, wie diese Fabrik selbst? In der Logik des totalen Kriegs liegt die Antwort auf der Hand. Ironischerweise ist selbst der Pazifist in die Logik des totalen Krieges eingespannt: Wenn er sich weigert, Steuern zu zahlen, um nicht an der Zerstörung und Tötung, die er bedauert, mitschuldig zu werden, sitzt er dann nicht zu Gericht über sein Gegenüber auf der anderen Seite, der diese Weigerung nicht mitmacht?

Kurz, die Realität des totalen Kriegs hat die Lehre und Tradition vom «gerechten Krieg» zu einer frommen Fiktion zusammenschrumpfen lassen. Natürlich mögen einige darauf bestehen, daß er nie mehr war als dies, aber jetzt ist die Wahrheit wenigstens für alle zu erblicken und zu gewahren. Selbst «begrenzte» Kriege sind, wie Vietnam und der Libanon bezeugen, ihrer Idee und Ausführung nach total.

Für viele Christen hat sich der Kreis wiederum geschlossen. Angesichts der Realität des totalen Kriegs, seiner Strategien und Waffen, wird für solche, die Christus nachfolgen wollen, die einzige richtige Antwort wiederum die der Urkirche sein: totaler Pazifismus. Eine Welt, die sonst offenbar der Vernichtung geweiht ist, bietet keine andere Alternative als das wiederentdeckte und erneuerte Engagement für die Gewaltlosigkeit, die von Jesus, dem Begründer des Christentums, gepredigt worden ist. Eine Weltklugheit, die Sicherheit in der Macht sucht und in der Bereitschaft, über jeden potentiellen Gegner totale Vernichtung zu bringen, auch wenn dabei die Zukunft der Schöpfung aufs Spiel gesetzt wird, muß schließlich in die biblische Zusicherung einwilligen, daß Gottes Kraft in der menschlichen Schwäche voll zur Geltung kommt, und in die Verheißung, daß die Pforten der Hölle nicht die Oberhand gewinnen werden.

Zwischen den beiden Weltkriegen stellten römisch-katholische Pazifisten (ein Widerspruch in sich, wie einige ihrer Mitkatholiken betonten) ihr Anliegen immer noch in den Kontext der herkömmlichen nachkonstantinischen Theologie, indem sie den Krieg deshalb verwarfen, weil er nicht mehr den Bedingungen eines «gerechten Krieges» entspreche. Oft genug enthielten ihre Argumente eine ausdrückliche Absage an den absoluten Pazifismus. Hiroshima verlagerte die Gewichte. Einige verwenden immer noch die Formulierung «gerechter Krieg», aber die weit verbreitete Tendenz ist die, den Begriff aufzugeben als ein Wortungetüm, eine bedauerliche Kompromittierung des christlichen Zeugnisses, das erst jetzt wahrgenommen wird und dem erst jetzt zu seinem Recht verholfen wird.

Die heutigen Pazifisten sind für gewöhnlich nicht geneigt, sich auf eine gründliche theologische Disputation einzulassen. Sie geben sich mit der unzweideutigen Überzeugung zufrieden, daß der Krieg seiner Natur nach mit dem Geist des Christentums unvereinbar ist (und wahrscheinlich stets gewesen ist) – eine Position, von der sie glauben, daß sie von der Schrift gedeckt wird und im Zeugnis der frühen Christen wörtlich angewandt wurde. Was ihrer Argumentation an Ausgeklügeltheit abgehen mag, wird durch vertiefte Spiritualität und emotionales Engagement mehr als wettgemacht. Kurz, der totale Krieg hat zu einer Wiedergeburt des absoluten Pazifismus geführt.

«Herr, es stimmt. Wir sind nicht auf dem rechten Weg.» Diese Klage von Papst Paul VI. in seiner Botschaft für den Weltfriedenstag 1970 findet ihren Widerhall in der von Christen der pazifistischen Richtung gehegten Überzeugung, daß man diesen «richtigen Weg» verließ, als man den Begriff «gerechter Krieg» akzeptierte. Wie sie betonen, erfordert die Neuentdeckung dieses Weges eine neue Theologie des Friedens und der

Gewaltlosigkeit sowie die Bereitschaft, als Preis für den Verzicht auf den Krieg und seine Scheußlichkeiten Opfer und Leiden, ja sogar Verfolgung auf sich zu nehmen.

Eine solche Rückkehr zu den Anfängen des Christentums mit der Möglichkeit eines zweiten «Zeitalters der Märtyrer» wirft die Frage auf, ob die Christen unserer Zeit bereit sind, sich dieser Forderung zu stellen. Die Geschichte Franz Jägerstätters, eines einfachen österreichischen Bauern[2], gibt Grund zur Hoffnung, daß wir dies können. Dieser heldenhafte verheiratete Mann, Vater von drei kleinen Kindern, wurde 1945 in Berlin enthauptet, weil er sich weigerte, in der Wehrmacht eines Regimes, das er für böse hielt, Militärdienst zu leisten. Jedermann – seine Angehörigen, Freunde, Nachbarn, Priester, ja selbst sein Bischof – rieten ihm, wie befohlen «seine Pflicht zu tun», doch konnte nichts seine Überzeugung erschüttern, daß seine erste Pflicht sich auf Gott und seine Kirche beziehe, auch wenn dies einen noch so hohen Preis koste.

Wir können nicht auskundschaften, wie viele andere wie Jägerstätter und aus dem gleichen Grunde ihr Leben hingegeben haben und unregistriert untergegangen sind. Auch Maximilianus war nur ein Blutzeuge unter vielen, von denen die meisten nur in der Anonymität des Allerheiligenfestes geehrt werden. Tatsache ist, daß noch viel mehr Christen sich auf diesen Standpunkt gestellt hätten, wenn sie von ihren geistlichen Führern darauf verpflichtet worden wären, und dann hätte die Geschichte vielleicht einen anderen Lauf genommen. Wie dem auch sei: Jägerstätter, dieser einfache Mann, hatte seinen Standpunkt ganz allein zu vertreten, einzig gestützt auf seinen Glauben, auf seine bewußte Identifizierung mit den Heiligen und Blutzeugen, die er sich zum Vorbild genommen hatte, und auf seine feste Überzeugung, daß er für die Treue zu seinem Gewissen eine ewige Belohnung im Himmel erhalten werde.

Wir wissen jedoch eines: Dieser Bauer und alle anderen, die diesen Standpunkt einnahmen, waren mehr auf den wahren Sinn des christlichen Glaubens und der christlichen Verheißung ausgerichtet als die Bischöfe, die den Gläubigen sagten, sie hätten aus christlicher Verpflichtung für Volk und Vaterland zu kämpfen. Was immer auch der Krieg mit seinen Schrecken sonst noch angerichtet haben mag, so hat er doch auf alle Fälle klargemacht, daß die Tradition des «gerechten Krieges» der Realität des modernen Krieges nicht entspricht. Der Gipfel des Unsinns wurde mit der Meinung eines gelehrten Theologen erstiegen, man habe sich jedes Urteils, ob ein Krieg gerecht oder ungerecht sei, zu enthalten, bis er abgeschlossen sei und man alle Geschehnisse zu beurteilen vermöge. Unterdessen könne man nichts anderes tun, als den Befehlen zu gehorchen.

Christen, die einem noch viel schrecklicheren, vielleicht dem letzten Krieg entgegenzusehen haben, können sich nicht mit einer Theologie zufrieden geben, welche die Ungerechtigkeit der Kriege Hitlers nicht einzusehen vermochte. Sie fordern eine bessere, wahrere Antwort, und für immer mehr Christen besteht diese Antwort im völligen Verzicht auf jeden Krieg. Darin finden sie sich durch die Botschaft unseres jetzigen Heiligen Vaters ermutigt: «Ja, Friede ist der neue Name für Verteidigung... Diese Auffassung erlaubte ich mir auch... zu vertreten, als ich betonte, daß ‹die moderne Kriegsführung – mit oder ohne Nuklearwaffen – heute aufgrund ihrer Schrecken völlig unannehmbar ist als Mittel, Differenzen zwischen Nationen auszutragen›.»[3]

[1] Verordnungsblatt des Katholischen Feldbischofs der Wehrmacht, 7. Jg., Nr. 5, 20. Juni 1943, S. 20.

[2] G.C. Zahn, In Solitary Witness: The Life and Death of Franz Jaegerstaetter(New York 1964) passim.

[3] Ansprache an die Nato-Verteidigungsakademie, 12. Juli 1982: Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache 12 (1982) Nr. 30, S. 9.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

GORDON ZAHN

Professor Emeritus für Soziologie an der University of Massachusetts in Boston, USA. Derzeit Präsident des Koordinierungsausschusses des «Center on Conscience and War» von Pax Christi in den Vereinigten Staaten von Amerika in Cambridge, Mass. Anschrift: 780 Boylston, 26 D, Boston, Mass. 02199, USA.

Heinrich Missalla

«Für Volk und Vaterland»

1. Das Reichskonkordat und das vaterländische Pflichtbewußtsein

Im Artikel 21 des Reichskonkordates von 1933 hat sich die katholische Kirche verpflichtet, «die Erziehung zu vaterländischem, staatsbürgerlichem und sozialem Pflichtbewußtsein aus dem Geiste des christlichen Glaubens- und Sittengesetzes mit besonderem Nachdruck zu pflegen.»

Einen Kommentar zu dieser übernommenen Verpflichtung liefert das von Erzbischof Conrad Gröber «mit Empfehlung des deutschen Gesamtepiskopates» 1937 (und 1940 in zweiter Auflage) herausgegebene «Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen» (Freiburg). Dort liest man u.a.: «Unsere Zeit geht mit Recht darauf aus, die blutleere, entwurzelte, außerhalb der Bindungen stehende Geistigkeit des Liberalismus und Marxismus zu überwinden (s. Aufklärung)... Daher wird katholische Erziehung nachdrücklich alle Bestrebungen unterstützen, die darauf abzielen, einen gesunden, starken, geschickten, leistungsfähigen Menschen heranzuziehen. Sie steht positiv zu den Bemühungen einer gesunden Erb- und Rassenpflege... Noch mehr als früher wird sie das Leben in den natürlichen Ordnungen zum Gegenstand ihrer Bemühungen machen: ...die Erziehung zum deutschen Menschen mit seinen Grundeigenschaften des Heldischen, des Kämpferischen, der Aufgeschlossenheit für Ehre und vor allem der opferfrohen Einsatzbereitschaft für die Gemeinschaft. Sie stellt sich damit freudig in den Dienst nationalpolitischer Erziehung; sie sieht im Einsatz für Heimat, Volk und Staat eine zuletzt religiös begründete Verpflichtung» (164). Bereits 1934 formulierte ein Prälat in einem Hirtenbrief klar und unmißverständlich: «Das ist die Grundhaltung des katholischen Deutschen gegenüber dem neuen Staat: Staatstreue ist Gottestreue!» Diese Grundhaltung schlug sich z. B. im Katholischen Feldgesangbuch 1939 in der 4. Strophe des Liedes «Großer Gott, wir loben dich» wie folgt nieder: «Dort, wo unsre Fahnen wehn, sei's zu Lande, sei's zu Meere, laß die Treue Schildwach stehn, sei uns selber Waff'n und Wehre. Losungswort sei allzugleich: ‹Treu zu Führer, Volk und Reich!›» Auch das Lied «Fest soll mein Taufbund immer steh'n» erhielt eine weitere Strophe: «Will halten, was in heil'gem Eid ich Gott geschworen habe; dem Volke und der Obrigkeit treu zu dienen bis zum Grabe! Will wanken und verzagen nicht, die Ehre lieben und die Pflicht. So wahr mein Gott mir helfe!»

2. Feldseelsorge als Mittel der Politik

Ohne vorherige Absprachen mit den Feldbischöfen gab das Oberkommando des Heeres im August 1939 das «Merkblatt über Feldseelsorge» heraus, in dem neben vielen Einzelbestimmungen auch Aussagen über «Wesen und Aufgaben der Feldseelsorge» enthalten sind. Nach aller Kriegserfahrung sei «die seelische Kraft eines Heeres seine beste Waffe». Diese Kraft aber werde primär aus einem festen Glauben gezogen. «Die Feldseelsorge ist daher ein wichtiges Mittel zur Stärkung der Schlagkraft des Heeres.» Darum habe sie «in erster Linie der kampffähigen Truppe (zu) dienen». Wer seinen soldatischen «Dienst und Einsatz für das Vaterland als Gottes Auftrag» verstehe und ernstnehme, auf Gott vertraue und ein ewiges Leben erwarte, «kann standhaft bleiben, tapfer kämpfen und mutig sterben». Diese Vorstellung, genährt aus traditioneller Glaubensauffassung, Apologetik und früherer Kriegspredigt, wurde von Militärgeistlichen aufgegriffen und zur Legitimierung ihres Wirkens denjenigen gegenüber verwendet, die der Feldseelsorge ablehnend gegenüberstanden und sie beseitigen wollten. Es besteht kein Zweifel daran, daß viele Seelsorger diese «Argumente» als begründet angesehen, sie ernst genommen und auch geglaubt haben.

Bis zum Ende des Krieges galt die Feldseelsorge als eine dienstliche Einrichtung der Wehrmacht. In dem wichtigsten Dokument der Militärseelsorgepolitik der Wehrmachtführung, den im Mai 1942 veröffentlichten «Richtlinien für die Durchführung der Feldseelsorge», wird in Artikel 1 mit aller Deutlichkeit verfügt: «Der siegreiche Ausgang des nationalsozialistischen Freiheitskampfes entscheidet über die Zukunft der deutschen Volksgemeinschaft und damit jedes einzelnen Deutschen. Die Wehrmachtsseelsorge hat dieser Tatsache eindeutig Rechnung zu tra-

gen.» Zwar wußte man seit Beginn des Krieges und erst recht seit dem Angriff auf die Sowjetunion, daß die Staatspartei von den Kirchen einen stärkeren Einsatz erwartete, als diese zu leisten bereit war. Doch nun wurde diese Erwartung für den Bereich der Feldseelsorge derart unverhohlen ausgesprochen, daß sie einem Ultimatum glich.

3. Kirchliche Stimmen im Krieg

3.1 Stellungnahmen deutscher Bischöfe

Weder in der deutschen Öffentlichkeit noch bei den Kirchen läßt sich beim Beginn des Krieges 1939 eine auch nur annähernd ähnliche Reaktion erkennen wie am Anfang des Ersten Weltkrieges, selbst nicht bei denjenigen, die Hitlers vorübergehende Erfolge in der Außenpolitik mehr oder weniger stürmisch begrüßt hatten. Begeisterung findet man in keinem Hirtenbrief der Diözesanbischöfe, doch um so häufiger und nachhaltiger die Aufforderung an die Soldaten und an die Gläubigen in der Heimat zur Pflichterfüllung. Die Grundgedanken der Erklärung der deutschen Bischöfe von September 1939 kehren in fast allen Hirtenbriefen der einzelnen Bischöfe wieder: «In dieser entscheidungsvollen Stunde ermuntern und ermahnen wir unsere katholischen Soldaten, in Gehorsam gegen den Führer, opferwillig, unter Hingabe ihrer ganzen Persönlichkeit ihre Pflicht zu tun. Das gläubige Volk rufen wir auf zu heißem Gebet, daß Gottes Vorsehung den ausgebrochenen Krieg zu einem für Vaterland und Volk segensreichen Erfolg und Frieden führen möge...»[1]

Die Hirtenbriefe zahlreicher Diözesanbischöfe enthalten Aufrufe wie: «Erfüllt eure Pflicht gegen Führer, Volk und Vaterland!», «Gott sei mit allen, die die schwere Kriegsarbeit auf sich nehmen und verleihe ihnen Mut und Kraft, für das teure Vaterland siegreich zu kämpfen oder mutig zu sterben», oder auch: «Nachfolge Christi ist es, das eigene Leben einzusetzen zur Rettung unseres Volkes».[2] Diese Erklärungen deutscher Bischöfe können schwerlich anders denn als Anerkennung der Rechtsmäßigkeit des Krieges verstanden werden. Damit waren die katholischen Christen nach traditioneller Lehre im Gewissen gebunden und auf Hitler verpflichtet. Wer aber den Krieg Hitlers als gerecht anerkannte, legitimierte zumindest teilweise auch die durch die nationalsozialistische Propaganda dem Bewußtsein eingeprägten Feindstereotypen, sei es, daß man mit der Behauptung vom «uns aufgezwungenen Krieg» (Gröber[3]) die Vorstellung vom unschuldigen, friedensliebenden Deutschland und seinen kriegslüsternen Feinden suggerierte, sei es, daß man im jetzt begonnenen Krieg eine Art von Fortsetzung des «1919 durch einen erzwungenen Gewaltfrieden äußerlich beendet(en)» Ersten Weltkrieges sah (von Galen[4]) und damit die früheren Bilder von den Deutschland umgebenden Neidern beschwor. Es ist und bleibt eine für spätere Generationen nur schwer verständliche Tatsache, daß die deutschen Bischöfe in vielen Äußerungen kontinuierlich vaterländische Pflichterfüllung und Opferbereitschaft, Treue und Gehorsam forderten. Man muß aber auch anerkennen, daß die genannten Beispiele von Gröber und Galen Ausnahmen darstellen. In Deutungen des Krieges übten die Bischöfe bis zum Angriff auf die Sowjetunion, der als «Kampf gegen den gottlosen Bolschewismus» ausgegeben wurde, äußerste Zurückhaltung.

Unter allen Bischöfen ging allein Bischof Preysing von Berlin mit keinem Wort auf den «Krieg für das Vaterland» ein. Er forderte die Gläubigen und die Soldaten auf, bereit zu sein, jeden Augenblick vor das Angesicht Gottes treten zu können.

Die Tendenz bischöflicher Verlautbarungen zum Krieg läßt sich in etwa wie folgt beschreiben: Man war bedrückt und besorgt ob des «ausgebrochenen» Krieges, rief aber gemäß der katholisch-traditionellen Lehre von den Pflichten gegenüber der Obrigkeit und im Willen zu patriotischer Solidarität mit Ernst und in einem zurückhaltenden Ton zur Pflichterfüllung und Bewährung auf. Seit Mitte 1940 findet sich strekkenweise ein gewisses Pathos, das einmal im Stolz auf die «Leistungen» der deutschen Soldaten begründet, zum Teil auch durch die Forderung des Propagandaministeriums nach größerem Engagement bedingt sein kann. Vielleicht spielte hier und dort auch der Gedanke eine Rolle, den möglichen Sieger für die Zeit nach dem Krieg günstig stimmen zu können. Die Einstellungen und Äußerungen der Bischöfe zum Krieg sind nicht auf einen Nenner zu bringen, da der Episkopat auch in dieser Frage gespalten war und einzelne Bischöfe mit dem Fortgang des Krieges ihre Positionen wechselten. So kann man weder von einer «rückhaltlosen Unterstützung der deutschen Kriegsziele» sei-

tens der deutschen Bischöfe sprechen, noch davon, daß «Bischöfe und Gläubige nie für den Sieg des Dritten Reiches beteten, sondern immer nur für einen gerechten Frieden».

3.2 Der Feldbischof Franz Justus Rarkowski (1873–1950)

Die 41 vorliegenden Texte aus der Feder des Feldbischofs gehen über die Äußerungen der Diözesanbischöfe weit hinaus. So schließt der Bischof seinen Fastenhirtenbrief vom 16.1.1940 mit dem «Osterwunsch», daß «sich die deutsche Seele in diesem ihr aufgezwungenen Kampfe sieghaft bewährt und einen Frieden erringt, der dem müden Europa ein neues Antlitz gibt und unserem Volke Ruhe, Sicherheit und Aufstieg gewährleistet»[5]. Ein Hirtenwort an alle Kriegspfarrer endet: «An Ihnen liegt es nun, als Teilnehmer an diesem gegenwärtigen schweren und entscheidenden Waffengang im Auftrage unseres Obersten Befehlshabers durch Ihren selbstlosen Einsatz nach besten Kräften mitzuwirken an der Herbeiführung eines siegreichen Friedens, der unserem Volke jene Stellung unter den Nationen Europas gibt, auf die es nach Gottes Schöpferwillen einen inneren Anspruch erheben kann.» (15.6.1940)

Das Hirtenschreiben am Ende des 1. Kriegsjahres ist wie kaum ein anderes Schreiben Rarkowskis von Terminologie und Pathos nationalsozialistischer Propaganda durchtränkt. Da wird das nackte Leben «gegen die Überheblichkeit satter Völker, die in ihrer Verblendung glaubten, uns auslöschen und zertreten zu können», verteidigt; da wird der Krieg als «unvermeidlich» bezeichnet; da liest man auch: «Es ist eines der Geheimnisse des Krieges, daß er dem Menschenleben eine aufs Höchste gesteigerte Daseinsform gibt...». Christlicher Glaube sei nicht nur «Bestandteil eurer seelischen und sittlichen Ausrüstung», er gebe auch «Klarheit darüber, daß der Kriegsdienst als Einsatz für die Gemeinschaft, für Volk und Heimat, nicht nur ein hoher menschlicher Beruf ist, nicht nur eine Hingabe an die höchsten völkischen Werte, sondern auch eine echt christliche Aufgabe und Tat nach dem Beispiel und Worte Christi.» (1.9.1940)

Im Fastenhirtenbrief vom 2.2.1941 werden Karfreitag und die «deutsche Passion», die «Totengruft eines harten Friedensvertrages» (Versailles) ebenso einander gegenübergestellt wie der Ostermorgen und «das Osterlicht unserer Auferstehung als Volk und Nation». Damit verbunden ist eine glorifizierende Sicht deutscher Geschichte («Herzvolk Europas», «unsere Ahnen waren Ewigkeitsmenschen», «deutsche Leistung bis an die Grenzen der Erde»), die Rarkowski den Soldaten, den «junge(n) Weltstürmer(n)», von der «Ewigkeit» her zu deuten versucht. Der Krieg gegen die Sowjetunion gilt dem Feldbischof als «europäischer Kreuzzug» und Einsatz «für die ganze europäische Kulturwelt gegen die bolschewistische Barbarei» (24.7.1941) mit dem Ziel, «den Bolschewismus für alle Zeiten aus der Geschichte» zu vertilgen.

3.3 Predigtvorlagen für Wehrmachtspfarrer

In den Jahren 1940–1944 sind von der «Kirchlichen Kriegshilfe», einer Dienststelle des Deutschen Caritasverbandes, 29 Serien mit Predigtskizzen erstellt und an etwa 2000 Priester verschickt worden. Abgesehen von den ersten Ausgaben hat jede Serie den Umfang von etwa 30 Seiten[6]. Aus den Predigtreihen für die Soldaten sind an dieser Stelle zwei Themenkomplexe von Bedeutung: die Deutung des Krieges auf der einen und die sittliche Einstellung des Soldaten zum Krieg auf der anderen Seite. Die Deutung des Kriegsgeschehens umfaßt neben Erklärungsversuchen allgemeiner (moralischer oder geistesgeschichtlicher) Art auch Interpretationen des Krieges als Kampf Deutschlands um sein angebliches Recht und vor allem als Verteidigung der Kultur des Abendlandes gegen den Bolschewismus; dem Soldaten werden vornehmlich die engen Beziehungen zwischen christlicher und soldatischer Lebenseinstellung und -haltung, die Treueverpflichtung durch den Fahneneid und die Bedeutung des Soldatentodes vor Augen geführt. Die sittlich gebotene Vaterlandsliebe sei die Liebe zu diesem Deutschland im Krieg, dem «Freiheitskampf unseres Volkes» (XVII, 28). «Uns ist unser Vaterland heilig. Dafür opfern wir unsere Jugend, unsere Gesundheit und Lebenskraft freudig und gern, selbst in vorderster Linie. Uns ist das Vaterland heilig. Wir ehren Gottes hl. Willen in unserem Deutschtum. Unseres Vaterlandes Ehre ist unsere Ehre, seine Freiheit ist unsere Freiheit, seine Gleichberechtigung unsere Gleichberechtigung, seine Opfer sind unsere Opfer. Christus hat auch seine Heimat geliebt, und wie hat er sie geliebt, so sehr, daß er sein Leben für sie geopfert hat. Darum ist es recht und im Geiste Gottes, daß wir durchdrungen sind

von einer tiefen und großen, unübertrefflichen Vaterlandsliebe» (IX, 10).

Hin und wieder kommt dabei zum Ausdruck, wie wenig man in den vergangenen Jahren den mit einer Demokratie gegebenen Herausforderungen gewachsen war, wie sehr man autoritärem Denken verhaftet geblieben ist und in welchem Maße die Gegenwart mißverstanden wurde. So wird in einer Predigtvorlage zunächst ausführlich auf die «Zeiten äußerer Knechtung unseres Vaterlandes nach dem Zusammenbruch in der roten Revolution von 1918» und die in jenen Jahren verkündete «falsche Freiheit» eingegangen, um dann fortzufahren: «Die Zeiten sind, meine Kameraden, Gott sei Dank, vorbei, und es kam im neuen Deutschland und seinem Ideengut echte Deutung echter Freiheit wieder zu Recht... Und so ist es kein Zufall, daß unsere Soldaten im Freiheitskampf unseres Volkes, der am Ende auch innerlich die Welt frei machen soll, das ‹Gott mit uns› auf dem Koppelschloß tragen – als katholische Soldaten ... mit Ihm und unter Ihm dieses Werk zu vollbringen» (XIX, 15f).

Wo man in solcher Weise Deutschlands Sendung sieht, ist die Überzeugung, daß Gottes Segen auf Deutschland ruht, eine notwendige Folgerung, zumal die anfänglichen Siege eine Bestätigung dieser Auffassung zu sein schienen: «Hartes muß die Zeit von Euch verlangen, und Heroisches wird von Euch geleistet. Auf diesem Heroismus der Leistung unseres unvergleichlich stolzen Heeres aber muß Segen ruhen! All' Eure Strapazen, all' Euer Mut, all' Eure Hingabe im Dienste unseres geliebten deutschen Landes und Volkes werden einstens verzeichnet stehen im goldenen Buche des Lebens» (XII, 9).

Ähnlich wie in den Verlautbarungen des Propagandaministeriums wird auch in Predigten der Krieg «Glockenguß der Deutschen und damit der europäischen Zukunft» genannt; man erlebt, wie ‹der Acker einer vergangenen Zeit mit Gewalt aufgebrochen wird» und behauptet, «lebendigste Mitvollzieher des gigantischen Werkes» zu sein, das «dem Entstehen einer neuen Welt» diene (XII, 21).

Mit dem Krieg gegen die Sowjetunion schien der Krieg auch eine neue Qualität zu gewinnen. Jetzt konnte nicht nur auf das Lebensrecht und den Freiheitskampf des deutschen Volkes verwiesen werden, sondern fast unmittelbar anknüpfend an frühere kirchliche Äußerungen zum Bolschewismus wurde gleichzeitig dargelegt, «was ein Volk ohne Religion ist in seinem dumpfen Dahinvegetieren» (XII, 23). Schon allein die Tatsache, daß in der Sowjetunion ein offener Kampf gegen Christentum und Religion geführt wurde, scheint für einige Prediger Grund genug, den Hitlerkrieg zu legitimieren, ihm eine religiöse Weihe zu verleihen und darüber hinaus Deutschland als Vorkämpfer des Christentums auszugeben. Der Kampf «mit dem furchtbarsten Feind des christlichen Namens auf europäischer Erde seit bald 2000 Jahren» führt hin und wieder zu Kreuzzugsgedanken und zu Hinweisen auf die deutsche Sendung in der Geschichte. Die Vermutung scheint begründet, daß die Auslassungen über den Bolschewismus und das Reden von einem «christlichen Antlitz Deutschlands» und Europas eine bewußte, wenngleich subkutane Kritik an der Weltanschauung und an der Politik des Nationalsozialismus enthalten, eine Kritik, die von vielen auch als eine solche verstanden wurde. Das kann jedoch die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß auch in der kirchlichen Verkündigung die deutsche Aggression wenigstens indirekt als gerechtfertigt dargestellt und das ohnehin schon im Übermaß vorhandene deutsche Selbstwertgefühl noch gestärkt und religiös verbrämt wurde.

4. Patriotismus als Form der Selbstverteidigung?

Um die vorstehenden Äußerungen zu verstehen, darf man jenes ungeheure Maß an Propaganda nicht vergessen, mit der die Partei dem deutschen Volk die These von der dem deutschen Wesen angeblich fremden Art des Christentums und der Kirche einhämmern wollte. Das Christentum sei eine Sklavenreligion, eine Religion für Schwächlinge und Lebensuntüchtige, die Kirche eine deutschfeindliche Institution; Bischöfe und Priester seien Devisenschieber und Sittlichkeitsverbrecher – diese lauthals und unaufhörlich unter das Volk gebrachten Parolen konnten besonders auf junge Menschen nicht ohne Auswirkung bleiben.

Das katholische Schrifttum jener Jahre ist weithin von der Absicht geprägt, diese und andere Behauptungen, Vorwürfe und Angriffe zurückzuweisen und zu widerlegen. Wenn in jenen Jahren eine Reihe Bücher auf dem Markt erschienen, in denen das Verhältnis des Christentums zum Germanentum erörtert und die deutsche Geschichte als entscheidend von christlicher Botschaft geprägt beschrieben wurde, in denen

man den heldischen, ja heroischen Charakter des Christentums hervorhob und die Treue zu Heimat, Volk und Vaterland als wichtige Elemente christlicher Moralauffassung betonte, dann sind Darlegungen dieser Art nicht ohne weiteres als Ausdruck einer Bereitschaft zur Anpassung, sondern wohl eher als Versuche zur Abwehr einer massiven Propaganda zu sehen[7].

Man wird denen, die nach 1933 noch zu schreiben wagten, schwerlich einen Vorwurf machen können, daß sie sich gegen Verleumdungen und unqualifizierte Angriffe wehrten. Eine andere Frage ist freilich, ob man dabei politisch, pädagogisch und theologisch immer klug und korrekt verfahren ist und ob die Betonung der Gemeinsamkeiten von Kirche und neuem Staat (auch während der ersten Kriegsjahre) nicht Konturen verwischte, wo eine deutliche Unterscheidung erforderlich war.

5. Innerkirchliche Kritik

Der Wehrmachtpfarrer Joseph Perau notierte in seinem Tagebuch unter dem 13. 6. 1940: «Einige junge Theologen stürzen sich geradezu begeistert ins Soldatenleben. Sie wollen zeigen, daß sie ‹auch› national sind. Die ständigen Verleumdungen der Propaganda haben so etwas wie einen Minderwertigkeitskomplex erzeugt.»[8]

Daß auch der Papst hinsichtlich der patriotischen Gesinnung der Priester bei der Wehrmacht nicht ganz ohne Sorge war, ist seinem Schreiben an Erzbischof Gröber vom 1. 3. 1942 zu entnehmen. Er versichert den Bischof seines Gebetes für die zum Heeresdienst eingezogenen Priester und Priesteramtskandidaten und wünscht, daß sie sich u. a. «von irrigen Auffassungen freihalten» mögen. Dabei steht «Auffassung» als Korrektur für «nationale Überspannung»[9]. Der Papst hat keine Gespenster gesehen, auch wenn die nationale Überspannung lange nicht den Grad von 1914 erreichte.

Zahlreiche Priester und auch Bischöfe hatten gehofft, daß unter den Anforderungen des Krieges die kirchenfeindlichen Maßnahmen eingestellt würden. Doch trotz der Bemühungen seitens der Kirche, ihre Vaterlandstreue unter Beweis zu stellen, erfuhr die aggressive Kirchenpolitik nach einer kurzen Pause ihre Fortsetzung. Der ehemalige Feldgeneralvikar Werthmann vermerkt unter dem 3. 7. 1945 in einer privaten Notiz: «Die während des Krieges nicht nur anhaltende, sondern sich teilweise steigernde Verfolgung der Kirche, das Aufheben von Klöstern und Schulen, die Beschlagnahme von kirchlichem Eigentum, das Verschleppen von Geistlichen nach Dachau, das Verbot von Hirtenbriefen, die Sperrung jeglicher Papierzuteilung für religiöses Schrifttum, für Katechismen und Gesangbücher mußte auf unsere Kriegspfarrer draußen an den Fronten ungünstig einwirken. Solche Nachrichten waren allzu leicht dazu angetan, die passive Resistenz zu fördern. So kam es, daß sich ein großer Teil der Kriegspfarrer immer mehr herauslöste aus irgendwelcher Betonung vaterländischer Motive und sich beschränkte auf die Verkündigung der Glaubenswahrheiten.» Wenn diese Beobachtungen des Feldgeneralvikars zutreffen, dann war es weniger die Einsicht in das Verbrechen des Hitlerkrieges als vielmehr die Erkenntnis, daß eine Einstellungsänderung des Systems gegenüber der katholischen Kirche auch nicht durch die Hingabe des eigenen Lebens erreicht werden konnte, die von einer «Betonung der vaterländischen Motive» Abstand nehmen ließ.

6. Die Macht der «Phantome»

Wenige Wochen nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges notierte der ehemalige Feldgeneralvikar der deutschen Wehrmacht während seiner Internierung in einer fiktiven Ansprache an seine gefallenen Mitbrüder: «Ihr habt euch geirrt wie wir; ihr habt eure Soldatenpflicht aufgewandt für Phantome, die euch vorgespiegelt waren. Aber ihr habt geirrt in bestem Glauben und in reiner Meinung. Wir dagegen müssen noch geläutert werden, und mit der aufdämmernden Erkenntnis von einigen Tagen und Wochen ist es da nicht getan...» (28. 6. 1945). Wir können hier nicht mehr der Frage nachgehen, warum das Denken und Urteilen zahlreicher Menschen so stark von naturrechtlichen Kategorien und von patriotischer Betroffenheit bestimmt wurde und warum das Wort des Evangeliums so wenig zur Unterscheidung der Geister und zur Bannung der «Phantome» geführt hat. Wir müssen zum Schluß lediglich bestürzt feststellen, daß auch in unseren Tagen während eines sinnlosen Krieges um einige Felsen im Südatlantik Christen und Bischöfe zur patriotischen Hilfstruppe ihrer jeweiligen Nation geworden sind. Die Macht der «Phantome» ist noch nicht gebrochen.

[1] Zit. nach F. Strobel, Christliche Bewährung. Dokumente des Widerstandes der katholischen Kirche in Deutschland 1933–1945 (Olten 1946) 268.

[2] K. Hofmann (Hg.), Seelsorge und kirchliche Verwaltung im Krieg. Gesetze, Verfügungen und Richtlinien (Freiburg 1940) 3; 7; Strobel aaO. 59.

[3] Fastenhirtenbrief von Erzbischof Gröber: Strobel aaO. 59.

[4] Bischof von Galen, nach G.C. Zahn, Die deutschen Katholiken und Hitlers Kriege (Graz/Köln 1965) 134.

[5] Die Hirtenbriefe des Feldbischofs befinden sich im Archiv des Katholischen Militärbischofsamtes, Bonn, ebenso die Nummern vom «Verordnungsblatt des Katholischen Feldbischofs der Wehrmacht».

[6] Das Zentralarchiv des Deutschen Caritasverbandes enthält unter 370,17 (2) die Predigtserien I–XX, unter 370,17 (3) die Serien XXI-XXIX. Im folgenden wird die jeweilige Seriennummer mit der Seitenzahl angegeben.

[7] Vgl. K. Speckner, Die Wächter der Kirche (München 1934); A. Aich, Im Dienste zweier Könige (Breslau 1937); Th. Bogler, Der Glaube von Gestern und Morgen (Köln 1939); J. Walterscheid, Deutsche Heilige (München 1934).

[8] J. Perau, Priester im Heere Hitlers (Essen [2]1963) 8.

[9] B. Schneider, Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944 (Mainz 1966) 178, Anm. 1–1.

HEINRICH MISSALLA

1926 in Wanne-Eickel geboren. 1953 zum Priester geweiht. Er studierte in Paderborn, München und Münster, ist Doktor der Theologie (Münster 1969) und Professor für Praktische Theologie/Religionspädagogik an der Universität/Gesamthochschule Essen. Er veröffentlichte u.a.: Gott mit uns. Die deutsche katholische Kriegspredigt (München 1968); Weltbezogener Glaube. Analyse und Kritik der katechetischen Literatur für Berufsschulen (Düsseldorf 1968); Für Volk und Vaterland. Die ‹Kirchliche Kriegshilfe› im Zweiten Weltkrieg (Königstein 1978). Anschrift: Querenburger Höhe 285, D–4630 Bochum.

Miguel D'Escoto

Ekklesiologische Reflexion aus der Erfahrung Nikaraguas

I. Einführung

Auch wenn ich mich den Erfahrungen, den Anstrengungen und den Überlegungen der Theologen sehr verbunden fühle, bin ich doch kein Berufstheologe; aber ich bin ein Christ und Priester, der seinen Glauben an den Befreier Christus zu leben versucht. Und wir alle wissen, daß es unmöglich ist, etwas zu leben, ohne es auf die Ebene der Reflexion zu übersetzen oder zumindest in eine bestimmte Art der Reflexion zu übertragen. Dieses Zurückkommen auf die Erfahrung bereichert und stimuliert diese. Was mich persönlich betrifft, hat mich wie viele von Ihnen das Leben dazu gebracht, diesen Glauben inmitten eines armen, um seine Befreiung kämpfenden Volkes zu leben und zu bedenken. Es hat mich auch dazu gebracht, all dies zusammen mit Genossen zu leben, die in der Theorie nicht als Christen angesehen werden, aber in der Praxis die Forderungen des Evangeliums bis zu ihren letzten Konsequenzen erfüllt haben und deren Zeugnis ich vieles in meinem Leben zu verdanken habe.

Ich bin zwar kein Berufstheologe, aber ist die Theologie denn nicht eine Reflexion über das christliche Leben? Wenn dem so ist, dann ist sie im ursprünglichen und weiteren Sinn die Sache jedes Christen. Jemand hat deshalb gesagt, die Theologie sei zu wichtig, um sie allein den Theologen zu überlassen.

Die Erfahrung, von der ich Ihnen berichten will, ist die eines armen Landes. Die eines Volkes, das wie viele andere in der Dritten Welt unter einem Zustand der Ausbeutung und Ausplünderung zu leiden hatte, aber gleichzeitig für seine Befreiung kämpft und stirbt.

Genauer gesagt, würde ich gern etwas von der Erfahrung des nikaraguanischen Volkes vermitteln, das sein Leben dafür eingesetzt hat, um den Tod zu bekämpfen, dessen Ursache Hunger, Krankheit und Unterdrückung ist. Wir haben harte, aber hoffnungsvolle Zeiten durchlebt und erleben sie noch immer, schmerzliche Augenblicke, die zugleich Quelle einer tiefen Freude sind, Momente der Ablehnung und des Bruchs, aber auch des Wiederaufbaus. Ich möchte klar zum Ausdruck bringen, daß es sich nicht um die Erfahrung einiger herausragender Persönlichkeiten handelt, sondern um ein ganzes Volk. Der

Volkscharakter, der kollektive, massive Charakter prägt die nikaraguanische Erfahrung. Man spricht viel von der Beteiligung der Christen am Befreiungskampf in Nikaragua; daher ist es wichtig festzustellen, daß die bedeutendste Beteiligung auf Volksebene dann stattfand, als das ganze Volk in den Kampf eintrat. Eine christliche Beteiligung gab es darum, weil unsere Entwicklung ein Prozeß des Volkes war und weil unser Volk christlich ist. Der Akzent lag nicht auf Minderheiten, sondern auf der Basis, bei den Massen.

Die Erfahrung des nikaraguanischen Volkes ist die eines ausgebeuteten Volkes, das um seine Befreiung kämpft, sie ist aber auch die eines christlichen Volkes, das mitten in diesem Kampf seinen Glauben an den Gott der Armen lebt – und ihn in der Bauernmesse singt.

Ich frage mich nun: Heißt dies nicht wirklich, das Reich Gottes zu verkünden, das Reich der Liebe und Gerechtigkeit und des Lebens? Heißt dies nicht, damit anzufangen, durch die christlichen Gemeinden eine Kirche zu schmieden, die Zeichen der Gegenwart dieses Reiches in der Geschichte ist?

Hier liegt, wie mir scheint – und ich gebe Ihnen dies zu bedenken –, ein Weg für eine Ekklesiologie, die sich nicht darauf beschränkt zu sagen, was die Kirche Jesu Christi sein soll, sondern die das Ergebnis einer Reflexion dessen ist, was man wirklich tut, was man in der Geschichte aufbaut (wiederaufbaut, würden wir heute in Nikaragua sagen). Also kein abstraktes, naives *So-soll-es-Sein*, sondern ein anspruchsvolles, realistisches *So-ist-Es*.

II. Aus der Erfahrung eines Volkes

Es ist unmöglich, den Reichtum des Erlebens eines Volkes, einer Erfahrung, die überdies durch ihren Charakter des Prozesses, der Bewegung, des Neuen geprägt ist, in ein paar Formeln zu pressen. Erlauben Sie mir trotzdem, auf einige Punkte hinzuweisen, die mir für unser Thema relevant erscheinen.

1. Eine österliche Freude

Eines der Dinge, die am Volk von Nikaragua am meisten beeindrucken, ist die gestern im Kampf, heute beim Wiederaufbau gelebte Freude; dies gilt auch gerade für den jetzigen Augenblick, in dem wir uns darauf vorbereiten, unsere Errungenschaften und unsere Würde als freies Volk gegen die Invasionsdrohungen des Imperialismus zu verteidigen. Es ist kein subjektiver Eindruck, diese Freude ist den Menschen ganz deutlich ins Gesicht geschrieben, sie äußert sich im Gesang und vor allem in der Energie, ein Land wieder auf die Beine zu bringen, das von der Tyrannei geschlagen, vom Krieg verwüstet und vom Feind bedroht ist. Es ist keine billige Freude, sondern das Ergebnis des Durchgangs durch Leid und Tod. Und zwar nicht nur des Durchgangs durch diese Wirklichkeiten, sondern auch des Bewußtseins, daß man das Leid, das das Produkt eines ungerechten Gesellschaftssystems ist, und den Tod, der durch Ausbeutung und Unterdrückung verursacht wird, zu besiegen.

Diese Freude läßt eine Hoffnung erkennen, die es erlaubt, der Zukunft ins Auge zu sehen. Der Unterdrücker hat nur eine Vergangenheit zu verteidigen, deshalb tötet er und versucht damit, die Geschichte aufzuhalten. Allein der Arme hat Zukunft. Die Reichen werden leer ausgehen, die Hände der Armen sind voller Geschichte, hat Maria, die Mutter des Erlösers und Tochter ihres Volkes, zu uns gesagt.

Die Kirche, die von Jesus Christus einberufene Versammlung, kann dieser Freude des armen Volkes von Lateinamerika nicht den Rücken kehren. Mehr noch, sie muß sich von ihr anstekken lassen, sie muß mit diesem Volk mitfühlen.

Dies ist schwieriger, als es auf den ersten Blick aussieht. Wie oft hat schon die bewußte oder unbewußte Komplizenschaft mit dem Unterdrücker die Kirche daran gehindert, sich in der subversiven Freude eines Volkes wiederzuerkennen, das um ein menschenwürdiges Leben kämpft! Und doch handelt es sich hier um eine Kirche, die ihre Hoffnung auf die Auferstehung und auf ein Leben bekennt, das den Tod besiegt und diejenigen zunichte macht, die ihn säen. Wie oft hat die Kirche in diesen Jahren den Befreiungsbemühungen der Unterdrückten so überaus ferngestanden, hat sie es nicht vermocht, ihre Kämpfe und Hoffnungen mit ihnen zu teilen!

Wir können uns nun fragen, ob die Kirche bei einem solchen Verhalten sich als die Kirche des in den Armen dieser Welt gegenwärtigen Christus nicht selbst verleugnet. In denjenigen, von denen Puebla uns sagt, wir müßten in ihnen «das Leidensantlitz des Herrn» erkennen (Nr. 31). Wenn das der Fall wäre, dann würde sie am Rande des Evangeliums leben oder, was schlimmer und für jeden echten Christen schockierend wäre, viel-

leicht eher sterben – am Rande der Guten Nachricht, die sie verkünden soll und die sie zugleich selbst richtet.

Aber wie wir wissen, breiten sich über den ganzen Kontinent hinweg christliche Gemeinden aus, die in diesem kämpfenden Volk Wurzeln schlagen und aus der Freude der Armen heraus den Übergang vom Tod zum Leben feiern. Viele Christen in Nikaragua haben gelernt, daß man nicht glauben kann, ohne um Gerechtigkeit zu kämpfen. So entsteht fortwährend eine Kirche aus dem Glauben und der Hoffnung der Armen. Wir alle müssen über diese Erfahrungen nachdenken und aus dieser Hoffnung unsere Kraft schöpfen.

2. Schmiede der Geschichte

Durch seine Geschichte hindurch ist das arme Volk Nikaraguas wie das Volk ganz Lateinamerikas nicht nur um die Frucht seiner Arbeit, sondern auch um sein eigenes Leben, seine Freiheit und sein Heimatland gebracht worden. Aber in dieser Geschichte finden wir auch Bruchstellen. Ereignisse, in denen die Unterdrückten aufbegehren und ihre Rechte einfordern. In Nikaragua kann nichts diesen Protest besser zum Ausdruck bringen als das Moment, das durch die außergewöhnliche Gestalt des «Generals freier Menschen» gekennzeichnet wird. Augusto César Sandino und nach ihm Carlos Fonseca Amador und noch viele andere zogen tiefe Furchen in die Geschichte meines Landes und streuten eine Saat aus, die die Somoza-Tyrannei zum Verschwinden bringen wollte. Aber diese Saat fiel auf einen Boden, den das Blut der Armen fruchtbar gemacht hatte, schlug Wurzeln, nahm lebendige Gestalt an und entfaltete sich, und die Ernte erleben wir in unseren Tagen.

Das Volk vertrieb den Tyrannen und Völkermörder. Es errang diese Freiheit mit dem Einsatz seines Lebens. Zum ersten Mal in seiner Geschichte fühlte sich dieses Volk als Herr über sein eigenes Land. Und zwar nicht deshalb, weil jemand ihm dies zugestanden hätte, sondern weil es sich dies mit der Waffe in der Hand und der Hoffnung im Herzen zu erkämpfen verstand.

Der Kampf, seine Geschichte selbst in die Hand zu nehmen, ist eines der Kennzeichen, die die Erfahrung des Volkes von Nikaragua und ebenso die des armen Volkes auf unserem ganzen Kontinent bestimmen. Ein langer Kampf, in dem die Nacht bisweilen zu früh hereinbricht, der aber auch strahlende Morgenröten kennt, die uns zur Arbeit unter der Sonne rufen.

Dieses Volk, das zum Schmied seiner eigenen Geschichte geworden ist, stellt unser Kirchenverständnis in Frage und bereichert es. Das Volk Gottes wird künftig aus Männern und Frauen bestehen, die sich ihres Rechtes auf Leben, Freiheit und Gerechtigkeit immer bewußter werden.

Wenn die verkündigte christliche Botschaft diese wachsende Reife eines Volkes außer acht läßt, wird sie auf den Bereich des Privaten, des Individuellen beschränkt bleiben und am Rand der Geschichte stehen bleiben. Wir wollen ganz offen sprechen. Sehr oft fühlt sich die Kirche unbehaglich gegenüber diesen nationalen Befreiungsbestrebungen. Ihre bewußten oder unbewußten Bindungen an die Welt, gegen die die Armen kämpfen, sind stärker, als sie selbst meint. Dies erweckt in ihr ein Gefühl der Verwirrung, des Befremdens, der Unsicherheit und manchmal der Feindschaft diesen Prozessen gegenüber. Wir kennen historische Fälle, in denen die Kirche – ich beziehe mich hier vor allem auf den Teil, der sie institutionell verkörpert – genau die Reaktionen der herrschenden Kreise gezeigt hat und oft noch zeigt und zur Verteidigung ihrer Interessen beiträgt. Es gibt auch solche Fälle, in denen sie all die Ängste und Klagen der Bourgeoisie aufnimmt und verbreitet, die ihre Privilegien verletzt sieht, wenn eine Bewegung des Volkes siegreich ist. Diese Privilegien betrachtet die Bourgeoisie als Rechte, so als könnte es ein Recht auf Ausbeutung, auf Betrug und auf Ausplünderung des Armen geben.

Ich glaube, daß wir es hier nicht nur mit einer falschen Analyse der Situation oder mit persönlichem Versagen zu tun haben, sondern mit einer Auffassung von der Kirche und ihrer Aufgabe in der Geschichte, in der die Armen, ihr Leben, ihre Kämpfe, ihre Hoffnungen nicht gegenwärtig sind. Damit diese Gegenwart Wirklichkeit werden kann, bedarf es eines Exodus in ein Land, das der Kirche von heute noch fremd ist: die Heimat der Armen. Sich diese Welt zu eigen machen heißt, zu den großen Mehrheiten der Armen und Unterdrückten umzukehren, zu jenen, mit denen wir unsere Reflexion über den Glauben an den Befreier Jesus Christus organisch verbinden wollen.

Zu dieser Umkehr hat Puebla die lateinamerikanische Kirche aufgefordert: «Um die Forderung der christlichen Armut zu leben und sie zu verkünden, muß die Kirche ihre Strukturen und

das Leben ihrer Glieder ... mit der Ausrichtung auf eine wirksame Umkehr überprüfen» (Nr. 1157). Wenn eine solche Aufforderung möglich gewesen ist, dann deshalb, weil sie bereits eine in der Wirklichkeit des Kontinents einsetzende Entwicklung ist. In der Tat gibt es eine immer größere Zahl von Christen, von christlichen Gemeinden, die ihr Schicksal an das der Schichten des Volkes gebunden haben, die mit dem alten Menschen brechen und sich auf unbekannte Pfade zur Erschaffung eines neuen Menschen vorwagen.

Wir wollen jedoch den wunden Punkt genau benennen. Im Grunde handelt es sich um ein Problem der Spiritualität. Dies ist ein klassischer und heute vielleicht mißverstandener Begriff; der Ausdruck Spiritualität bezeichnet eine Weise des Christseins. Es ist notwendig zu verstehen, daß die Treue zum Evangelium heute über den Bruch mit unserer vertrauten, bekannten Welt führt, in der die Ruhe der Kirche mit dem Vergessen der Forderungen des Evangeliums erkauft wird. Wir als Christen, die das Reich verkünden und aufbauen, können nicht anders, als gegen diese Situation aufzubegehren. Aber der Bruch ist nur eine Seite der Medaille, die andere ist die mutige und tapfere Hingabe an die Sache des armen Volkes, mit der Gewißheit, daß diese die Sache Christi ist.

3. Solidarität im Kampf

Der Unterdrücker trachtet danach, die Armen zu spalten und zu atomisieren, sie glauben zu machen, sie seien nur isolierte Einzelmenschen und nicht eine Gesellschaftsklasse, eine Kultur, eine Rasse. Er will sie glauben machen, daß jeder für sich aus seiner Armut herauskommen kann und muß und dabei auch noch die Brüder seiner eigenen Klasse und Rasse mit Füßen treten soll. Die individualistische Geisteshaltung ist das Kennzeichen der herrschenden Klasse, der Bourgeoisie, sie kennt keine Freunde, sondern nur mögliche Bündnispartner, die ihr bei der Wahrung ihrer Privilegien helfen.

Eines der beeindruckendsten Dinge an der nikaraguanischen Revolution ist die wachsende Solidarität und Einheit. Die Einheit des Volkes, die Einheit zwischen Arbeitern, Bauern, Landbesetzern (pobladores) und Studenten, die Einheit der Massen, die das Movimiento Pueblo Unido zusammengeschweißt hat. Die Einheit zwischen dem Volk und seiner Avantgarde, der FSLN, die Einheit zwischen allen Richtungen innerhalb der Partei. Die Einheit des Volkes, deren Kraft bedeutende Kreise der somozafeindlichen Bourgeoisie zu gewinnen vermochte. Eine Einheit, die die große Masse der Jugendlichen in die Volksbewegung integrierte; eine Einheit, in der die Frau eine außerordentlich große Rolle spielte. Eine Einheit, die zu internationaler Solidarität führte und die sogar die OAS und regionale Gruppierungen des Kontinents aufrüttelte. So konnte Nikaragua auf dem Höhepunkt seines Kampfes die Mehrheit der lateinamerikanischen Länder gegen Somoza vereinigen und den nordamerikanischen Imperialismus isolieren.

In dieser Einheit und Solidarität lag die Kraft des revolutionären Prozesses, der aus den Nikaraguanern allmählich ein Volk gemacht hat. Ein Volk, das entschlossen war, eine Rolle in der Geschichte zu spielen, aus der der Unterdrücker sie herausstreichen wollte. Ein Volk, das auf seine eigenen Werte stolz war.

Diese Solidarität ist gleichzeitig Ursache und Wirkung des revolutionären Kampfes. Dies erleben wir auch als Wirklichkeit der Unterdrückten der Dritten Welt kreuz und quer durch Lateinamerika. Wir haben es im Krieg erlebt und werden es beim Wiederaufbau ebenso erleben.

Die Großmut im Kampf, das für dies ausgebeutete christliche Volk vergossene Blut haben einen qualitativen Sprung an Menschlichkeit bewirkt. Einen Schritt, der im konkreten Handeln getan worden ist und zu dem eine Predigt, die bar jeglicher solidarischen Geste ist, nicht anzuspornen vermag.

Die Kirche wird nicht die durch das Wort Jesu zusammengeführte Versammlung sein, wenn sie nicht wie der Samariter auf dem Weg nach Jericho den Mut aufbringt, den vorgegebenen Weg zu verlassen und dem Verletzten zu Hilfe zu kommen, dem mißhandelten, ausgeplünderten Volk. Dies wird für die Kirche die Gelegenheit sein zu verstehen, daß sie dadurch, daß sie auf die Armen und Unterdrückten zugeht und sich mit ihnen solidarisiert, für sie zum Nächsten wird und dieses Volk für sich zum Nächsten macht.

An dieser Stelle möchte ich einen Abschnitt aus dem bedeutsamen Hirtenbrief der Bischöfe von Nikaragua vom November 1979 zitieren: «Wir erleben heute in unserem Land eine außergewöhnliche Gelegenheit, das Reich Gottes zu bezeugen und zu verkünden. Es wäre eine schwere Untreue gegenüber dem Evangelium, wenn man aus Angst und Argwohn, wegen der

Unsicherheit, die bei manchen jeder radikale Prozeß der Gesellschaftsveränderung hervorruft, und um kleinere oder größere individuelle Interessen zu verteidigen, diesen Augenblick verstreichen ließe, der von uns fordert, daß wir die vorrangige Option für die Armen verwirklichen, zu der uns Papst Johannes Paul II. ebenso aufruft wie die Bischofskonferenz von Puebla.»

Und sie ziehen daraus eine klare Konsequenz für das Leben der Kirche: «Diese Option bedeutete den Verzicht auf alte Denk- und Handlungsweisen, die tiefe Umkehr von uns selbst als Kirche. An dem Tag, an dem die Kirche der Welt nicht mehr arm und als natürliche Verbündete der Armen gegenübertritt, wird sie in der Tat ihren göttlichen Stifter und die Verkündigung des Reiches Gottes verraten. Noch nie ist es so dringend notwendig gewesen, diese vorrangige Option für die Armen überzeugt in die Tat umzusetzen wie in der jetzigen Situation Nikaraguas.»

Und damit es keinen Zweifel darüber gibt, welche Armen hier gemeint sind, erklären sie: «Die Armen, von denen Jesus spricht, deren Mitte er sucht, sind wirkliche, echte, hungernde, niedergeschlagene, unterdrückte Arme; es sind all jene, die in der Organisation der Gesellschaft nicht vorgesehen sind und von ihr abgelehnt werden. Aus dieser Solidarität mit den Armen heraus verkündete Jesus die Liebe des Vaters zu jedem Menschen und bekämpfte das Leid, die Verfolgung und den Tod.»

Dieser so tief in unserem Volk verwurzelte und in den letzten Jahren in Lateinamerika so bedeutsam gewordene Begriff der Solidarität ist von Johannes Paul II. in seiner letzten Enzyklika *Laborem Exercens* aufgenommen worden. Im Zusammenhang mit der erforderlichen Solidarität mit den Bewegungen der Arbeiter zur Verteidigung ihrer Rechte sagt der Papst in klaren Worten von der Kirche: «Die Kirche weiß sich dazu strengstens verpflichtet, denn sie sieht es als ihre Sendung und ihren Dienst, als Prüfstein ihrer Treue zu Christus an und muß sich darin als die ‹Kirche der Armen› bewähren» (Nr. 8). Dieses Engagement bestätigt ihre Treue zum Herrn. Nur so wird sie die Einsicht Johannes' XXIII. verwirklichen können, die dieser vor genau zwanzig Jahren zum Ausdruck brachte: Die Kirche muß eine Kirche der Armen sein.

Heute Jünger Jesu sein heißt, wie die Erfahrung Nikaraguas und vieler anderer Brudervölker zeigt, dem Tod ins Auge sehen, um denen das Leben zu geben, die ein ausbeuterisches System ausraubt und ermordet.

III. Einige Schlußfolgerungen

Mit diesen schematisch dargestellten Charakteristika – Freude eines Volkes, Schmiede ihrer Geschichte, Solidarität im Kampf – habe ich deutlich machen wollen, daß es nicht möglich ist, den Aufbau von Kirche von der Arbeit an einer Geschichte der Freiheit und Gerechtigkeit zu trennen. Diese Trennung würde bedeuten, daß man die Beziehung zwischen Kirche und Reich, den Armen und dem Gott der Bibel nicht sähe. Kürzlich schrieben Mitglieder von kirchlichen Basisgemeinden an Johannes Paul II.: «Wir wissen, daß es in der Kirche zu allen Zeiten und in allen Ländern immer schon solche Spannungen gegeben hat. Sie fordern uns zur Einigkeit auf, und wir wollen auf Ihre Aufforderung hören. Wir wissen, daß wir, wenn wir auf Jesus schauen, auf sein Wort hören und ihm auf seinem Weg nachfolgen, alle miteinander, zusammen mit unseren Bischöfen, entdecken werden, daß Gott von uns will, daß wir uns mit vereinten Kräften für das Wohl der Ärmsten einsetzen. Sie haben oft wiederholt, daß die Kirche die Kirche der Armen ist, weil sie die Privilegierten Gottes sind. In diesem Einsatz für die Armen und für Gerechtigkeit und Frieden werden wir unsere Einheit finden» (Brief vom 15. August 1982).

Aus diesem Grund sind die von mir dargestellten Charakteristika auch nicht einfach historische Realitäten, die wir mit Interesse und Sympathie betrachten können. Sie sind meiner Meinung nach – und darum geht es uns hier – ekklesiologische Fragen. Herausforderungen an das Tun und Sein der Kirche. Denn wie soll man in der Tat das «Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Vereinigung der ganzen Menschheit unter sich» (LG Nr. 1) aufbauen, ohne alles, was diese Vereinigung verhindert, zu beachten und anzuprangern? Wie wollen wir Jünger Jesu sein, ohne uns die Anstrengungen der Armen zu eigen zu machen, diese Vereinigung in eine geschichtliche Realität zu verwandeln?

Das Reich Gottes verstehen und an das Reich Gottes glauben heißt, die Solidarität mit den Armen und Unterdrückten dieser Welt zu leben. Hier ist der praktische und theoretische Ort einer Ekklesiologie. In dieser Beziehung wird die Kirche gelebt und gedacht. Das Reich, das sie ver-

kündet, wird in einer Geschichte gegenwärtig, in der der Arme um seine elementarsten Rechte kämpft. Der geschichtliche Ort unserer Begegnung mit Christus liegt in der Eingliederung in den Befreiungsprozeß.

Aber gleichzeitig stellt diese Beziehung Reich Gottes – Armer die Kirche in Frage, und nach ihr wird ihre Gegenwart in der Welt beurteilt. Die Kirche steht im Dienste Christi, der uns gesagt hat, wir begegneten ihm in unserem notleidenden Bruder. Wenn die Kirche deshalb vom Armen und Unterdrückten her immer wieder neu entsteht, dann entsteht sie aus dem Tiefsten und Endgültigsten, was sie besitzt: aus dem Glauben an den Herrn. Dies bedeutet für uns eine Kirche der Armen. Sie ist die Kirche, die wir in Nikaragua inmitten eines Befreiungsprozesses aufbauen wollen.

Vor allem habe ich unseren von unserer revolutionären Erfahrung ausgehenden, bescheidenen Beitrag zum Aufbau einer Ekklesiologie leisten wollen, die über die Hoffnung der christlichen Gemeinden des Volkes Rechenschaft gibt. Wir möchten unsere Erfahrung und unsere Reflexion mit den Lesern dieser Zeitschrift diskutieren. Unser revolutionärer Sieg hat uns vorangebracht, aber das heißt nicht, daß wir die Wahrheit besäßen. Wir möchten, daß unsere Überlegungen ein Beitrag für die ganze lateinamerikanische Kirche sind. Wir wollen auch die Bemühungen aller anderen im Kampf und in der Reflexion kennenlernen. Wir dürfen Nikaragua nicht von den Befreiungsbewegungen und kirchlichen Erneuerungsbewegungen Lateinamerikas und der Dritten Welt loslösen. Etwas haben wir zu geben und viel, sehr viel zu lernen.

Unsere Gemeinschaft in der Befreiung und unsere Hoffnung, die wir in einer Kirche leben und feiern, welche durch den Einfluß des Heiligen Geistes mitten aus den Kämpfen des Volkes hervorgeht, muß sich jedoch in konkreten Tatsachen äußern. Somoza haben wir besiegt, aber wir haben den Somozismus und seine nationalen und internationalen Verbündeten noch nicht völlig überwunden. Uns bleibt noch die Aufgabe des Wiederaufbaus unserer Heimat, die von der Tyrannei, vom Erdbeben und auch vom Krieg zerstört ist und jetzt von Söldnern und Imperialisten bedroht wird. In der Tat liegen auch die reaktionärsten Kreise des nordamerikanischen Imperialismus auf der Lauer und warten auf den geeignetsten Moment, uns zu vernichten. Wir brauchen die Solidarität aller lateinamerikanischen Völker und aller Völker der Welt. Wirtschaftliche und politische Solidarität. Solidarität, um die Konterrevolution zu bekämpfen. Solidarität, um die Blockierung und Isolierung zu durchbrechen, die man uns auferlegen will, und um die Invasion zu verhindern, mit der man uns droht.

Wir vertrauen allein auf die Solidarität der Armen und Ausgebeuteten und glauben, daß das Handeln der engagierten Christen für die Entstehung dieser breiten Solidarisierungsbewegung auf dem Kontinent und in der Welt entscheidend ist. Aus diesen Kämpfen heraus verkünden wir Christen überall auf dem Kontinent unseren Glauben und unsere Hoffnung auf den Gott, der befreit. Die Tatsache, daß wir diesen Glauben und diese Hoffnung feiern, ist für uns nicht das Ergebnis der Hartnäckigkeit unserer religiösen Erziehung. Diese Feier des Todes und der Auferstehung Christi ist etwas ständig *Neues* und bezieht heute ihre Kraft aus der Großmut der Toten, die niemals sterben, wie wir in Nikaragua sagen, weil sie wie Christus aus Liebe und für die Befreiung des Volkes gestorben sind.

Der Sieg vom 19. Juli 1979 ist nur ein Anfang. Ich möchte dazu aufrufen, daß jeder einzelne an dem Platz, an dem er kämpft, und wir alle zusammen unseren Befreiungsprozeß zu Ende führen. Jetzt in Nikaragua und über kurz oder lang auch in unserer großen Heimat Lateinamerika. Wie in den ersten Jahrhunderten ersteht in ihr eine vom Blut der Märtyrer fruchtbar gemachte Kirche. Der Fall von Erzbischof Romero in El Salvador ist bekannt und bezeichnend. Täglich erleben wir in einem namenlosen Volk solche Zeugnisse, in denen die Gerechtigkeit und Freiheit eines Volkes von einem tiefen Glauben an den Herrn getragen sind. Sie bereiten uns Schmerz, weil sie einen so hohen menschlichen Preis fordern, aber zugleich erfüllen sie uns auch mit Hoffnung.

Aus dem Span. übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

MIGUEL D'ESCOTO

Mitglied der Missionsgesellschaft von Maryknoll. Gründer des Verlags «Orbis Press». Arbeitete dann in Chile auf allen Gebieten der sozialen Entwicklung und war persönlich sehr stark bei den revolutionären Vorgängen in Nikaragua engagiert. Derzeit Außenminister von Nikaragua. Anschrift: Central Sandinista d.e., Trajadores 7 c, al SUR vrs., Managua, Nicaragua, Mittelamerika.

Joseph Comblin

Der Krieg und das Recht legitimer Verteidigung

Im Altertum konnte Rom sechzig Völker unterwerfen, indem es lediglich Verteidigungskriege führte, also gerechte Kriege. Durch ein geschicktes Spiel mit Bündnissen und Provokationen erreichte es immer, daß die Völker, die es erobern wollte, sich als erste ins Unrecht setzten. Dann intervenierte es, um das Unrecht zu ahnden und die Gerechtigkeit wiederherzustellen.

Dieses Beispiel zeigt sehr gut, wie zufällig und oberflächlich die Rolle der Moral ist, wenn man sie auf den Krieg bezieht. Übrigens, in allen Kriegen berufen sich die einander gegenüberstehenden Seiten auf gerechte Gründe. Jede Seite betrachtet sich als das Opfer, das dazu verurteilt ist, die Gerechtigkeit zu verteidigen. Von daher gibt es immer nur gerechte Kriege auf beiden Seiten, wenigstens nach der Überzeugung der Kontrahenten. Man führt immer nur Krieg, um die Gerechtigkeit zu verteidigen. Daher ist die Lehre vom gerechten Krieg so wenig hilfreich.

Ist es ungeachtet dessen nicht doch möglich, daß die Moral einen gewissen Einfluß auf Kriege ausübt, sei es, sie zu verhindern, sie zu beenden, oder sei es, sie zu begrenzen oder sie zu verändern? Auf den ersten Blick ist die historische Erfahrung nicht sehr ermutigend. Selbst wenn man von der Moral weder radikale Umkehr noch absolut lauteres Verhalten erhofft, ist es dennoch möglich einzusehen, daß die moralischen Reaktionen von Individuen oder Gruppen, selbst bei Ereignissen der neueren Zeit einen gewissen Erfolg haben können, vor allem, wenn diese Reaktionen von den Kirchen unterstützt werden. Der Einfluß des Faktors Moral ist grundsätzlich schwer auszumachen. Er kommt nie allein vor; andere Faktoren können in die gleiche Richtung zielen. Wie kann man zum Beispiel an den Campagnen, die in den Vereinigten Staaten ab 1967 gegen den Vietnamkrieg geführt wurden, einerseits das moralische Engagement, und andererseits die vielen Aktivitäten, die aus wirtschaftlichen Erwägungen geführt wurden, genau ausmachen? Es ist wahrscheinlich, daß die Moral allein nie stark genug ist, um den Gang der Ereignisse zu verändern oder den politischen Willen der Staaten zu beeinflussen. Aber der Faktor Moral kann einen Einfluß ausüben, wenn er sich auf andere Faktoren stützt, die allein keine Entscheidung bewirken könnten.

I. Ideologien und die Realität des Krieges

Das Gewissen kann zunächst im Sinne von Wissen um den Krieg tätig werden. Das Wissen ist nicht von der Moral abgekoppelt. Heute wie gestern ist das Verständnis vom Krieg durch Ideologien verworren. Wenn man versucht, eine Unterscheidung zwischen Ideologie und der Realität des Krieges zu treffen, kann dies hilfreich für den Frieden sein. Denn die Kriegsideologien zielen möglicherweise darauf ab, zu leichtfertig oder mit zuviel Enthusiasmus zu appellieren.

Es gibt zur Zeit zwei große Kriegsideologien, die marxistisch-leninistische und die amerikanische. Daneben existieren in der Dritten Welt Ansätze, eine eigene Ideologie zu formulieren.

Nach *sowjetischer Ideologie*, die marxistisch-leninistisch verstanden sein will, ist Krieg schließlich immer angebunden an das Ende der Klassenkämpfe, also an Imperialismus. Der Krieg ist die Fortsetzung der Aggressivität der amerikanischen Politik. Die Politik der Sowjetunion ist im Wesen pazifistisch. Ungeachtet der Aggressivität des amerikanischen Imperialismus ist Krieg dennoch nicht unvermeidbar, denn: «Der revolutionäre Kampf in der Sicht der Diktatur des Proletariats schließt die Ausübung offenen politischen Zwangs auf die Ausbeuter ein, er schließt nicht notwendigerweise den bewaffneten Kampf ein.»[1] Auf diese Art und Weise sind alle bewaffneten Interventionen der Sowjetunion von vornherein gerechtfertigt, weil sie durch den amerikanischen Imperialismus provoziert worden sind.

Die *amerikanische Ideologie* ist eingebunden in die ‹Strategie› der Militärakademien der Vereinigten Staaten und ihrer Satelliten, vor allem in der Dritten Welt. Als Grundlage dienen vor allem die Erfahrung von München und die Doktrin vom totalen Krieg, die zum ersten Mal von

Ludendorff formuliert wurde[2]. Die Münchner Erfahrung lehrt, jeder aggressiven Macht, die mit dem Willen zur Weltherrschaft auftritt, zu widersprechen. Zur Zeit gilt die Sowjetunion als eine solche Macht. Niemand zweifelt daran, daß sie die Weltherrschaft anstrebt und jede Gelegenheit nützt, diesem Ziel näherzukommen. Hinter allen aktuellen Weltkonflikten steht dieser Eroberungswille der Sowjetunion. Sie ist im besonderen Quelle der revolutionären Kriege oder nationaler Befreiung in der Dritten Welt. Dies alles führt uns zum zweiten Teil der Ideologie: der Ideologie vom totalen Krieg. Als Folge der neuen Arten von Waffen und von Veränderungen, die durch Revolutionen bewirkt waren, wurden die Kriege zu totalen Kriegen. In Zukunft wird der Krieg ein Knäuel von militärischen, politischen, wirtschaftlichen oder ideologischen Aktionen darstellen. Die Formel von Clausewitz wird umgedreht, sozusagen auf den Kopf gestellt: Politik ist die Fortsetzung des Krieges mit allen Mitteln. Möglicherweise ist der Staat immer im Krieg gegen die Anwesenheit des Feindes in Form von Umsturz in allen möglichen Variationen. Der Rückgriff auf Waffen stellt keine qualitative Veränderung dar. Diese Haltung begünstigt bewaffnete Aktionen. Tatsächlich führt sie zum Übertreiben der feindlichen Drohung und deshalb dazu, bewaffnete Aktionen einzuleiten. Die Theorie von Dominosteinen, die unlängst in Süd-Ost-Asien angestoßen wurden und die heute in Zentralamerika angekommen sind, ist eines dieser Beispiele. Sie erleichtert den Rückgriff auf Waffen dort, wo auch andere Mittel ausreichten. Niemand zweifelt daran, daß die amerikanische Kriegstätigkeit seit Ende des Zweiten Weltkrieges durch die Ideologie der Militärs angekurbelt wurde.

In der *Dritten Welt* favorisiert man diejenige Anschauung, nach der hinter allen bewaffneten Aktivitäten immer der Imperialismus steht, seien es nun Überbleibsel des dekadenten Imperialismus französischen oder englischen Ursprungs, der amerikanische Imperialismus oder für einige sogar der sowjetische Imperialismus. Die Staatschefs, seien es Abenteurer oder Diktatoren, haben das gute Gewissen von Zauberlehrlingen. Der Kampf gegen den Imperialismus oder den Kolonialismus rechtfertigt alles – (zum Beispiel den Krieg zwischen Iran und Irak, oder den Krieg der Argentinier um die Malvinen, oder die Kriege in Äthiopien, im Tschad). Um es klarzustellen: die Schwierigkeit besteht heutzutage darin, daß sich in der Welt kaum etwas ereignet, in das die großen Machtzentren nicht verwickelt sind. Aber dies ist kein Grund, damit alles zu erklären. In Wirklichkeit arbeitet man schon dann für den Frieden, wenn man die Ideologien entmystifiziert.

II. Die Kriegslogik

Es gibt naive Formen des Pazifismus, die die Kriegslogik nicht sehen. Manche glauben, es genüge, daß die Völker ihre Ablehnung des Krieges deutlich machten, damit Krieg unmöglich werde. Man braucht sich nur auf die Erfahrung oder die Vernunft zu berufen, um zu zeigen, daß Demonstrationen gegen den Krieg gerade einen Krieg provozieren. Man kann nicht direkt auf den Krieg einwirken, denn er ist Teil eines Gesamtzusammenhangs. Er gehorcht einer Logik. So kann man nur dann auf den Krieg einwirken, wenn man auf den Gesamtzusammenhang einwirkt. Der Krieg hat seine eigene Gesetzmäßigkeit. Um ihn zu beeinflussen, muß man diese Gesetzmäßigkeit kennen.

Krieg ist nicht einfach nur Ausbruch von Aggressivität oder Gewalt. Er ist eine organisierte und begrenzte Gewalt. Krieg ist nur dann möglich, wenn er sich selbst begrenzt. Der Atomkrieg wäre nur dann unmöglich, wenn er als unbegrenzbar angesehen würde. Mittlerweile, seit wir wissen, daß Atomkrieg führbar ist, müssen wir mit seiner Möglichkeit rechnen.

Es sind nicht die Völker, die den Krieg durch ihre Aggressivität oder ihre individuelle Gewalt anzetteln, sondern es sind die Staaten mit ihren Armeen. Die Gewalt der Bevölkerung spielt überhaupt keine Rolle. Ein Volk kann sanftmütig und pazifistisch sein und trotzdem eine kriegerische Regierung haben. Krieg ist Sache der Staaten und der Armeen.

Um die Formel von Clausewitz[3] in Erinnerung zu rufen: Krieg ist die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln, das heißt mit militärischen Aktionen.

Der Krieg untersteht politischen Zielen. Der Staat setzt sich diese politischen Ziele. Das Volk und das moralische Gewissen können nur in dem Maß auf den Krieg einwirken, wie sie auf die politischen Ziele des Staates einwirken und sie begrenzen können. Wir befinden uns heute in einer zwischenstaatlichen Weltordnung[4], deren oberstes Prinzip die nationale Souveränität ist. In dem Maße, in dem dieses Prinzip mit Nachdruck

vertreten wird, ist es unmöglich, den Krieg aus den internationalen Beziehungen zu eliminieren. Denn der souveräne Staat erlaubt keiner Instanz über ihm, ihm Gerechtigkeit vorzuschreiben. Der souveräne Staat bestimmt allein, welches seine Rechte sind und damit, was politische Gerechtigkeit ist. Anders herum, der Staat beansprucht für sich das exklusive Recht, Waffengewalt anzuwenden. Der Krieg eines Staates ist *per definitionem* gerecht aus sich selbst, weil keine andere Instanz fähig ist, ihm dieses Recht streitig zu machen. Der Staat entscheidet souverän, wann der Rückgriff auf seine Truppen notwendig ist, um seine politischen Ziele zu schützen. Den Krieg in Zweifel zu ziehen, bedeutet immer auch die Souveränität zu bezweifeln und oft auch die Stabilität des Staates zu beeinträchtigen. Deshalb schweigt auch das wache Gewissen so oft, weil niemand beschuldigt werden will, das Überleben des Staates in Gefahr zu bringen.

An zweiter Stelle ist Krieg Sache der Armeen. Er wird schlimmer, je größer das Waffenpotential ist. Einmal den Armeen anvertraut, folgt der Krieg seinen eigenen Gesetzen. Laien können dann kaum noch mit ihren Ansichten die Oberhand behalten. Militärische Aktionen sind durch die Notwendigkeit zum Sieg bestimmt, das heißt, die Notwendigkeit, den Willen des Gegners, der sich gegen den Staatswillen wendet, zu zerstören.

Dies begrenzt das Betätigungsfeld des Gewissens. Es kann nur in dem Maße tätig werden, in dem es ihm erlaubt ist, entweder auf die Festlegung der Staatsziele einzuwirken, oder aber den Militärhaushalt zu kontrollieren. Denn natürlich hängen die Möglichkeiten zur Intervention vom Etat für das Militär ab. Schwache Armeen können vom Staat, der sie ja in Dienst hat, weniger leicht dazu gebracht werden, zu intervenieren. Die Orientierung der Politik hängt ab von den Zielen, die sie sich gesetzt hat, aber auch von den Mitteln, über die sie verfügt. Bis zu welchem Punkt können Bürger in der Praxis Handlungsmöglichkeiten ausschöpfen, die ihnen theoretisch offenstehen?

III. Das Recht der Staaten

Der Staat hat viel mehr Möglichkeiten, das Gewissen der Bürger zu beeinflussen, als diese das Gewissen des Staates. Bei Diktaturen ist dies selbstverständlich. Aber selbst bei Staaten, die nach demokratischen Prinzipien geordnet sind, weiß man, wie sehr die Partizipation der Bürger im Bereich der Außenpolitik und des Militärwesens eingeschränkt ist. Der Staat selbst ist Herr über die meisten Informationen in dieser Sache, und eine Kontrolle der Information ist ein fast unfehlbares Mittel der Gewissenskontrolle. Wenn man exakte Informationen über die Außenpolitik oder das Militärwesen erhält, so ist dies schon ein Baustein zum Frieden, aber wie schwer ist dies! Die Amerikaner wurden sich über das Problem Vietnam klar, aber nach welch langer Zeit erst! Und was Mittelamerika betrifft, wie soll man da die Wahrheit wissen? Wer kennt schon die Wahrheit in bezug auf das Öl und die Schwierigkeiten des Mittleren Ostens? Und dies alles, obwohl es eine ‹freie› Presse gibt!

Auf der anderen Seite kann der Staat leicht das allgemeine Bewußtsein beeinflussen. Er kann leicht zu seinen Gunsten Gefühle mobilisieren, die tief in die Psychologie des Volkes hineinreichen. Zunächst identifiziert er sich mit dem Vaterland und mit dem Volk, indem er nämlich glauben macht, daß das Schicksal und das Überleben des Volkes, daß sogar die Existenz des Vaterlandes an sein Schicksal gebunden sind. Auf diese Art und Weise überträgt sich der Patriotismus auf den Staat, der traditionell an Heimat, an Kultur, an Vorfahren festgemacht wird. Die Menschen identifizieren sich mit dem Staat wie mit ihrem Vaterland. In vielen Gebieten ist diese Identifikation fast vollständig. Man braucht dann nur noch an den Patriotismus zu appellieren, damit die Menschen die Reihen um den Staat und um seine Fahne schließen. In vielen Ländern sind die Truppen Symbol des Vaterlandes. Sie werden geliebt und respektiert wie das Vaterland selbst.

Auf einem niedrigeren Niveau vielleicht, aber manchmal genauso stark kann der Staat die religiösen Gefühle der Menschen beeinflussen. Er macht glauben, daß die Religion in Gefahr ist, wenn er selbst seine Ziele nicht verwirklichen kann. Und so mobilisiert er die Bürger für die Sache der Religion. Beispiele aus islamischen Ländern erinnern uns, daß dies nicht der Vergangenheit angehört. Zum andern kann der Staat den Einsatz für die Sprache, für die Tradition oder für die Kultur manipulieren; und es ist nicht leicht, diese Formen von Manipulation aufzudecken. Das Nationalgefühl ist tief verwurzelt, und die Menschen sind geneigt, den Staat mit dem Überleben des Vaterlands zu verwechseln. Da nun die Verbundenheit mit dem Vaterland,

der Religion, der Kultur ein so absolutes Gefühl ist, absoluter als wirtschaftliche Güter oder die Verteidigung sozialer Fortschritte, führen sie leichter zu radikaleren Mitteln, das heißt zu militärischen Mitteln. Nichts bewirkt mehr, daß die Menschen sich zu einem Krieg hinreißen lassen, als sie glauben zu machen, Heimat, Religion oder Sprache seien in Gefahr.

Will man also für den Frieden arbeiten, muß man Werte wie Religion, Vaterland, Sprache oder Kultur so weit wie möglich von der Politik entfernen. Denn dies sind Zündstoffe, die die Massen tief bewegen und die sie fast unbewußt zum Krieg führen.

Es ist natürlich richtig, daß der Staat bis zu einem gewissen Punkt ein wichtiger und nützlicher Mittler sein kann, um diese fundamentalen Werte zu bewahren. Aber, in deren Namen fordert der Staat von den Bürgern absolute Loyalität. Es ist in der Sache unmöglich, dem Staat seine Loyalität in allem zu geben, außer beim Krieg. Bei der derzeitigen Weltordnung und unter dem Prinzip der nationalen Souveränität ist Krieg ein unverzichtbares Mittel der Politik. Was also zur Entscheidung steht, sind die Politik und die Grenzen der Loyalität zum Staat. Es ist vergeblich zu fordern, daß der Staat nur im Fall der legitimen Verteidigung seiner Rechte auf den Krieg zurückgreift. Denn *per definitionem* verfolgt der Krieg immer die Verteidigung der Rechte des Staates. Krieg ist kein Akt irrationaler Gewalt. Es stellt sich daher eher die Frage, welches die Rechte sind, die der Staat mit einem Krieg verteidigen darf.

Es erweist sich aber als unmöglich, abstrakte Regeln aufzustellen. Am Ende wird sich ergeben, daß der Staat das Recht in Anspruch nimmt zu entscheiden, welche Rechte es wert sind, durch Krieg verteidigt zu werden, und welche nicht.

Manche berufen sich auf das Recht zu überleben. Das Überleben eines Staates jedoch ist selten in Frage gestellt. Außerdem gibt es Staaten, die ein Zusammengehen mit anderen akzeptieren, ohne sich verletzt zu fühlen. Zum Beispiel Gambia.

Es ist Sache der Staaten, für sich das Recht auf Verteidigung des nationalen Territoriums in Anspruch zu nehmen. Die Vorstellung vom Nationalterritorium ist aber sehr dehnbar. Die von den Staaten kontrollierten Territorien sind alle Resultate von historischen Zufällen. Aber sie werden oft so sehr sakralisiert, daß der Verlust eines Teilgebietes moralisch dem Ruin der Nation gleichkommt und so einen Kriegsgrund liefert; dies ist wohl bei den meisten Grenzkonflikten in Lateinamerika der Fall. So auch beim Falklandkonflikt für Argentinien genau so wie für England. Manche Staaten geben einen Teil ihres Territoriums mit oder ohne Entschädigung ab. Andere nicht. Sie geben es um so weniger leicht ab, als sie glauben, die militärische Stärke zu haben, ihre Ansprüche zu verteidigen.

In manchen Staaten wird die Verteidigung des Sozialsystems oder des Wirtschaftssystems als Kriegsgrund angesehen, sogar die Aufrechterhaltung einer bestimmten Regierungsform. Für viele genügt die Verteidigung gegen den Kommunismus und die Möglichkeit des Eindringens eines kommunistischen Regimes, um den Krieg zu legitimieren. Für die kommunistischen Staaten wäre die Rückkehr zu einer kapitalistischen Staatsform ein *casus belli* sondergleichen. Für Europa stellt sich also die Frage: Ist die Demokratie es wert, durch Krieg verteidigt zu werden? Ist es nötig, Krieg zu führen, um eine Finnlandisierung zu vermeiden? Was ist der Mühe wert, durch einen Krieg verteidigt zu werden? Ist der wirtschaftliche Wohlstand des Westens ein solcher Wert?

Manche Staaten glauben, daß ihre Sicherheit auf dem Spiel stehe, falls ihnen politische oder wirtschaftliche Vorteile genommen werden. Seit 1947 glauben die Vereinigten Staaten, daß es ihre nationale Sicherheit verlange, daß die kommunistische Expansion auf die Grenzen, die im Abkommen von Yalta zwischen den Weltmächten festgelegt wurden, beschränkt bleiben solle. Jede kommunistische Überschreitung dieser Grenzen stellt einen Kriegsgrund dar: so der Koreakrieg, der Vietnamkrieg und viele offen oder verdeckt bewaffnete Interventionen in fast allen Kontinenten. Natürlich kann ein weniger mächtiger Staat nicht solche Ansprüche hegen.

Schließlich fühlen sich manche Staaten zum Krieg durch eingegangene Bündnisse, durch Beistandsverträge oder durch implizite Solidarität verpflichtet. Die Glaubwürdigkeit ihres Auftretens rechtfertigt den Krieg. Es versteht sich von selbst, daß jeder Staat für sich bestimmt, wo er glaubt, durch Vertrag verpflichtet zu sein.

Die Festlegung all dieser Rechte, die je nach Nation oder Zeit sehr verschieden sind, muß der Staat leisten. Aber der Staat lebt in Symbiose mit den Völkern, die er kontrolliert. Er kann von daher beeinflußt werden. In unseren Tagen stellt

sich der Staat immer mehr als große Bürokratie dar, die unflexibel ist und wenig aufnahmebereit für ausdrückliche Einflüsse. Der Staat ist durchzogen von Meinungen, die nur schwer zu identifizieren und noch schwerer zu lenken sind. Dort wenigstens, wo es Meinungsfreiheit gibt und wo Organe zur Verständigung zwischen Staat und Bürger vorhanden sind, können diese eingreifen, um die Definition der Rechte des Staates zu beeinflussen. Im allgemeinen haben die armen und wenig kultivierten Massen kaum Gelegenheit, zutreffende Informationen zu erhalten und ihre eigene Meinung zu artikulieren. Ihre Stimmen werden durch Parteien oder andere Bewegungen, falls sie existieren, kanalisiert. Beide sind aber immer sehr eng mit dem Staat verbunden. In der Regel sind Gewerkschaften und andere Volksorganisationen nicht weniger kriegerisch als die Regierungen. Sie sind es manchmal sogar stärker, besonders in den Vereinigten Staaten. Es gibt aber Klassen oder soziale Gruppen, die sehr wohl Einfluß ausüben können, besonders wirtschaftliche Gruppen. Mehr und mehr wird man auch der Meinung der Truppen Rechnung tragen müssen, weil sie immer weniger eine bloß ‹schweigende Macht› sind. In der Gegenwart sind die Streitmächte die wichtigste Bürokratie innerhalb eines Staates. Sie bilden einen Staat innerhalb des Staates, und ihre Meinung ist eine der wichtigsten, denen der Staat Rechnung tragen muß. Dies ist natürlich eine Bestärkung der zahlreichen Militärstaaten. Aber auch dort, wo wir Zivilregierungen haben, ist der Einfluß des Militärs wichtig. Auch hier sind die Vereinigten Staaten beispielhaft.

Können die Christen und ihre Kirchen es schaffen, einflußreiche Gruppen zu bilden? Im Verlauf des Algerienkrieges scheint die Kirche keinen wichtigen Einfluß auf den Rückzug Frankreichs gehabt zu haben. Genausowenig hat die Kirche bei den Befreiungskriegen im alten portugiesischen Machtbereich eine bedeutende Rolle gespielt: Im Gegenteil, sie hat den Kolonialkrieg des Regimes Salazar gestützt. Andererseits sieht es aber so aus, als hätten die Kirchen in den Vereinigten Staaten einen gewissen Einfluß bei der Beendigung des Vietnamkrieges und mehr noch bei der Rücknahme der Unterstützung des Somoza-Regimes in Nikaragua gehabt. Was die amerikanische Unterstützung der Armee in El Salvador betrifft, so widersetzen sich die Kirchen beharrlich und spielen eine wichtige Rolle bei den Oppositionskräften. Jetzt, wo wir dies schreiben (Juni 1982), scheint es nicht so, als ob die Kirchen die Strategie der amerikanischen Regierung erfolgreich verändert hätten noch deren Vorstellung von ihrer Verantwortung. In den traditionell christlichen Ländern, wie in Europa oder in Amerika, sind die Kirchen im allgemeinen stark durch historische, soziale oder institutionelle Gründe an den Staat gebunden. Es fällt ihnen schwer, sich differenziert zum Staat zu äußern. Die Geschichte zeigt: Die Christen haben die Kriege fast immer gerechtfertigt. Sowohl in England als auch in Argentinien haben die Kirchen den Falklandkrieg gerechtfertigt. So haben die Kirchen Militärseelsorger, die sich bemühen, klar und deutlich zu bekräftigen, daß das Gewissen von Staat und Kirche identisch ist. Demgegenüber stellen schüchterne Einschränkungen, wie sie von einigen Prälaten oder von unrepräsentativen Gruppen kommen, kein Gewicht dar. Generell sind die Kirchen gegen Krieg, aber in besonderen Fällen befürworten sie ihn.

In den jungen Staaten Afrikas oder in Asien ist die Position der Kirchen im allgemeinen so schwach, daß sie es nicht wagen können, ihre Stimme zu erheben. Dort wo es keine Meinungsfreiheit gibt, nützte es nicht einmal etwas, die eigene Meinung zu äußern, weil die Bürger sie nicht erfahren würden.

Man braucht nicht eigens zu sagen, daß bei allen Kriegen die beiden Kontrahenten reale Rechte verteidigen und daß beide Seiten glauben, den Krieg rechtfertigen zu müssen. Die internationalen Konstellationen sind alle Produkte einer so komplexen Geschichte, daß jede Nation Beschwerde gegen alle anderen führen könnte. Jeder Staat hat genügend historische Gründe, um gegen irgend einen anderen Krieg zu führen. Wenn er es nicht tut, so deshalb, weil er entweder nicht stark genug ist, oder weil er glaubt, mit anderen Mitteln seinen Forderungen gerecht zu werden. Es ist zu beobachten, daß Konflikte oder gewisse Rechtsvorstellungen lange Zeit ruhen. Eines Tages werden sie dann mit den unterschiedlichsten Begründungen auf die Bildfläche gebracht.

Um es nochmals zu sagen, jeder verteidigt nur seine Rechte. Sind bei den Konflikten zwischen Staaten um gewisse Rechte diejenigen am geschicktesten, die einer der Parteien Recht geben? Es ist generell unmöglich, auf diese Frage eine objektive Antwort zu geben. Die mächtigsten Staaten sind im allgemeinen auch diejenigen, die

am eindringlichsten ihre Rechte verteidigen. Sie finden dort ihre Kriegsgründe, wo weniger mächtige genügend Motive finden würden, um zu verhandeln und sich zusammenzusetzen.

Weil es keine Objektivität von Recht gibt, berufen sich die Staaten oft auf die nationale Ehre. Der Staat sieht sich nicht mehr in der Lage, irgendwelche Demütigungen zu ertragen. Es fällt ihm daher leicht, mit den Bürgern das Gefühl von Unehre zu teilen und den Wunsch, die Ehre zu retten.

Die Kriterien für Unehre sind aber noch zufälliger. Die mächtigsten Nationen sind am empfindlichsten. Die anderen müssen sich in ihr Schicksal ergeben und ihre Ehre auf andere Gebiete verlagern. Menschen können Ehre durch Sport, Kunst oder Archäologie sublimieren, man denke nur an Mode oder das Schönheitsideal bei Frauen.

IV. Was ist zu tun?

Blickt man auf den Lauf der Geschichte zurück, so kommt man zu dem Schluß, daß alle Kriege hätten vermieden werden können. Man hätte die Konflikte früher ansprechen können, sie rechtzeitig begrenzen oder mit anderen Mitteln lösen können, wenn man sich ihrer rechtzeitig angenommen hätte. Es ist eine Tatsache, daß Kriege eigenständigen politischen Gesetzmäßigkeiten folgen. Wenn man nicht rechtzeitig Lösungen findet, gleitet die Politik unmerklich auf einen Krieg zu, und von einem gewissen Punkt an ist dies irreversibel.

Um einen Krieg zu vermeiden, gibt es fast immer eine theoretisch mögliche politische Maßnahme. Also stehen am Anfang eines Krieges fast immer politische Fehler, Schwächen, oder es fehlt an Wachsamkeit oder Intuition.

Dennoch ist die Politik nicht alles entscheidend. Irrtümer kommen immer vor. Man kann aber auf die Umstände einwirken, die es ermöglichen, auf Krieg als Lösung für legitime Verteidigung zurückzugreifen. Es gibt indirekte Möglichkeiten, auf den Staat einzuwirken: Informationsaustausch, Festlegung der politischen Ziele, der Rechte des Staates, der nationalen Ehre und des Militäretats. Daneben stehen die Menschen. Denn sie sind im allgemeinen genau so kriegswillig wie ihre Regierungen, wenn nicht sogar stärker. Im Volk gibt es ziemlich verbreitete und gefährliche Kräfte: den Patriotismus, das religiöse Empfinden, die Bindung an die Sprache. Dies sind Ursachen, die leicht Gewalt auslösen.

Was nun Christen und ihre Kirchen betrifft, so sind sie in besonderer Weise für religiöse Gefühle empfänglich. Es gibt nur wenig Kriegsursachen, die sich in der Geschichte als so wirkungsvoll gezeigt haben. Religion ruft leicht Gewalt hervor, wenn sie sich angegriffen fühlt. Dreizehn Jahrhunderte Krieg mit dem Islam, Jahrhunderte voller Religionskriege zwischen Christen, fast ein Jahrhundert Animositäten gegen den Kommunismus – dies alles muß uns warnen. Auch heute noch ist Religion die häufigste Kriegsursache. Die Kirchen handeln in dem Maß verantwortlich, in dem sie das religiöse Empfinden in vernünftige Bahnen lenken können.

[1] S. die kommentierten und zitierten Werke von R. Aron: Penser la guerre, Clausewitz, II. L'âge planétaire (Gallimard, Paris 1976) 268–274.

[2] S. einen kurzen Überblick in unserem Buch: Le pouvoir militaire en Amérique latine. L'idéologie de la Sécurité Nationale (Delarge, Paris 1977).

[3] S. die Auseinandersetzung von R. Aron mit den wichtigsten zeitgenössischen Konzeptionen in bezug auf Clausewitz, in: Penser la guerre, Clausewitz (Paris 1976) Bd.2.

[4] S. R. Aron: Paix et guerre entre les nations (Calman-Levy, Paris 1962).

Aus dem Französischen übersetzt von Barbara Schröder

JOSEPH COMBLIN

1923 in Brüssel geboren. 1947 Priesterweihe. Promotion zum Doktor der Theologie an der Universität Löwen. 1958 Übersiedlung nach Lateinamerika. Arbeitete vor allem in Brasilien (1958–1961 Campinas; 1965–1972 Recife; seit 1980 João Pessoa), in Chile (1962–1965 Santiago; 1972–1982 Talca), aber auch in anderen Ländern, namentlich in Ekuador (1968–1973 beim IPLA in Quito; Riobamba). Außerdem seit 1971 Professor der Theologie an der Katholischen Universität Löwen. Zeitweise auch Gastprofessor an der Harvard Divinity School, USA. Veröffentlichungen zum hier behandelten Thema u.a.: Théologie de la Paix, 2 Bde (Editions Universitaires, Paris 1960 u. 1963); deutschsprachige Ausgabe: Theologie des Friedens (Styria, Graz 1963) Théologie de la révolution (Editions Universitaires, Paris 1970); Théologie de la pratique révolutionnaire (Editions Universitaires, Paris 1974); Le pouvoir militaire en Amérique Latine. L'idéologie de la Sécurité Nationale (Delarge, Paris 1977); The Church and the National Security State (Orbis Books, Maryknoll, N. Y., 1979); O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito na história (Ed. Vozes, Petrópolis 1982). Anschrift: Casilla 7, Talca, Chile.

Mary Evelyn Jegen

Eine völlig neue Haltung

Der Lebensweg von Mohandas Gandhi (1869–1948) signalisiert einen historischen Wandel der menschlichen Erfahrung des Krieges als eines Mittels der Konfliktlösung zwischen und unter Staaten. Unter Gandhis Einfluß befreite sich eine Nation selber mit gewaltlosen Mitteln aus der kolonialen Herrschaft des britischen Imperiums. Das politische Ereignis als solches ist von großer Bedeutsamkeit, da es den Mythos, der besagt, daß Revolution und Krieg unlösbar zusammenhängen, unglaubwürdig machte. Vielleicht war aber Gandhis Entwicklung einer Theorie und Methode von einer gewaltlosen sozialen Veränderung, die er *satyagraha* nannte (beständiges Festhalten an der Wahrheit), noch wichtiger. Während der Jahre, als er Kampagnen durchführte und im Zusammenhang damit Reflexionen anstellte und Schriften verfaßte, verfeinerte er sowohl die Theorie als auch die Methode, bis er schließlich mit Selbstvertrauen feststellen konnte, daß *satyagraha* eine Wissenschaft sei. All dies stellt auch heute noch ein fruchtbares Feld dar für die Erforschung der Implikationen von Gandhis Ideen und Methoden und ihrer Beziehungen zu anderen Disziplinen ebenso wie zur Erforschung der Geschichte des Krieges, wie er in der westlichen Kultur erfahren wurde.

In unserer langen Geschichte von Krieg und Frieden gibt es vier kulturelle Einflüsse, die zusammenkamen und unsere gegenwärtige Synthese bildeten. Von den Römern haben wir unser vorherrschendes Verständnis des Krieges als «Diplomatie mit anderen Mitteln» oder als politische Macht, die durch das Militär ausgeübt wird. Als Gegenstück dazu wird die Auffassung des Friedens als des Aufhörens bewaffneter Feindseligkeiten vertreten. Friede wird verstanden als der Zustand, der dem Krieg folgt oder der vorherrscht, wenn kein Krieg geführt wird. Sowohl der Krieg als auch der Frieden werden als normal wahrgenommen, ja sogar in einem kreisförmigen Rhythmus als unvermeidlich aufgefaßt.

Von den Griechen haben wir unser Verständnis des Friedens als Harmonie oder als Ausgewogenheit und des Krieges als weitreichenden Konfliktes, als Ausbruchs von etwas, das nicht sein sollte.

Von unseren barbarischen Vorfahren oder präziser von unseren Mythen über sie leiten wir unser Verständnis ab, das den Krieg als wild einstuft, als Charakteristikum eines Stadiums der menschlichen Entwicklung, das von der Zivilisation transzendiert werden muß.

Schließlich kennen wir aus unserer jüdisch-christlichen Erbschaft die Vorstellung des Friedens als *Schalom,* als der Einheit von Körper, Seele und Geist, der Fülle des Lebens und des Wohlbefindens, des reichhaltigsten Segens. «Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch» (Joh 14,27). Die Sichtweisen des Krieges, die aus dieser Tradition hervorgehen, sind vielgestalt und können nicht ohne weiteres in Einklang gebracht werden. Das Konzept des Heiligen Krieges aus dem Alten Testament hatte immer schon einen gewaltigen Einfluß auf unsere Kultur. Aus dem Neuen Testament leiten wir die Vorstellung von einem geistigen Kriegszug gegen die Mächte des Bösen ab (z. B. in Eph 6) und auch die Idee der Feindesliebe und des Ausbleibens von Vergeltung (Mt 5 und Lk 6).

Der Weg zum Wandel

Unser modernes Verständnis des Krieges ist heutzutage eingebettet in einen neuen Kontext gegenseitiger Abhängigkeit, fortgeschrittener Technologie, sowohl eines Anstiegs als auch eines Zusammenbruchs der Verstädterung, und in die Erfahrung von Grenzen, die sich im Zuge der Ausbeutung erneuerbarer und nicht erneuerbarer Rohstoff- und Energiequellen zeigen. Eben in dieser Situation erfahren wir eine Umwandlung der anthropologischen Bedeutung des Krieges. Kriege, die bis vor kurzem als tragischer, aber notwendiger Bestandteil menschlicher Existensbedingungen angesehen wurden, werden allmählich als Erzfeind der Menschheit betrachtet. Wir gewinnen langsam die Einsicht, daß die bedeutsamste Frage nicht lautet:«Unter welchen Bedingungen sollten wir Krieg führen?», sondern eher:«Sollten wir den Krieg überhaupt tolerieren?»

a. Politische Faktoren

Im nachkolonialen Zeitalter haben wir begonnen, die enge Verbindung von Ungerechtigkeit und Gewalt sowie von Frieden, Befreiung und Entwicklung zu sehen. Dies erkennen wir insbesondere an den Bedingungen, die zwischen Industrienationen und ihren ehemaligen Kolonien vorherrschen. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges fanden sich diese neuerdings unabhängigen Staaten in der abwärts weisenden Spirale von Armut, Unterdrückung und Erniedrigung wieder. Die Zerstörungen wirtschaftlicher Kriegsführung, selbst wenn so etwas nicht Krieg genannt wird, haben zu neuen Arten von Bürgerkriegen und Terrorismus geführt.

In dieser Situation sind sowohl ein wichtiges neues Verständnis des Krieges als auch eine neue Methode, ihn zu analysieren, entstanden. Beide werden im «Palme Report»[1], der im Juni 1982 herausgegeben wurde, gut dargestellt. Der Bericht wurde von einer unabhängigen Kommission über Abrüstungs- und Sicherheitsfragen erstellt. Die siebzehn Mitglieder der Kommission waren bedeutende Bürger aus ebensovielen Ländern, die Repräsentanten aus Europa, Afrika, Asien und Amerika einschlossen. Der Titel des Berichts zeigt den Ausgangspunkt an, der den Empfehlungen der Kommission zugrundelag: *Allgemeine Sicherheit: ein Abrüstungsprogramm.* Im Bericht wird festgestellt, daß in einer Welt, in der die Nationen zunehmend wirtschaftlich voneinander abhängig sind, Sicherheit nur dann gewährleistet werden kann, wenn die Nationen beginnen, ihre Sicherheitspolitik in Zusammenarbeit miteinander zu organisieren. Die Redensart «Frieden durch Stärke», die bis zu dem Ausmaß gebraucht wird, daß sie den Eindruck vermitteln soll, Stärke sei durch militärischen Überlegenheit meßbar, ist heute unbrauchbar geworden.

Einen wesentlichen Faktor bei der Umwandlung der Bedeutung des Krieges bildeten die Annahmen, welche die Entwicklung einer neuen militärischen Technologie vorantrieben. Wir tun wohl daran, uns an das Klima zur Zeit des Einsatzes atomarer Waffen im Jahre 1945 zu erinnern. In diesem Klima wurden Werte wie die der absoluten nationalen Souveränität, der Nation unter Waffen, des totalen Sieges und der bedingungslosen Kapitulation toleriert und gefördert, und zu dieser Zeit hatte man schon Dinge wie den Bombenteppich und andere Kriegshandlungen erlebt, die ganz klar außerhalb der Grenzen des moralisch akzeptablen Verhaltens liegen. Einerseits war der Einsatz atomarer Waffen ein logischer Ausdruck des «totalen Krieges», andererseits leitete ihr Einsatz die immer weitere Ausuferung der Politik gegenseitiger Bedrohungen ein, welche jetzt in Form eines Rüstungswettlaufs zum Ausdruck kommt, der vom Vatikan in angemessener Weise als eine verrückt gewordene Maschine beschrieben wurde.

Es gibt keine zusammenhängende theoretische Struktur, die dem Rüstungswettlauf zugrundeliegt. Er wird im allgemeinen als unglückliche Notwendigkeit angesehen, als Ausdruck einer Abschreckungspolitik. Die Abschreckung ist ein Begriff, der innere Widersprüche enthält. Das Ziel der Abschreckung ist die Verteidigung und Gewährleistung von Sicherheit durch die Verhinderung des Einsatzes nuklearer Waffen im Kriegsfall. Das Mittel, das in der Abschrekkungspolitik eingesetzt wird, um dieses Ziel zu erreichen, ist die Bedrohung des angenommenen Feindes mit Vergeltungsmaßnahmen in solch massiven Ausmaßen, daß dies einen nuklearen Angriff als nutzlos und daher unvernünftig erscheinen ließe. In einer solchen Pose gegenseitiger Bedrohung mit massiven Vergeltungsschlägen appellieren die Widersacher wechselseitig aneinander, über die Rüstungskontrolle zu verhandeln. In der Öffentlichkeit führt dies zu einer Stimmung, die die letztendliche Abrüstung befürwortet.

Obwohl die Gefahren der Abschreckungstheorie inzwischen von immer mehr Menschen verstanden werden und auch ihre inneren Widersprüche verstärkt gesehen werden, ist durch die weitverbreitete Hinnahme der Abschreckung als einer Notwendigkeit die Tolerierung und Förderung eines sich ständig ausweitenden Wettlaufs um Überlegenheit möglich geworden, eines Wettlaufs als Versicherung gegen eine mögliche Unterlegenheit im Bereich der sichtbaren militärischen Stärke, auch wenn dem Ruf nach Ausgeglichenheit oder Parität zwischen den beiden Hauptwidersachern im Rüstungswettlauf, den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion, Lippendienst entrichtet wird. Selbst wenn die beiden Hauptwidersacher versuchen, zu verhandeln, fördern dennoch beide die Entwicklung von «qualitativ überlegenen» Waffen (d. h. Waffen, die schneller und weitreichender zum Tode führen können). Daher tauchen nun chemische Waf-

fen wieder auf, und es besteht die Aussicht, daß die Lasertechnologie auf die Waffen, die im Weltraum zum Einsatz kommen sollen, angewandt werden wird. Dieses Verhalten entsteht aus der Erkenntnis, daß es unmöglich ist, militärisches Gleichgewicht zu messen, da die Waffenarten und ihre Anzahl in einem weiten geopolitischen Kontext in Betracht gezogen werden müssen, um ihre Effektivität im Einsatz abschätzen zu können. Ein Unterseeboot, das mit Raketen mit mehreren Sprengköpfen bestückt ist, kann nicht genau mit Raketen auf dem Land verglichen werden. Sowjetische Panzer, die auf der eurasischen Landmasse stationiert sind, sind nicht gleichwertig mit Panzern gleicher Art in den Vereinigten Staaten.

Was dennoch den politischen Glauben an die Abschreckung aufrechterhält, ist die Angst vor der unvorhersehbaren Gefahr, welche die militärische Technologie in sich birgt, die nun in der Lage ist, die Zivilisation selbst zu zerstören. Im Jahre 1975 nannte Papst Paul VI. den Atombombenabwurf von Hiroshima ein «Schlachten unermeßlicher Größe». Das Potential für die Wiederholung und Vergrößerung dieses Schlachtens hat sich inzwischen so weit gesteigert, daß es über jedes Vorstellungsvermögen hinausgeht.

Es gibt ganz sicher keine Möglichkeit, die militärische Technologie zu verlernen. Hoffnung gründet sich eher auf die Möglichkeit, eine neue Politik zu entwerfen, die den Krieg ablehnt und ihn durch eine Art von Konfliktlösung ersetzt, die nicht vom Mittel des legalisierten Tötens abhängt. Das ist der historische Kampf unserer Zeit.

Die Möglichkeit solch einer Umwandlung zu einer neuen Denkweise hängt von einem gut fundierten, günstigen Klima für die Meinung ab, die sich nun entwickelt. Hinweise dafür liefern das Erscheinen zahlloser Bücher, Artikel und Darstellungen der Medien zu Themen, die nukleare Waffen betreffen, die dramatischen Massendemonstrationen in europäischen Städten im Herbst 1981 und in den Vereinigten Staaten im Juni 1982, Sondersitzungen der Vereinten Nationen zum Abrüstungsthema in den Jahren 1978 und 1982, ein bemerkenswertes Anwachsen der Zahl der Kriegsdienstverweigerer, die organisierten internationalen Anstrengungen von Ärzten gegen die Bedrohung eines nuklearen Krieges, die Kampagne des Ökumenischen Friedensrates in den Niederlanden mit ihrem zugkräftigen Slogan «Helft, die Welt von nuklearen Waffen zu befreien! Laßt uns in den Niederlanden damit beginnen!»; die internationale Bewegung, die in den USA begann und den zweiseitigen Stopp einer jeden Produktion von nuklearen Waffen fordert, und viele andere Dinge. Die Abrüstung wird nun in weiten Teilen der Welt als dringendste Aufgabe unserer Zeit angesehen. Alle sind betroffen, weil alle verwundbar sind.

b. Katholische Soziallehre über Krieg und Frieden

In der Soziallehre der Kirche gibt es noch keine eindeutig definierbare Linie zur Entwicklung einer Lehre zu Angelegenheiten, die etwas mit nuklearen Waffen und einem nuklearen Krieg zu tun haben. Eine Friedenstheologie ist zu einem dringenden seelsorgerischen Bedürfnis geworden, und innerhalb der Verlautbarungen zum Frieden, zum Krieg und zu verwandten Themen gibt es sicherlich schon Elemente für eine solche Theologie. Es fehlt jedoch noch ein angemessener Rahmen für die Behandlung einiger der dringendsten Fragen, die sich auf nukleare Abschreckung und auf den Besitz nuklearer Waffen beziehen.

Zwei verwandte Richtungen der kirchlichen Lehre müssen unterschieden werden: Die eine ist eine positive Lehre über den Frieden und die andere eine Lehre zur christlichen Antwort auf Gewalt, insbesondere auf bewaffnete Kriegsgewalt. Neben dieser Unterteilung ist eine weitere Unterscheidung zu machen, die ebenso wichtig, aber problematischer ist. Auf der einen Seite befassen sich einige kirchliche Theologen und Moraltheologen mit Kriegsthemen, indem sie sich stark auf die Tradition des gerechten Krieges stützen, die erstmalig vom heiligen Augustinus in die Kirchenlehre eingebracht wurde. Diese Tradition liefert sowohl einen Rahmen als auch das analytische Instrumentarium zur Erörterung der Moral in der Politik und der Moral von Handlungen. Auf der anderen Seite, insbesondere seit dem Zweiten Vatikanum, fordern mehr und mehr Theologen eine Struktur, die offensichtlicher in der Bibel begründet sein sollte, indem sie sich besonders auf die Lehre Jesu von der unbedingten Liebe und der Vergebung der Feinde bezieht.

Es würde die Angelegenheit schwer durcheinanderwerfen, wenn man den an zweiter Stelle genannten Ansatz mit dem Etikett «pazifistisch» versehen würde, denn «pazifistisch», so wie der

Begriff im allgemeinen verwendet wird, heißt, nicht gewillt sein, Waffen zu gebrauchen, soviel und nicht mehr. Die Gewaltlosigkeit des Evangeliums, so wie sie in der heutigen Forschung und Lehre verstanden wird, schließt eine Ablehnung von legalisierter bewaffneter Gewalt ein, aber dies ist nicht gleichbedeutend mit Passivität. Die Gewaltlosigkeit des Evangeliums fordert das *aktive Eingreifen* der Liebe in Konfliktsituationen. Sie fordert die *konstruktive Arbeit der Gerechtigkeit* und des Friedenstiftens, nicht aber den *Rückzug vom Kampf.*

Die moderne Lehre der Kirche drückt sich am deutlichsten in der Enzyklika *Pacem in Terris* (1963) aus, in der Papst Johannes XXIII. die Probleme, die mit Krieg zusammenhängen, innerhalb des Kontextes der Menschenrechte anspricht. Innerhalb dieses Rahmens demonstriert *Pacem in Terris* ganz deutlich das dringende Befürfnis nach einer internationalen gesetzlichen Ordnung, die einer sich entwickelnden moralischen Ordnung entspricht, welche auf der ständig zunehmenden gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen basiert. Die Alternative zur Konstruktion solch einer internationalen Ordnung wird der Verfall solcher Elemente eines Gemeinguts sein, die bereits erreicht worden sind. Der Rüstungswettlauf wird als Folge des Unvermögens, das Gemeingut zu fördern und zum Ausdruck zu bringen, angesehen.

Die Enzyklika bringt das Argument vor, daß die Waffenproduktion mit der Begründung gerechtfertigt werden kann, daß der Friede unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht ohne ein Gleichgewicht der militärischen Kräfte erhalten werden könne, aber es wird weiter argumentiert, daß dies ein Irrtum sei, der aus einem falschen Verständnis der Menschen und der Gesellschaft hervorgehe. Johannes XXIII. bringt recht deutlich zum Ausdruck, daß Abrüstung von einer ernstgemeinten Zusammenarbeit abhängt, «um die Furcht und die angstvolle Erwartung des Krieges, welche die Menschen bedrückt, zu verscheuchen» (Art. 113).

Hier wird der Frieden als ein menschliches Aufbauwerk angesehen, das nicht grundlegend von einer Antwort auf einzelne Konflikte zwischen Nationen abhängt, sondern von einer Vision der Menschheit, in der der Akzent gesetzt ist auf die Fähigkeit zu einem Leben in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit, ja mehr noch als dies: nämlich auf ein Menschenrecht, d. h. einen angeborenen Anspruch auf dies alles. Gegenseitiges Vertrauen ist die Bedingung für die Ausübung dieser Kräfte, folglich ist alles, was das Vertrauen fördern kann, Arbeit am Frieden.

Zwei Jahre später wurde in *Gaudium et Spes* ein wegweisender Schritt in der konstruktiven Lehre zum Frieden vorgenommen. Dies geschah durch eine deutliche Befürwortung der Gewaltlosigkeit: «Wir können es nicht unterlassen, diejenigen zu loben, die in der Verteidigung ihrer Rechte den Einsatz von Gewalt ablehnen, und die auf Verteidigungsmethoden zurückgreifen, die im übrigen auch den schwächeren Parteien zur Verfügung stehen, vorausgesetzt, dies kann ohne Verletzung der Rechte und Pflichten von anderen oder der Gemeinschaft selbst geschehen» (Art. 78).

Einige sind der Ansicht, daß die Qualifizierung am Ende des Satzes die gesamte Aussage abschwäche. Man lese jedoch den Kontext: Hier gibt es die ausdrückliche Befürwortung einer Art des Friedensstiftens, die nicht von militärischer Stärke abhängt, die Befürwortung eines oder mehrerer Wege, wie man sich engagieren kann, ohne seine Verantwortung gegenüber den Rechten der anderen zu vernachlässigen. Es wird zugegeben, daß die Bedrohung des Krieges so lange über uns schweben wird, bis Christus zurückkehrt, aber es gibt auch eine Weigerung, den Krieg selbst fatalistisch zu akzeptieren, denn «in dem Ausmaß, in dem die Menschen durch eine Vereinigung in Liebe die Sünde besiegen, werden sie auch die Gewalt besiegen und diese Worte wahr werden lassen: ‹Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg› (Jes 2,4).»

Die Hauptargumentationsrichtung der kirchlichen Lehre zum Krieg ist seit Johannes XXIII. nicht die Anwendung der römischen Auffassung des Friedens als der Folge einer Kriegsbeendigung, sondern des Friedens im Sinne des jüdisch-christlichen Verständnisses als *Schalom,* Lebensfülle, sowohl als Segen als auch als Ergebnis menschlichen Tuns. Frieden wird als Unternehmen der Gerechtigkeit verstanden, als Frucht der Liebe, und Christen sollen, so wird argumentiert, sich mit allen wahren Friedensstiftern im Ruf nach Frieden und in der Arbeit für seine Verwirklichung vereinigen (GS, Art. 78).

Der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden wird in der Enzyklika *Populorum Progressio* weiterentwickelt. Diese Enzyklika nennt

die vollständige menschliche Entwicklung einschließlich ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Dimensionen «den neuen Namen für Frieden». Die Errichtung der päpstlichen Kommission «Gerechtigkeit und Frieden» innerhalb der römischen Kurie im Jahre 1967 ist ein institutioneller Ausdruck der konstruktiven Friedenslehre, die von Papst Johannes Paul II. auf vielerlei Art und Weise nachdrücklich fortgeführt wurde. Dies geschah insbesondere in seinen Botschaften zum Weltfriedenstag, die 1979 mit «Um Frieden zu erlangen, lehre den Frieden» (englisch: «To Reach Peace, Teach Peace») begannen, die dann in der Enzyklika *Redemptor Hominis* fortgeführt wurden und auch in vielen seiner Ansprachen während seiner Besuche in verschiedenen Ländern. Charakteristisch für die Friedenslehre von Johannes Paul II. ist seine absolute Weigerung, sich auf irgendeine deterministische Haltung oder die ängstliche Resignation gegenüber dem Krieg als notwendigem Bestandteil menschlicher Lebensbedingungen einzulassen. Daher beschreibt er in «Um Frieden zu erlangen, lehre den Frieden» folgende Dinge als universale Prinzipien: «Der Rückgriff auf Waffen kann nicht als rechtes Mittel zur Konfliktlösung verstanden werden» und «es ist nicht erlaubt zu töten, um eine Lösung zu erzwingen». Im Jahre 1981 sprach er in Hiroshima vom Krieg als einer menschlichen Praxis, die abgeschafft werden muß:

«Angesichts des vom Menschen geschaffenen Unglücks, welches ein jeder Krieg bedeutet, muß immer wieder nachdrücklich betont werden, daß die Kriegführung nichts Unvermeidliches oder nicht etwas, was nicht zu ändern wäre, ist. Die Menschheit ist nicht zur Selbstzerstörung bestimmt. Das Zusammenprallen von Ideologien, Bedürfnissen und Sehnsüchten kann und muß bewältigt werden, die Menschheit ist es sich selbst schuldig, Unterschiede und Konflikte mit friedlichen Mitteln beizulegen.»

Ein Jahr später, als er in Canterbury in England sprach, wiederholte er diesen Standpunkt, indem er sagte: «Heutzutage machen das Ausmaß und die Schrecken der modernen Kriegführung – sei sie nun nuklear oder nicht – diese vollkommen unakzeptabel als Mittel der Beilegung von Differenzen zwischen Nationen.» Es könnte kaum einen deutlicheren Hinweis auf eine Haltung zu Frieden und Krieg geben, der sich nicht auf die Tradition des gerechten Krieges stützt.

Dies überrascht nicht, da die Tradition des gerechten Krieges in *Gaudium et Spes* nicht erwähnt wird. Das Schweigen ist ein ausdrucksstarkes Argument, wenn die Frage nach der weiteren Nützlichkeit oder Angemessenheit dieser Tradition für die Beschäftigung mit zeitgemäßen Problemen von Krieg und Frieden aufkommt. *Gaudium et Spes* erklärt nach einem Überblick über *«die Schrecken und die Perversität des Krieges...*, ungeheuerlich vergrößert durch die Vermehrung wissenschaftlicher Waffen», daß «alle diese Überlegungen uns zwingen, eine Bewertung des Krieges aus einer völlig neuen Haltung vorzunehmen» (Art. 80).

Eben diese neue Haltung ist es, die von Papst Johannes Paul II. auf so bemerkenswerte Weise demonstriert wird. Er beschrieb die Zukunft des Lebens auf unserem Planeten in Hiroshima als abhängig «von einem einzigen Faktor: Die Menscheit muß eine moralische Kehrtwendung machen.» Er fuhr fort:

«Die Aufgabe ist gewaltig, einige werden sie utopisch nennen. Aber wie können wir es versäumen, das Vertrauen des modernen Menschen zu stärken entgegen allen Versuchungen des Fatalismus, der lähmenden Passivität, der moralischen Niedergeschlagenheit? Wir müssen den Menschen von heute sagen: Zweifelt nicht, eure Zukunft liegt in euren eigenen Händen. Der Aufbau einer gerechten Menschheit oder einer stärker vereinigten internationalen Gemeinschaft ist nicht nur ein Traum oder ein vergängliches Ideal. Es ist ein moralischer Imperativ, eine heilige Pflicht, der das intellektuelle und geistige Genie der Menschheit begegnen kann durch eine erneute Mobilisierung der Talente und Energien eines jeden, dadurch, daß alle technischen und kulturellen Reserven der Menschheitsfamilie zum Einsatz gebracht werden.»

Eben im Kontext dieses unmißverständlichen Vorstoßes der kirchlichen Lehre in Richtung auf die wirkliche Möglichkeit des Friedens als Frucht der menschlichen Berufung zur Liebe und Gerechtigkeit sollten wir die Passagen in den Dokumenten bewerten, die ganz gezielt über solche Angelegenheiten wie den Rüstungswettlauf, die Abrüstung und den Einsatz nuklearer Waffen als Abschreckungsmittel reden. In der einzigen Verurteilung des Konzils wird in *Gaudium et Spes* erklärt, daß «eine jede Kriegshandlung, die blind auf die Zerstörung ganzer Städte oder weiter Gebiete mitsamt der Bevölkerung abzielt, ein Verbrechen gegen die Menschheit selbst ist. Sie

verdient die eindeutige und bereitwillige Verurteilung» (Art. 80).

Gaudium et Spes ist nicht so eindeutig mit den Äußerungen über die Abschreckung. Die betreffende Stelle wertet Abschreckung als «die Fähigkeit, bei einem Angriff des Gegners blitzartig zurückzuschlagen» und stellt fest, daß «viele dies heute für das wirkungsvollste Mittel halten, einen gewissen Frieden zwischen den Völkern zu sichern» (Art. 81). Aber *Gaudium et Spes* billigt die Abschreckung nicht, es wird vielmehr erklärt: «Wie immer man auch zu dieser Methode der Abschreckung stehen mag – die Menschen sollten überzeugt sein, daß der Rüstungswettlauf, zu dem nicht wenige Nationen ihre Zuflucht nehmen, kein sicherer Weg ist, den Frieden zu sichern, und daß das daraus sich ergebende Gleichgewicht kein sicherer und wirklicher Friede ist. Statt daß dieser die Ursachen des Krieges beseitigt, drohen diese dadurch sogar eher weiter zuzunehmen» (ebd.).

Seit dem Konzil hat sich die Sprache, mit der der Rüstungswettlauf beschrieben wird, merklich verändert. *Gaudium et Spes* nennt ihn eine «vollkommen heimtückische Falle für die Menschheit, wodurch die Armen in einem unerträglichen Ausmaß verletzt werden» (ebd.). Im Jahre 1974 wird er als eine «Geisteskrankheit» beschrieben und im Jahre 1976 als «eine verrückt gewordene Maschine»[2]. Dieser Sprachgebrauch deutet auf eine veränderte Sichtweise hin. Zunächst wird das Wettrüsten als ein Problem verstanden, das mit Hilfe der Vernunft unter Kontrolle gebracht werden kann, später dann als ein Problem, das nach mehr als nur einer politischen Lösung verlangt. Es handelt sich vielmehr um eine alles beherrschende Unordnung, die nach einer Heilung auf einer tieferen, kulturellen Ebene verlangt.

Verschiedene Bischofskonferenzen haben die Lehre von *Pacem in Terris* und *Gaudium et Spes* erläutert und bis zu ihren logischen Schlußfolgerungen fortgeführt. Die Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (1968) entwickelte die konstruktiven Elemente einer Friedenstheologie und gab damit ein gutes Beispiel für eine sich herausbildende Methode einer richtigen Ortung spezifischer Probleme der Gewalt. Drei Dimensionen des Friedens bilden den Rahmen, innerhalb dessen die lateinamerikanischen Bischöfe das Problem der Gewalt in Lateinamerika angehen: Friede als Werk der Gerechtigkeit, Friede als ständige Aufgabe, Friede als Frucht der Liebe. Die Bischöfe äußern sich eindringlich zur Situation der institutionalisierten Gewalt von politischer und wirtschaftlicher Ausbeutung und auch zur Frage nach der bewaffneten Gewalt im Zuge von Befreiungsanstrengungen. Während sie ihr tiefes Mitgefühl mit denjenigen zum Ausdruck bringen, die zu Opfern der institutionalisierten Gewalt wurden und den bewaffneten Aufstand als eine letzte gerechtfertigte Möglichkeit ansehen, befürworten sie letztenendes dennoch deutlich gewaltlose Strategien.

Die nationale Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika hat die Lehre von *Gaudium et Spes* in einem Hirtenbrief mit dem Titel *In Jesus Christus leben* (To Live in Jesus Christ) (1976) ausgeweitet und auf das Problem nuklearer Waffen angewendet. Der Hirtenbrief behandelt die Angelegenheit im Kontext der amerikanischen Gesellschaft und stellt fest: «Als Inhabern eines großen nuklearen Waffenarsenals muß uns bewußt sein, daß es nicht nur unrecht ist, die Zivilbevölkerung anzugreifen, sondern daß es ebenso unrecht ist, im Rahmen einer Abschreckungsstrategie damit zu drohen, sie anzugreifen.»

Implikationen einer Beteiligung von Christen an der Friedensbewegung

Christen führen sowohl in Europa als auch in den Vereinigten Staaten in vielen Fällen die öffentliche Friedensbewegung an. Wenn wir auch den Kampf für Gerechtigkeit in Lateinamerika als Teil der größeren Friedensbewegung einschließen, was wir tatsächlich tun sollten, können wir feststellen, daß Christen auch dort die Architekten der Friedensbewegung sind. Die einschneidende Kraft der Beteiligung von Christen besteht in der Form des Widerstands gegen die gegenwärtig betriebene Politik: In Europa bedeutet das, Europa von nuklearen Waffen zu befreien, in den Vereinigten Staaten, sich dem Aufrüsten zu widersetzen und die USA und die Sowjetunion aufzufordern, einen Produktionsstop für jede weitere Herstellung nuklearer Waffen zu verfügen. In Ländern in Mittel- und Südamerika bedeutet der Widerstand, das zu überwinden, was die Bischöfe in Medellín ganz richtig strukturelle Gewalt nennen, welche die Armen zerstört und bei den Unterdrückten zu einem Rückgriff auf die bewaffnete Revolution als letzte Rettung führt.

Das Aufgreifen von mehr als nur verbaler Opposition nimmt zu, obwohl das Bedürfnis nach einer klaren Lehre über die Bedeutung von Frieden und einer Kritik der Regierungspolitik weiterhin bestehen bleiben wird. Der Protest äußert sich jetzt in der Form, daß immer mehr Christen den Kriegsdienst mit der Begründung verweigern, daß sie nicht dem Befehl Folge leisten können, nukleare Waffen einzusetzen. Auch argumentieren sie, daß sie in keiner Weise mit einem Militär zusammenarbeiten können, welches verpflichtet ist, der erklärten Politik zu dienen, die zum Einsatz nuklearer Waffen bereit ist. Christen drücken ihre Opposition gegen die Kriegsvorbereitung auch in zunehmenden Maße aus, indem sie die Steuerzahlung verweigern. In den Vereinigten Staaten hat ein Bischof öffentlich erklärt, daß er 50% seiner Einkommensteuer als Protest gegen das Wettrüsten zurückbehält.

Ein anderer Schauplatz der Friedensbewegung ist die Arbeitsstelle, wo einige Christen ihre Anstellung im Bereich der Waffenproduktion aus Gewissensgründen kündigen. Viele andere versammeln sich vor Fabriken der Rüstungsindustrie, um zu beten oder zu demonstrieren. In den Vereinigten Staaten wurde in einer Diözese ein Solidaritätsfonds geschaffen, um Arbeitern zu helfen, die ihre Stellung bei einer örtlichen Fabrik, die nukleare Waffen produziert, aufgegeben haben.

Der zivile Ungehorsam äußert sich auch in Form der mutwilligen Zerstörung von Einzelteilen nuklearer Waffen. Die Auseinandersetzungen, die diese Aktionen bewirken, haben zur Folge, daß die notwendigen Bedingungen für das Lernen und Lehren von Kriegs- und Friedensfragen geschaffen werden. Die Erziehung der öffentlichen Meinung ist eines der direkten Ziele (und möglicherweise das erste Ziel) von mindestens einigen, die sich im zivilen Ungehorsam üben. Das vermehrte Vorkommen solcher Aktionen ist ein gewaltiger Anreiz zu kritischerem Denken.

In der christlichen Friedensbewegung gibt es eine wachsende ökumenische Dimension. In den Niederlanden hat der Interkirchliche Friedensrat eine höchst bedeutsame Schaltfunktion in der dortigen Friedensbewegung, und er übt auch durch die Stimulation der Bewegungen in anderen Ländern und Amerika Einfluß aus. Eine Gruppe von Protestanten und Katholiken aus den Vereinigten Staaten hat darum gebeten, eine Friedenswoche in den Niederlanden verbringen zu können, um die Methodik der Friedensarbeit und anderer Aktivitäten des Interkirchlichen Friedensrates einschließlich seiner politischen Strategien zu studieren, um festzustellen, wie diese von der Friedensbewegung der Kirchen in den Vereinigten Staaten aufgegriffen werden könnten.

Eine ökumenische Bewegung, «New Abolitionist Covenant», die in den USA entstand, beeinflußt andererseits auch die europäische Friedensbewegung. Die Bewegung «New Abolitionist Covenant» entstand aus einer Reihe von Besinnungstagungen, die eine kleine Gruppe von Mitgliedern fünf religiöser Friedensgruppen veranstaltete. Diese Gruppen umfassen «The Fellowship of Reconciliation», «Pax Christi», «New Call to Peacemaking» (ein Programm der historischen Friedenskirchen der USA), «Sojourners» und «The Church of the Savior». Die beiden zuletzt genannten Gruppen haben eine große Anzahl von protestantischen Mitgliedern. In weniger als einem Jahr wurden mehr als 500.000 Exemplare des Covenant-Textes verbreitet. Mehr als schätzungsweise eine Million Menschen haben sich verpflichtet, für die Abschaffung nuklearer Waffen zu arbeiten, und dies tun sie entsprechend ihrem Glauben. Die gesellschaftliche Wirksamkeit des «New Abolitionist Covenant» rührt teilweise daher, daß diese Organisation sich auf die frühe Protestbewegung in den USA bezieht, die die Sklaverei zu einem Ende brachte, nachdem sie länger als 200 Jahre lang gesellschaftlich akzeptiert gewesen war. In der Bewegung zur Abschaffung nuklearer Waffen gibt es einen wirksamen Gebrauch von Symbolen und einen Bezug auf Erinnerungen des Glaubens und des Patriotismus.

Wurzeln der Umwandlung

Nachdem die Veränderung der Haltung zu Krieg und Frieden, wie sie sowohl im größeren Rahmen der Gesellschaft als auch in der Kirche zum Ausdruck kommen, besprochen wurden, ist es nun möglich, einige Verallgemeinerungen anzustellen und eine Analyse zu versuchen. Erstens gibt es ganz klar das Bemühen, die Meinung, daß Krieg unvermeidbar sei, zurückzuweisen. Diese Anstrengungen intellektueller Natur wurden größtenteils durch die bloße Größe und den Schrecken moderner Waffen hervorgerufen und durch die Gefahr, die diese für das reine Überleben der Zivilisation und des Planeten selber

darstellt. Wie man die Aussicht auf einen Krieg in der Zukunft erfährt, hängt nahezu vollkommen davon ab, wie man menschliche Freiheit erfährt und – noch grundsätzlicher – wie man die Wirklichkeit erfährt. Denjenigen, die – sei es nun bewußt oder nicht – zu einem extremen weltanschaulichen Realismus neigen, wird der Krieg unvermeidbar scheinen – oder beinahe unvermeidbar. Diejenigen, die zu extremem Idealismus neigen, werden ihn als «veraltet» ansehen. Der kritische Realist versteht den Krieg als etwas, das durch menschliche Handlungen zum unzeitgemäßen Mittel gemacht wird und das für ungesetzlich erklärt werden kann, obwohl dies nicht zwangsläufig geschehen wird und nicht ohne eine außergewöhnliche intellektuelle und moralische Umstellung geschehen kann.

Während Angst oder ein Schreckensschauder die Veränderung der Haltungen und Einstellungen gegenüber dem Krieg in Gang gesetzt haben mögen, gibt es inzwischen auch ein zunehmendes Erkennen der Tatsache und der Möglichkeiten gewaltloser Konfliktbewältigung, welches die Menschen dazu anspornt, gegen das Wettrüsten zu protestieren und kreative Ansätze zur Konfliktlösung zur Sprache zu bringen. Der Bezug auf die Erfahrung gewaltloser Konfliktbewältigung auf der zwischenmenschlichen Ebene in der Ehe, der Familie und dem Leben in der Gemeinschaft und auch bei Arbeitskämpfen und in anderen beruflichen Situationen gibt den Menschen neue Hoffnungen, daß der Mensch die Fähigkeit hat, gewaltlose Methoden der Konfliktlösung auf Konflikte zwischen und unter Staaten anzuwenden. Eben in diesem Zusammenhang ist der Lebensweg Gandhis so bedeutsam.

Hinzu kommt die wachsende Erkenntnis, daß das Ziel, für das man Kriege führt, nicht durch einen weitreichenden Krieg, in dem «qualitativ überlegene» (d.h. tödlichere) Waffen eingesetzt werden, erreicht werden kann, und daß das Risiko, einen nuklearen Krieg zu führen, schwerer wiegt als die Risiken, ihn als Mittel der Politik abzulehnen. Kurz gesagt, wird der Krieg als irrational angesehen, und daher provoziert er Ablehnung.

Bei dieser neuen Einstellung zum Krieg spielt auch ein größeres Verständnis von den Zusammenhängen von Krieg und Ungerechtigkeiten mit. Die Unverfrorenheit und Bestechlichkeit des internationalen Waffenhandels wird nun verstärkt aufgedeckt und abgelehnt. Es gibt auch vermehrt Hinweise, die die Behauptung unterstützen, daß der Rüstungswettlauf ein Faktor ist, der beim Rückgang der heimischen Wirtschaft, welcher sich in einer zunehmenden Arbeitslosigkeit und der Abschaffung grundlegender Sozialleistungen widerspiegelt, eine Rolle spielt.

Auf der anderen Seite gibt es Druckmittel, welche den Wandel hin zu einer vollkommen neuen Einstellung zum Krieg verlangsamen. Das größte dieser Druckmittel stammt von einer Gier, die beherrschender und subtiler ist, als sie bei einer kleinen Anzahl von denjenigen, die von Waffen profitieren, zum Ausdruck kommt. Es wird immer deutlicher, daß eine ungerechte internationale Wirtschaftsordnung einen Rüstungswettlauf zur eigenen Verteidigung unterstützt. Die andere Seite der Medaille sieht so aus, daß wir das Friedenschaffen nicht ernst meinen können, ohne die Kosten des Verzichts auf wirtschaftliche Macht über andere Völker und Nationen ins Auge zu fassen. Wir müssen die Macht der Überlegenheit zu einer Macht der Zusammenarbeit umwandeln, die in neuen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verhältnissen zum Ausdruck kommt. In dieser Hinsicht ist die Nord-Süd-Achse, welche die wohlhabende Minderheit von einer wirtschaftlich schwachen und unterdrückten Mehrheit der Weltbevölkerung trennt, ebenso wichtig, wenn nicht noch wichtiger als die Ost-West-Achse, die die Nationen nach ihrer Ideologie trennt.

Während der Kampf für ein konstruktives Friedenschaffen weitergeht, können wir erwarten, daß sich dies in Verbindung mit der Menschenrechtsbewegung vollzieht. Ebenso wie die Ernährungskrise, die als eigentliche Krise Anfang der siebziger Jahre wahrgenommen wurde, zur Feststellung des Rechts auf Nahrung führte, so könnte auch die nukleare Bedrohung zu begrifflich klar formulierten Forderungen auf Menschenrechte, die sich auf Frieden beziehen, führen. Wir werden z. B. möglicherweise seltener etwas von Kriegsdienstverweigerung hören und dafür mehr von der Erklärung eines Rechts, das Töten zu verweigern. Dieses Recht wird neben denjenigen, die der Wehrerfassung unterliegen, auch von anderen beansprucht werden. Es wird auch von denjenigen, die durch wirtschaftliche Umstände zur Waffenproduktion gezwungen werden, in Anspruch genommen werden ebenso wie von Bürgern, die auf ihrem Recht bestehen, die Finanzierung militärischer Operationen durch Steuern zu verweigern.

Die Anfangsworte von *Gaudium et Spes* erinnern uns daran, daß die Freuden, Hoffnungen, Sorgen und Ängste aller Menschen die Freuden, Hoffnungen und Sorgen der Nachfolger Christi sind, die Anteil an der gleichen Geschichte haben. Seit diese Worte geschrieben wurden, ist die Angst zum Zeichen unserer Zeit geworden, eine Angst, welche aus der *Verbindung von Technik mit einem veralteten Glauben an den Krieg als irgendwie unvermeidbar* hervorgeht. *Gaudium et Spes* erinnert uns auch daran, daß wir den Krieg aus einer völlig neuen Haltung heraus bewerten müssen, und die Enzyklika lenkt Aufmerksamkeit auf die wachsende Überzeugung, daß der Krieg nicht mehr als taugliches Mittel für die Beilegung einer Streitigkeit betrachtet werden kann, wie heftig sie auch sein mag.

Erlösender Durchbruch

In dem, was heutzutage geschieht, können wir die menschliche Vorstellungskraft erkennen, die darum kämpft, sich selbst mit den Implikationen der Waffentechnologie in Einklang zu bringen und mit den militärischen und politischen Überzeugungen, welche sie umgeben. Die ersten sechsunddreißig Jahre des Versuchs, sich mit dem nuklearen Militarismus zu einigen, haben uns in ein neues Krisenstadium geführt. Wir sind nun möglicherweise *am Rande eines erlösenden Durchbruchs.*

Es besteht ganz klar das Bedürfnis nach einem neuen Bezugsrahmen, in dem die ewig andauernden Probleme des internationalen Konflikts zu handhaben sind. Konflikte entstehen aus gegensätzlichen Ansprüchen auf dieselben Güter oder Territorien oder aus dem drohenden Verlust der gesamten Lebensart. Die neue Situation des Militarismus, die Verluste erwarten läßt, welche größer sind als nur irgendein möglicher Gewinn, hat uns dazu veranlaßt, die Tiefen der menschlichen Existenz noch tiefer zu überprüfen und noch aufrichtiger nach der Beziehung von Krieg und Frieden zu fragen. Weitverbreitete Furcht und Angst bringen uns unsere fundamentale Todesfurcht zurück. Letzten Endes besteht die Heilung dieser Furcht nicht in einer persönlichen Anstrengung, das Leben um jeden Preis zu retten, oder in einer sozialen oder politischen Anstrengung, es zu verteidigen, indem unsere Feinde besiegt werden. Sowohl auf der personalen als auch auf der sozialen Ebene liegt die Heilung im Wagnis zu lieben.

Die Akzeptierung der Tradition des gerechten Krieges seit mehr als fünfzehnhundert Jahren hat das sozial organisierte Töten des Krieges legitimiert und hat unser Gefühl von der politischen Dimension der Liebe ausgelöscht. Die religiöse Legitimation des Tötens hat auch unsere Kultur daran gehindert, zu einer reifen Antwort auf die Todesfurcht zu finden und zu der Einsicht, daß es besser ist, das Übel zu ertragen als es zuzufügen, und daß es immer noch besser ist, Konflikte umzuwandeln von der dominierenden Machtausübung hin zur relationalen Macht innerhalb einer Struktur der Gegenseitigkeit. Genau das meinte Gandhi, als er erklärte, daß *satyagraha* eine Situation, in der die eine Seite verliert und die andere gewinnt, umwandelt zu einer Situation, in der beide Seiten gewinnen.

Während die Theorie des gerechten Krieges für Moraltheologen nützlich gewesen sein mag, war sie für Generale und ihre Untergebenen nicht zweckmäßig. Heute unter den Bedingungen der nuklearen Waffentechnologie sind wir alle durch das legalisierte Töten des Krieges bedroht. Dies hat zu einer erneuten Prüfung der Tradition des gerechten Krieges geführt. Es hat uns zu den Wurzeln christlicher Ethik zurückgewiesen, die in einer biblischen Theologie begründet sind. Wir befinden uns erst im Anfangsstadium der Entwicklung einer wahren Friedenstheologie. Das, was entsteht, ist ein neuer Blick auf den unbedingten Charakter christlicher Liebe, die sich besonders in der Feindesliebe als gültig erweist. Dies ist das «neue Gebot» Jesu, welches die Geschichte nun zu einem Imperativ gemacht hat.

Diese biblische Einsicht entspricht der politischen Einsicht, daß Sicherheit innerhalb der Struktur absoluter Staatsgewalten, die miteinander im Wettkampf stehen, nicht gewährleistet werden kann, sondern daß wir nur dann Sicherheit bekommen können, wenn wir sie als eine gemeinsame Sicherheit anstreben. Dies hilft wiederum deutlich zu machen, daß wir das Besitzen durch das Teilen ersetzen müssen. Dies muß das Ziel für die Verwaltung der Ressourcen der Welt sein. Das bewußte Anstreben des Teilens der Schätze der Erde, das nach einer festgelegten Ordnung oder nach der Dringlichkeit der Bedürfnisse der Menschen geschieht, könnte einen konstruktiven Rahmen für Rüstungsverhandlungen schaffen, da allmähliche Schritte in Richtung auf Reduzierung mit Angeboten verbunden

werden könnten, den Zugang zu den Ressourcen, für die Bedarf besteht, zu gewähren.

Eine Ethik, die durch den Wert des Teilens, welcher Vorrang vor dem Wert des Besitzens hat, gelenkt wird, würde für Christen durch eine Vision der fundamentalen Einheit der menschlichen Familie bestimmt, so wie Jesus sich das vorstellte und wie es im Neuen Testament entwickelt wurde.

Eine letzte Beobachtung: Die Elemente einer konstruktiven Friedenstheologie scheinen schneller und ausgeprägter aus der Praxis hervorzugehen als aus der theologischen Literatur. Dies ist ein Zeichen für Authentizität, die uns dazu bringen kann, in Zukunft einen theologischen Dialog zu erwarten, der sich durch eine große Kraft auszeichnet.

[1] Common Security: A Programme for Disarmament. Herausgegeben unter dem Vorsitz von Olof Palme (London 1982) 202.

[2] Der Rüstungswettlauf wird in einer Erklärung, die während der römischen Synode 1974 abgegeben wurde, «Geisteskrankheit» genannt; in einem Dokument, das vom Heiligen Stuhl einem Sonderausschuß der Vereinten Nationen für Fragen der Abrüstung (1976) vorgelegt wurde, wird er «verrückt gewordene Maschine» genannt.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

MARY EVELYN JEGEN

Mitglied der Kongregation der «Schwestern Unserer Lieben Frau». 1967 Doktorat in mittelalterlicher Geschichte an der St. Louis University, USA. Sie lehrte an der Universität Dayton und am Päpstlichen Institut Regina Mundi in Rom. Derzeit Fakultätsadjunkt der Creighton University und am Mundelein College (USA), wo sie Postgraduate-Kurse in christlicher Spiritualität und sozialen Fragen hält. Außerdem Nationalkoordinatorin von Pax Christi in den Vereinigten Staaten von Amerika und Vorsitzende der American Fellowship of Reconciliation. Veröffentlichungen u. a.: (als Mitherausgeberin:) The Earth is the Lord's: Essays on Stewardship (Paulist Press, New York 1978); (als Mit-Hg.:) Growth with Equity: Strategies for Meeting Human Needs (Paulist Press, New York 1979); Spirituality, Disarmament, and Security: New Catholic World, March/April 1982. Anschrift: Pax Christi, 3000 N. Mango Avenue, Chicago, Ill. 60634, USA.

Adolfo Pérez Esquivel

Auf das Schweigen Gottes hören

Man hat mich gebeten, für CONCILIUM diesen Beitrag über Gerechtigkeit und Frieden zu schreiben, eine Reflexion über die Erfahrungen, die wir machen, wenn wir das Volk Gottes in Lateinamerika auf seinem Weg begleiten und diesen zu unserem eigenen machen, in einem Kontinent, der zwischen Angst und Hoffnung lebt.

Alle Wege führen irgendwohin, kreuzen sich, verlieren sich in nicht immer bekannte oder sichtbare Fernen und stellen dabei zwischen Kulturen und Sprachen Verbindungen her. So durchziehen sie die Geschichte der Völker und nehmen in den Zeichen der Zeit diese selten erzählte Geschichten auf. Die Wege, die nicht gegangen werden, bringen weder vergangene noch gegenwärtige Geschichte hervor, sie fallen der Vergessenheit anheim.

Die Geschichte, die man kennt, ist nicht immer die wirkliche Geschichte, sondern diejenige, die die Unterdrücker lehren. In Lateinamerika bringt man uns diese falsch erzählte Geschichte bei; diese Geschichte der Konquistadoren, die den Prototyp der Kriegshelden herausbildete, und die Geschichte, die die Völker, unsere eingeborenen Völker, gelebt haben, ihren Geist, ihre Sprache, ihre Kultur, ihre Märtyrer, ihre Sehnsucht nach Freiheit und Gerechtigkeit, ihre Ängste, ihre Leiden, ihre täglich neue Suche nach Wegen der Hoffnung vergaß oder nicht wollte, daß wir sie kennenlernten. Eine von Mund zu Mund, von Hand zu Hand überlieferte Geschichte mit Blick auf ein neues Morgen.

Lateinamerika zu erleben heißt, dieses bunte Mosaik aus verschiedenen einheimischen Kulturen, eroberten Eroberern, gegen ihren Willen in den Kontinent eingegliederten schwarzen Völkern, die sich diesen schließlich durch langes Dulden und Liebgewinnen freiwillig zu eigen machten, aus Bauern, Arbeitern, jungen Menschen, Ordensleuten, die mit dem Land verschmolzen, der an der Last der Konquista tragenden Kirche, die sich an der Macht der jeweils herrschenden Unterdrücker beteiligt, und diesem neu auftauchenden Gesicht von Kirche, die hereinbricht, durchdringt, evangelisiert und befreit. Aus diesem Grund kann man nicht von einem einheitlichen, abstrakten Lateinamerika sprechen. Aber es gibt doch gemeinsame Wurzeln und Bedürfnisse, die Kraft einer keineswegs begriffenen, aber intensiv gelebten Einheit. Und es sind dieses Volk, seine Spiritualität, seine Widersprüche, Sehnsüchte und Hoffnungen, mit denen wir heute am Scheideweg erkennen können, von woher wir als Christen unseren Einsatz verstehen.

In der komplexen Welt, in der wir leben, in der die großen wissenschaftlichen und technischen Fortschritte, die Ausflüge in den Weltraum, die Kybernetik einerseits mit dem Hunger, den Kriegen und der Unterdrückung der Völker andererseits verflochten sind, in dieser Welt sind das Machtstreben, die Abhängigkeit, Marginalisierung und Ausbeutung Unrechtsstrukturen, die entstehen, wenn der Mensch vergessen wird. Und wenn der Mensch den Menschen vergißt, vergißt er auch Gott und verliert jegliche Daseinsberechtigung, er wird zum Objekt statt zum Subjekt, zu unserem Bruder und einem Kind Gottes. Dies ist auch unter den sogenannten Christen der Fall.

Der Kleine Bruder Charles de Foucauld hat in seiner Person ein tiefes Verlangen bezeugt, «das Evangelium mit dem ganzen Leben auszurufen», sich am Leben der Armen auszurichten und es zu teilen, wie Jesus, bis er für die starb, die er liebte. Mit einer solchen völligen Verfügbarkeit müssen wir auch im Tumult unserer Großstädte die innere Wüste herstellen, die Wüste, die uns erlaubt, auf das Schweigen Gottes zu hören, unseres Herrn der Geschichte, der in den Zeichen der Zeit jeden einzelnen von uns anruft und ihm die Wege weist. Das Hören auf das Schweigen Gottes ist das Gebet dessen, der die unerzählte Geschichte der Armen, der Kleinen und Unterdrückten des Volkes Gottes leben, teilen und verstehen will, um zum Aufbau seines Reiches und seiner Gerechtigkeit beizutragen. Und von diesen Wegen, die ich in langen Jahren zurückgelegt habe, in denen ich das Leben der Völker Lateinamerikas teilte, möchte ich ausgehen, um auf einige Zeichen aufmerksam zu ma-

chen, die mir mit Hilfe der Weisheit der Arglosen zuteil geworden sind.

Die Weisheit ist eine Gabe, die denen geschenkt wird, die ein argloses Herz haben. Sie geht aus dem Überdenken des Glaubens in den kirchlichen Basisgemeinden hervor. Sie ist Hoffnung und Kraft des Geistes. Diese Zeichen möchte ich mitteilen als ein Kleiner Bruder, der sich lange Zeit geweigert hat, diese oft schmerzvollen Erfahrungen niederzuschreiben, und der sich seiner Grenzen bewußt ist, die es unmöglich machen, sie wirklich ganz zu vermitteln. Diese Zeichen sind Scheidewege auf den mit der Kirche in Lateinamerika gegangenen Wegen und bestimmen in gewisser Weise die Ängste und Hoffnungen der Völker.

1. Die Christen und der Krieg. Das Absurde ist eine alltägliche Tatsache geworden. Der Krieg um die Malwinen, April 1982.

2. Ein neues Gesicht der Kirche: arm, prophetisch, zeugnishaft. Das Ende der konstantinischen Epoche in der Kirche Lateinamerikas – Versammlung der lateinamerikanischen Bischöfe im Hogar de la Santa Cruz, Riobamba, 12. August 1976.

3. «Gott tötet nicht» – Gefängniserfahrungen – Das Schweigen Gottes. Wüste und Gebet, April 1977.

4. Die Weisheit der Kleinen. Der Friede und die Liebe sind dasselbe. Zeichen der Hoffnung, Recife, Brasilien, Mai 1981.

I. Die Christen und der Krieg

Wir erleben derzeit die Folgen eines Krieges: Zerstörung, Tod, körperliche, seelische und geistige Krüppel.

In den Krieg zieht man mit Hurra- und Siegesrufen, fast so wie zu einem Fest. Geschlagen, mit dem bitteren Geschmack der Zerstörung, kehren Sieger und Besiegte zurück. Man bedient sich motivierender Aktionen. Über den gerechten Krieg ist schon viel diskutiert worden. Augustinus, Thomas und viele andere haben die Bedingungen dafür in einem Artikel niedergelegt, aber wir Christen müssen uns doch darum bemühen, die Botschaft des Evangeliums tiefer zu verstehen und zu leben. Wenn die Christen mehr an die weltlichen Mächte und an die Macht der Waffen glauben als an das Evangelium, dann verlieren sie die Kraft Gottes.

Der Malwinenkrieg konfrontierte uns mit schwer zu vereinbarenden Situationen. Manche Bischöfe, Priester, Ordensleute und Christen ganz allgemein erhoben, lauter noch als die Militärs, ihre Stimmen zur Kriegstreiberei, rechtfertigten den Krieg und die Vernichtung des Gegners. Von Frieden zu reden kam fast einem Verrat gleich. Man benutzt den Glauben, Gott, den Rosenkranz, die Jungfrau Maria als Mittel zur Rechtfertigung des Krieges.

Wir vernahmen auch Zeichen der Hoffnung: Einige Bischöfe und christliche Kreise verkündeten im Geist des Evangeliums den Frieden als Grundwert des Lebens.

Ich habe viel Kritik und viele Beleidigungen geerntet, bloß weil ich erklärte, es könne keinen gerechten Krieg, sondern nur eine gerechte Sache geben. Jeder Krieg ist Unrecht. Wenn wir dies nicht glauben, rechtfertigen wir die Abscheulichkeiten, die sich aus dem Begriff des Krieges selbst ergeben: die Vernichtung des Feindes.

Diese Widersprüche zwischen den Christen, diese Rechtfertigungen haben dazu geführt, daß die Welt in einem Gleichgewicht des Schreckens lebt, haben zur Zunahme der Atomwaffenarsenale geführt, zu immer ausgeklügelteren Waffen und zu immer technifizierteren Kriegen, zu einer Wissenschaft im Dienst der Zerstörung und derer, die mit dem Tod ihre Geschäfte machen.

«Die ganze konstantinische Epoche hindurch», schreibt P.J. Comblin, «diente die Theorie vom gerechten Krieg als Entschuldigung dafür, daß die Kirche ihren Gläubigen befahl, Kaiser, Könige, Staaten oder irgendeine andere mit ihr liierte Macht zu unterstützen. Außer in Ausnahmefällen hat die Kirche nie gegen die von den Königen angezettelten Kriege protestiert, sondern sie eher gerechtfertigt». Und aufgrund solcher Texte kommt er zu einem noch radikaleren Urteil: «Das Ziel der Lehre besteht ganz klar darin, das Kriegführen zu erlauben» (Théologie de la Paix [Ed. Universitaires, Paris 1963] Bd. II 18).

Wir könnten noch einen ausführlichen Rückblick auf die Geschichte der Rechtfertigungen anfügen, aber meine Absicht ist nicht, in eine theologische Untersuchung des Themas einzutreten, sondern lediglich einige Punkte hervorzuheben.

Johannes Paul II. erklärte anläßlich seiner Reise nach Großbritannien: «In diesem Augenblick muß die Menschheit sich einmal mehr die Frage des absurden und immer ungerechten Phänomens des Krieges stellen.» Bei seiner Ankunft in Argentinien sagte er: «Das traurige Schauspiel

des Verlustes von Menschenleben mit sozialen Folgen, die sich in den vom Krieg betroffenen Völkern über längere Zeit hinziehen werden, lassen mich mit großem Schmerz an den Sog von Tod und Vernichtung denken, den jeder bewaffnete Konflikt immer verursacht.» Man beruft sich auf die legitime Verteidigung, beansprucht die gleichen Mittel wie der Angreifer. So kommt man von der Legitimität der Verteidigung zur Legitimität mörderischer Gewaltanwendung.

Christus gibt uns ein klares, entschiedenes Gebot: «Du sollst nicht töten!» Es handelt sich um ein Gebot und um nichts anderes.

In diesem Krieg um die Malwinen, der absurd war wie jeder Krieg und der hinter dem Rücken des Volkes geführt wurde, zu einer Zeit, in der das Land Unterdrückung und Elend und eine schwere geistige und moralische Krise durchlebte, erhoben sich viele Stimmen sogar aus christlichen Kreisen, um den Krieg zu unterstützen, und unternahmen alle möglichen Rechtfertigungsversuche: «... Ein Übel wie der Krieg kann für die Argentinier gute Folgen haben ... Bei dieser Befürwortung (des Krieges) dürfen die Christen nicht fehlen, wenn sie nicht ihre zweifache Identität, die religiöse und die nationale, aufgeben wollen» (La Tarde, Tucumán, vom 7. Juni 1982: I. López, Los cristianos y la guerra).

Auf diese Weise wird politischen, ökonomischen, militärischen Interessen der Vorrang vor dem Evangelium gegeben, und man hält sich nicht an das Wort Gottes und die eingegangene Verpflichtung.

Ich möchte nur auf die Notwendigkeit einer grundlegenden Überprüfung und Klärung der Position der Christen in der Frage des Krieges hinweisen. Die Kämpfe des Volkes, die Befreiungsbewegungen müssen nicht unbedingt als bewaffnete Aktionen gedacht werden.

II. Ein neues Gesicht von Kirche: arm, prophetisch, zeugnishaft

Paul VI. empfahl den Bischöfen, ihre pastoralen Erfahrungen auszutauschen und sich zu treffen, um sich gegenseitig zu informieren und Verbindung zu halten. In diesem brüderlichen Geist veranstaltet eine Gruppe von lateinamerikanischen Bischöfen in regelmäßigen Abständen Treffen zu diesem Zweck, um sich bei der Reflexion gegenseitig Hilfen zu geben und um auf dem Weg der lateinamerikanischen Kirche und der Weltkirche engere Kontakte zu knüpfen. Diese Gruppe von Bischöfen wurde von einigen Priestern und Laien begleitet, die zu der streng pastoral ausgerichteten Reflexion im Kontext der lateinamerikanischen Wirklichkeit und der von der Kirche und den Völkern erlebten Probleme beitragen sollten.

Wir Teilnehmer kamen aus verschiedenen Ländern des Kontinents (Mexiko, Brasilien, Chile, Peru, Kolumbien, Ecuador, Argentinien, Venezuela, Paraguay) sowie aus den USA.

Auch wenn damals das repressive Verhalten der Regierung von Ecuador gegenüber den Bischöfen und sonstigen Teilnehmern im Hogar de la Santa Cruz in Riobamba, der Diözese, der Bischof Proaño vorsteht, ein internationales Echo fand und in der Kirche Beunruhigung darüber hervorrief, was die Verhaftung so vieler Bischöfe, Ordensleute und Laien zu bedeuten hatte, so ging man später über dieses Ereignis als eines unter vielen hinweg.

Trotzdem glaube ich, daß dieser Vorfall in der lateinamerikanischen Kirche das Ende der konstantinischen Epoche, der Bündnisse zwischen Regierungen und Kirche und der Beteiligung an der weltlichen Macht bezeichnete. «Als das Christentum Reichsreligion wurde, begannen die stoischen und politischen Tugenden die ursprünglichen theologischen Tugenden der ersten Christen zu ersetzen. Das Heldentum des Soldaten trat an die Stelle des Heldentums des Märtyrers» (Th. Merton, Conf. de un espectador del p., 96).

Uns, die wir diese Augenblicke der repressiven Gewalt selbst erlebten, wurde dieses neue Gesicht der Kirche klarer, die ärmer, prophetischer, zeugnishafter sein will, dieser Weg des Volk-Gottes-Seins im Sinne des Wortes: «Man wird euch um meines Namens willen verfolgen, aber fürchtet euch nicht ...». Eine unerhörte Tatsache in unserem Kontinent, in dem die weltlichen Machthaber – die ihre Christlichkeit herauskehren und das Banner der sogenannten christlich-abendländischen Kultur und deren Verteidigung mit Hilfe der Ideologie der Nationalen Sicherheit aufpflanzen – das Volk unterdrücken und jene, die wie in Riobamba sich dafür engagieren, das Evangelium bei den Armen und Notleidenden zu leben. Diese Tatsache ist ein Zeichen Gottes, das uns als Christen in Frage stellt und uns mahnt.

Der Weihbischof von Santiago de Chile, Enrique Alvear, gab zusammen mit den Bischöfen González und Ariztía eine Erklärung ab: «... mit

einem von Frieden, Freude und Hoffnung erfüllten Herzen, ohne jedes Bedauern und ohne jede Bitterkeit gegenüber irgend jemandem. Vielmehr im Wissen darum, daß alles, was Leid und Demütigung ist, sich dem Evangelium gemäß immer in eine Quelle der Freude, der Erlösung, der Wohltaten für die Menschen verwandelt». Und er verweist auf den Einsatz der Kirche bei der Befreiung des Menschen in Lateinamerika, einer Befreiung, wie sie das Evangelium versteht, nämlich: den ganzen Menschen umfassend.

Das heißt, es ist ein äußerst positives Zeichen dieser Kirche, die sich erneuert und in der der Bischof nicht mehr der einzelne Seelsorger einer vom Zusammenhang mit der Welt losgelösten Diözese ist, sondern der Seelsorger, der zu einem Bischofskollegium gehört, das für die Kirche und die Evangelisierung der ganzen Welt auf allen Ebenen verantwortlich ist. Ein Engagement, das dazu führt, daß die Kirche das Martyrium vieler ihrer Söhne und Töchter erlebt, und das das Samenkorn in der Hoffnung auf eine gerechtere und menschlichere Welt ist. Die Traurigkeit und die Freude, die wir im Hogar de la Santa Cruz bei dieser zu einem der Zeichen Gottes gewordenen Begegnung empfanden, könnte ich in den Augenblick fassen, den wir bei der Feier der Eucharistie in der Kaserne San Ignacio in Quito erlebten: Die von den Bischöfen Enrique Alvear und Carlos González geleitete Messe war eine stark empfundene Gegenwart («Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen ...»). Von Kommandanten und Offizieren der Militärpolizei umgeben, streckten wir auch ihnen beim Friedensgruß die Hände entgegen. Sie schauten uns völlig verwirrt an. Ihre Schablonen der Intoleranz und Ungerechtigkeit standen vor der Kraft des Geistes der Schwachen entblößt da.

Dies ist der Weg der lateinamerikanischen Kirche, ein Zeichen der Hoffnung und ein Licht für die Welt.

III. «Gott tötet nicht»

Nach Riobamba, Ekuador, beschlossen wir, nach Argentinien zurückzukehren. Die schlimme Situation des Terrorismus, die sowohl durch die Guerrilla als auch durch die von den Streitkräften und Sicherheitskräften entfesselte Unterdrückung hervorgerufen wurde, dauerte an. In die Tausende gingen die Ermordungen, Entführungen, Verhaftungen und Folterungen, die alle Kreise des Landes betrafen: gewerkschaftliche, politische, pädagogische, kulturelle und auch kirchliche Kreise mit ermordeten Priestern und zum Verschwinden gebrachten Nonnen.

Am 4. April wurde ich verhaftet und in die Superintendentur der Seguridad Federal gebracht, wo man mich in einem «Schlauch» einquartierte, einem kleinen Verlies ohne Licht und sanitäre Einrichtungen, wo ich zweiunddreißig Tage lebte und wo Tag und Nacht ein und dasselbe waren. Als man mich zu dem Schlauch führte, nahm ich in der Dunkelheit einen starken Geruch von Urin, Schweiß und Traurigkeit wahr. Die Eisentür schloß sich hinter mir. Ab und zu hörte ich das Geräusch von Gefängnistüren und den Schritt der Wache. Es war der erste Tag der Karwoche und der Jahrestag des Todes von Martin Luther King.

Ich begann, mich an die Umgebung zu gewöhnen und konnte mehr durch Tasten als durch Sehen eine feuchte Matratze auf dem Boden und einen kleinen Raum von drei Schritten von der Tür zur Wand wahrnehmen. Wenn wir uns in einen Raum ohne Dimensionen verlieren, verliert auch die Zeit ihren Sinn. Wir können viele Vermutungen anstellen. Das Gebet überstürzte sich, eines folgte auf das andere, brach mittendrin ab. Nach und nach begriff ich, daß ich meine innere Ruhe wiederfinden mußte. Wenn wir unter normalen Umständen beten, schaffen wir gewisse günstige Bedingungen, damit unser Gebet sich ganz entfalten kann. In Grenzsituationen verändert sich alles, und wir entdecken eine neue Dimension der Kraft des Gebetes, des Bedürfnisses, die innere Wüste entstehen zu lassen und auf das Schweigen Gottes in uns zu hören.

Stunden vergingen. Ich hörte Schritte und Stimmen. Jemand öffnete das Vorhängeschloß und schob den Riegel beiseite. Als die Tür sich öffnete, war ich vom Licht geblendet. Dann erkannte ich auf den Wänden zahlreiche Inschriften. Nach zwei Tagen durfte ich in einem rechteckigen, abgeschlossenen Raum ein bißchen herumlaufen, auf den noch andere Schläuche mündeten. Der Ort war ein Folterzentrum. Während meines Aufenthaltes brachten sie nur Frauen aus anderen Gefängnissen dorthin, um sie zu verlegen oder über Nacht freizulassen. Die meisten kamen aus dem Landesinnern und waren ohne Prozeß und ohne Grund festgenommen worden. Eine ältere Frau, die ihre Mitgefangenen «Großmutter» nannten, sagte zu mir: «Mein Sohn, ich

habe so viel geweint, daß ich keine Tränen mehr habe. In mir drin ist alles ausgetrocknet. Sie haben mir solchen Schmerz zugefügt, daß ich will, daß sie all dies Unrecht büßen ...». Angst, stockende Stimmen, Ungewißheit. Und auch ein Schimmer Hoffnung auf Freiheit.

Einige junge Leute, die sich an unbekanntem Ort aufgehalten hatten, waren festgenommen worden. Hier wurden sie nun «legalisiert». In den Tagen, als ich in dem Innenhof herumlaufen durfte, begann ich, auf die Inschriften auf den Wänden der Schläuche zu achten. An einige erinnere ich mich: «Wenn der Abend des Lebens hereinbricht, werden sie dich in Liebe zurückfordern», «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun», «Muttergottes, rette uns, wir sind unschuldig». Schimpfworte, Namen geliebter Menschen, des Lieblingsvereins – und ein großer, dunkler Fleck. Später merkte ich, daß es Blut war. Mit diesem Blut hatten sie drei Worte geschrieben: «Gott tötet nicht.»

An sie muß ich oft denken, so als wären sie in mein Inneres eingraviert. Als die Wache mich in den Schlauch einsperrte, in völligem Dunkel, trug ich diese Worte in mir. Ich habe viel darüber nachgedacht, habe an diesen gefolterten Bruder gedacht, der in einer Grenzsituation diesen tiefen Akt des Glaubens zuwege bringt und mit seinem eigenen Blut «Gott tötet nicht» schreibt. Das ist der gequälte Aufschrei eines ganzen Volkes. Über diese Fragen müssen wir gründlich nachdenken. Viele Abscheulichkeiten sind im Namen der christlich-abendländischen Kultur verübt worden. Man hat einen schmutzigen Krieg angezettelt, für den alle Mittel recht sind. Das ist die totale Verneinung des Lebens und Gottes.

IV. Die Weisheit der Kleinen

Bei einer ausgedehnten Reise durch Brasilien besuchten wir mit Dom Helder Câmara, dem Erzbischof von Olinda und Recife, eine der Favelas seiner Diözese am Rande des Flusses, der, wenn er über die Ufer tritt, die unsicheren Behausungen überschwemmt. Die Not, diese strukturelle Ungerechtigkeit, die die ärmsten Völker niederdrückt, war überall zu spüren. Unter der brennenden Sonne von Recife gingen wir durch die Ansiedlung, begleitet von den Bewohnern, die sich wegen einer möglichen Räumung Sorgen machten. Die meisten verdienen weniger als den Mindestlohn und können sich kaum ernähren. Viele Kinder folgen uns. Aus dem Gedränge kommt eine schwarze, ärmlich gekleidete, barfüßige Frau mit einem schweißbedeckten, runzligen Gesicht, um den Kopf ein Tuch, wie es die Campesinas im Nordosten tragen, lächelnd und mit freudestrahlenden Augen auf uns zu. In ihren Händen trägt sie zwei Blumen, die sie am Flußufer gepflückt hat. Mir gibt sie die weiße Blume mit den Worten: «Diese weiße Blume ist das Sinnbild des Friedens», dann wendet sie sich Dom Helder zu und gibt ihm die rote Blume: «Diese rote Blume ist das Sinnbild der Liebe.» Sie legt die Hände ineinander und sagt: «Der Friede und die Liebe, das ist ein und dasselbe.» Darauf schließt sie sich still der Menschentraube an, die uns begleitet. In der Mitte der Siedlung angekommen, schildern sie uns ihre Situation: die nie eingehaltenen Versprechungen der Funktionäre der Regierung, ihre Bedürfnisse, ihre Geschichte. Die meisten kommen aus dem Landesinnern, sind Bauern, die wegen der Dürre und der Mißernten ihr Land verloren haben oder ihren Lebensunterhalt nicht bestreiten konnten. Sie gehören zu den Massen derer, die auf der Suche nach besseren Lebens- und Arbeitschancen in die urbanen Zentren abwandern.

Die Sonne trocknete allmählich den Boden. Die Hitze wurde stärker. Inmitten der Leute lächelte die Frau mit der weißen und der roten Blume in der von Hoffnung erfüllten Weisheit der Arglosen. Trotz ihrer ungewissen Zukunft und ihrer Entbehrungen.

Man braucht viel Kraft und Mut, viel Glauben an Gott, um unter diesen Bedingungen leben und durchhalten zu können, um für sein Menschsein kämpfen zu können und vor der Ungerechtigkeit nicht zu kapitulieren.

Die Gerechtigkeit besteht darin, die Wahrheit und das Recht des Menschen und der Völker wiederherzustellen. Das Recht auf Freiheit, auf ein gerechtes, menschlicheres Leben.

Heute entdeckt die Kirche Lateinamerikas wieder ihre prophetische Mission, ihre vorrangige Option für die Armen, und wird zu einer Kirche, die Volk Gottes ist.

Diese vier Zeugnisse, die anscheinend unverbunden nebeneinanderstehen, sind jedoch im Geiste eng miteinander verknüpft und machen zugleich die Widersprüche zwischen den Christen deutlich, die mitten durch die Weltkirche hindurchgehen.

In Lateinamerika entsteht – nicht aus theologischen Diskussionen (die für die Reflexion not-

wendig sind), sondern aus dem Unterwegssein der Völker – ein neues Gesicht der Kirche, das einer armen, prophetischen, zeugnishaften Kirche; ein Zeichen der Hoffnung in den kirchlichen Basisgemeinden, Zeichen eines ersten befreienden Schrittes zu dem Bewußtsein, daß das Reich Gottes etwas Konkretes ist und daß die Gerechtigkeit darin besteht, die zerbrochene Brüderlichkeit zwischen den Menschen wiederherzustellen und das Brot und die Freiheit in der Wahrheit mit unseren Brüdern und Schwestern zu teilen.

Diese Zeugnisse sind die Zeichen, die in gewisser Weise auf diese Suche nach Gerechtigkeit und diesen Weg des Friedens als Grundwert des Lebens hindeuten.

Aus dem Span. übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

ADOLFO PÉREZ ESQUIVEL

1931 in Buenos Aires, Argentinien, geboren. Studierte an der Escuela de Bellas Artes de Buenos Aires y de La Plata. 1956 Professor für Bildhauerei. Im selben Jahr Eheschließung mit einer Musikerin (Komponistin), mit der er jetzt drei Söhne hat. Lehrtätigkeit an mehreren Staatsuniversitäten und Instituten. Beteiligung an Ausstellungen, bei denen er Preise und Auszeichnungen erhielt. Die bildhauerische und zeichnerische Arbeit dienten ihm auch als Mittel, um seine Anklage gegen die Ungerechtigkeit zum Ausdruck zu bringen und den langen Marsch der Volksschichten auf der Suche nach ihrer Befreiung zu schildern. 1971 schloß er sich den «Ghandi-Gruppen» an. Sehr schnell wurde er von ihnen mit Führungsaufgaben betraut. Außerdem förderte er ein städtisches Gemeinwesenprojekt. Die Qualifikation zu diesem Dienst vertiefte er durch das Studium des Evangeliums und der Beiträge der Bewegung für gewaltfreie Aktion. 1973 gründete er die Zeitschrift «Paz y Justicia» und den «Servicio para la Acción No-violenta Latinoamericana». Die Zeitschrift sollte später zum offiziellen Presseorgan von «Servicio Paz y Justicia» werden. Im selben Jahr fand in Medellín, Kolumbien, die Konferenz für eine gewaltfreie Befreiungsstrategie für Lateinamerika statt. Dies war die zweite Zusammenkunft von Organisationen und Gruppen, die mit gewaltfreien Methoden für Gerechtigkeit eintreten. Bei dieser Gelegenheit wurde er zum Generalkoordinator des «Servicio» für ganz Lateinamerika ernannt. Er beteiligte sich dann auch an der Gründung und am Ausbau von «Coordinadora de Entitades y Organizaciones Cristianos (CEOC)», unterstützte das «Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH)» und ist Gründungsmitglied der «Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH)». Am 4. April 1977 wurde er festgenommen und blieb bis 1978 in Haft. Dann wurde er zwar freigelassen, aber bis Ende 1979 unter Polizeiaufsicht gestellt. 1980 erhielt er den Friedensnobelpreis, den er entgegennahm «im Namen der Völker Lateinamerikas und besonders meiner Brüder, der Ärmsten und Geringsten, denn diese sind die von Gott am meisten Geliebten». Anschrift: España 89, San Isidoro, Buenos Aires, Argentinien.

Norbert Mette

Zwischen «Sicherheitsgesellschaft» und Friedensbewegung

Zur aktuellen Auseinandersetzung unter katholischen Christen in der Bundesrepublik Deutschland

«Insbesondere im Blick auf die aktuellen politischen Fragen ruft ‹Pax Christi› dazu auf, sich für einseitige kalkulierte Abrüstungsschritte des westlichen Verteidigungsbündnisses NATO einzusetzen in der Erwartung, daß solche vertrauensbildenden Maßnahmen von den Staaten des Warschauer Paktes mit entsprechenden Abrüstungsschritten beantwortet werden und zu einem umfassenden Abrüstungsabkommen führen. Dabei muß das legitime Sicherheitsbedürfnis auf allen Seiten in Rechnung gestellt werden.» – «Es erheben sich heute Stimmen, die befürworten, einseitig abzurüsten; und sei es auch nur, um ein Vorbild zu geben. Wir sind der Ansicht, daß eine solche Haltung für den Frieden, für die Autonomie und die Freiheit unserer Völker gefährlich ist. Aber wir sind absolut damit einverstanden, laut und deutlich zu fordern, daß alles unternommen werden muß, um die Anwendung der heute zur Verfügung stehenden Waffen zu vermeiden.»

Diese beiden Zitate sind Verlautbarungen entnommen, die fast gleichzeitig – im Juni 1982 – der bundesdeutschen Öffentlichkeit übergeben worden sind. Beide stammen aus dem katholischen Raum; beide nehmen – wie ersichtlich – zur aktuellen Friedensdiskussion Stellung. Das erste Zitat stammt aus einer Erklärung, in der die deutsche Sektion der Pax Christi-Bewegung alle Christen zur Veranstaltung von Friedenswochen im Herbst 1982 aufruft und damit einer Initiative der evangelischen Aktion Sühnezeichen/Friedensdienst folgt[1]. Das zweite Zitat findet sich in einer gemeinsamen Erklärung der französischen und deutschen Bischöfe «Für den Frieden»[2]. Große Aufmerksamkeit hat keine der beiden Verlautbarungen in den bundesdeutschen Medien gefunden. Lediglich in der konservativ orientierten Presse wurde mit sichtlicher Erleichterung zur Kenntnis genommen, daß die offizielle Regierungspolitik wenigstens bei den katholischen Bischöfen noch Unterstützung findet; die evangelische Kirche der Bundesrepublik wird nämlich mittlerweile als ein weniger verläßlicher Bündnispartner eingeschätzt[3].

Die beiden Verlautbarungen werden deswegen hier angeführt, weil sie für die aktuelle Auseinandersetzung innerhalb der katholischen Kirche in der Bundesrepublik zum Fragenkomplex «Sicherheit, Abrüstung und Frieden» charakteristisch sind. Sie dokumentieren nicht bloß, daß hinsichtlich einzelner Sachfragen zu den konkreten Wegen der Friedenssicherung gravierende Meinungsunterschiede bestehen; von einer Geschlossenheit des deutschen Katholizismus bezüglich der friedens- und sicherheitspolitischen Vorstellungen, wie sie in den fünfziger und sechziger Jahren «nach außen» demonstriert wurde, kann keine Rede mehr sein. Die beiden Erklärungen sind darüber hinaus insgesamt beispielhaft für die unterschiedlichen Ansätze, mit denen von katholischer Seite aus versucht wird, sich an der allgemeinen Diskussion um eine konstruktive Friedenspolitik zu beteiligen und vorab auf die innerkirchliche Öffentlichkeit meinungsbildend zu wirken. Vergröbernd lassen sich momentan drei Positionen und Argumentationsstrategien unterscheiden[4]:

1. Mit ihrer Erklärung zur Friedenswoche 1982 setzt die *Pax-Christi-Bewegung* konsequent jene Linie fort, die sie mit der Ende 1980 verabschiedeten Plattform «Abrüstung und Sicherheit» eingeschlagen hat[5]. In der Präambel dazu heißt es: «Pax Christi bezieht mit dieser Plattform Position in einer Frage, die für die ganze Menschheit zur Frage des Überlebens geworden ist. Diese Position beansprucht nicht letzte Verbindlichkeit. Sie steht neben anderen Positionen, die mit gleicher Redlichkeit ebenfalls für Lösungen und Vorgehensweisen zur Sicherung und Förderung des Friedens eintreten. Sie ist ein Versuch, ausgehend von den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland auf die gegenwärtige Problematik von Abrüstung und Sicherheit eine ethisch begründete und handlungsbezogene Antwort zu geben. Dieser Versuch bedarf der ständigen Er-

probung. Pax Christi wird diese Plattform erneut bei der Delegiertenversammlung 1982 überprüfen und fortschreiben.»

Pax Christi greift also in der Weise in die aktuelle friedenspolitische Diskussion ein, daß von ihr die vordringlich anstehenden Fragen und Problemfelder benannt und Orientierungshilfen für eine Urteilsbildung gegeben werden. Dazu werden Analysen und Informationen (z. B. Alternativen zur bisherigen Sicherheits- und Abschreckungspolitik) vorgetragen, ethische Kriterien aufgestellt sowie zu einigen Fragen bestimmte Positionen (z. B. Verurteilung des Waffenexports, Ablehnung des NATO-Doppelbeschlusses) bezogen bzw. konkrete politische Perspektiven (z. B. Option für den Gradualismus als Abrüstungsstrategie) entwickelt. Ziel ist es, insbesondere die innerkirchliche Öffentlichkeit in Gemeinden, Gruppen und Verbänden – als einem beträchtlichen Faktor der ethischen und politischen Willensbildung – für die Fragen der Friedenssicherung und Abrüstung stärker zu sensibilisieren und durch die Schaffung eines «informierten Abrüstungsbewußtseins» auf eine mehrheitsfähige Änderung der sicherheitspolitischen Präferenzen in Parteien und Regierung hinzuarbeiten. Für die eigene Position wird zwar beansprucht, daß sie sich den Impulsen des Evangeliums des Friedens verdankt und diese in der gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Realität zur Geltung zu bringen versucht. Zugleich wird aber deutlich gemacht, daß den Christen in ihrer konkreten Option für den Weg zur Friedensicherung ein Ermessensspielraum offensteht, so daß diejenigen, die verantwortlich eine andere Position als die von Pax Christi vertretene beziehen, zu respektieren sind.

Diese Haltung, sich für die eigene Überzeugung engagiert einzusetzen, ohne die Gegner moralisch abzuqualifizieren, sondern mit ihnen redlich zu streiten, kennzeichnet den einen Ansatz der Beteiligung von deutschen Katholiken an der aktuellen Friedensdiskussion. Neben Pax Christi wird er von einer Reihe weiterer Gruppen vertreten; zu nennen sind vor allem a) der *Bund der deutschen katholischen Jugend (BDKJ)*, der seine Arbeit der nächsten Jahre unter das Motto «Frieden und Gerechtigkeit» gestellt und dafür «Startpositionen» formuliert hat, in denen u.a. eine Neuorientierung der Friedens- und Sicherheitspolitik gefordert wird[6]; b) der *«Bensberger Kreis»*, eine Vereinigung unabhängiger Christen, der sich im August 1982 mit einem weiteren beachtlichen Memorandum zu Wort gemeldet hat, in dem eine einseitige stufenweise Reduzierung der atomaren Waffen sowie gleichzeitige Umrüstung der konventionellen Verteidigung auf Defensivwaffen als erste Schritte zu einem allseitigen Abrüstungsprozeß empfohlen werden[7]; c) die Initiative *«Christen gegen die Atomrüstung»*, die den Einsatz von Atomwaffen für christlich unverantwortbar hält und bedingungslos ablehnt[8].

Der Ansatz dieser Gruppen ist nicht ohne Schwierigkeiten: Innerhalb der eigenen Reihen sowie untereinander kommt es zu Kontroversen darüber, wie radikal christlich motivierte Friedensinitiativen ansetzen müssen und wie weit sie in ihren konkreten politischen Forderungen gehen dürfen. Aktionsbündnisse mit Gruppen aus der Friedensbewegung, die Kirche und Glauben distanziert bis ablehnend gegenüberstehen, sind umstritten. Die größte Schwierigkeit besteht allerdings darin, die gekennzeichnete Haltung einer «entschiedenen Toleranz» gegenüber der Mehrheit eines Kirchenvolkes durchzuhalten, die zu den kritiklosen Bejahern jener – wie es in der Pax Christi-Plattform heißt – «Sicherheitsgesellschaft», die den militärischen Sicherheitskonzepten absoluten Vorrang einräumt, zu zählen ist. Daß Jugendliche mit ihrem Wunsch, einen Friedensgottesdienst abhalten zu dürfen, zurückgewiesen werden; daß Katholiken, die sich in ökumenischen Friedenskreisen engagieren, in ihren Pfarrgemeinden kein Gehör finden oder gar an den Rand gedrängt werden; daß hauptamtliche kirchliche Mitarbeiter bereits Schwierigkeiten seitens ihrer Vorgesetzen bekommen, wenn sie Erklärungen des Vatikans zu Frieden und Abrüstung in der innerkirchlichen Öffentlichkeit bekanntmachen und inhaltlich vertreten, mögen jeweils Einzelfälle sein, sind aber keineswegs untypisch für Erfahrungen, wie sie bei der Friedensarbeit im katholischen Raum gemacht werden können.

2. Einen anderen Ansatz zur Beteiligung der katholischen Kirche an der aktuellen Friedensdiskussion lassen die Erklärungen erkennen, wie sie von den *katholischen Bischöfen der Bundesrepublik* in letzter Zeit abgegeben worden sind[9]. Die Bischöfe erblicken ihre spezifische Verantwortung darin, die für einen menschenwürdigen Frieden unerläßlichen Prinzipien und Normen zu benennen. Solange zwischen diesen Maximen und den geltenden politischen Friedens- und Sicherheitskonzepten keine tiefgreifenden Dis-

krepanzen zu beobachten sind, besteht nach ihrer Meinung für den einzelnen Christen kein Anlaß, der offiziellen Politik die Gefolgschaft zu versagen, unbeschadet dessen, daß er eine andere Auffassung vertreten kann. Es kann darum nicht verwundern, daß in den bischöflichen Texten die Abgrenzungen gegenüber Initiativen aus dem Umkreis der Friedensbewegung ungleich deutlicher ausfallen als gegenüber der herrschenden Sicherheits- und Abschreckungspolitik; ein Beleg dafür ist eingangs zitiert worden.

Ähnlich wie die Bischöfe für sich eine besondere ethische Kompetenz in der aktuellen Friedensdiskussion beanspruchen, sprechen sie den Politikern eine besondere politische Kompetenz zu. Einer Einflußnahme auf die ethische und politische Willensbildung «von oben» geben sie deshalb den Vorzug. Was «von unten» kommt, wird beargwöhnt, es sei emotionsgeladen, unsachlich und einseitig.

Der Vorwurf der kritiklosen Bejahung des Bestehenden ist jedoch nicht gänzlich berechtigt; immerhin finden sich in den bischöflichen Verlautbarungen klare Forderungen zu weiterreichenden Anstrengungen auf dem Gebiet der Friedenspolitik: In der gemeinsamen Erklärung der französischen und deutschen Bischöfe wird beispielsweise der Rüstungswettlauf als eine furchtbare Lebensbedrohung bezeichnet; wird darauf bestanden, «daß man systematisch nach Abkommen für die kontrollierte Rüstungsbegrenzung sucht»; wird gefordert, das Gleichgewicht der Kräfte nicht bloß als vom Waffenpotential abhängig zu betrachten, sondern auch andere Faktoren zu berücksichtigen; wird dazu aufgefordert, «die Situation der anderen zu verstehen, deren Ruf nach Sicherheit zu hören und deren Ängste ernst zu nehmen». Beachtenswert ist auch, daß Kardinal Höffner in seinem Referat vor der Deutschen Bischofskonferenz feststellt, ein Krieg, der mit modernen wissenschaftlichen Waffen geführt werde (ABC-Krieg), löse ungeheure und unkontrollierbare Zerstörungen aus und überschreite weit die Grenzen einer gerechten Verteidigung.

Auch wenn solche und ähnliche Äußerungen bei der Lektüre der Texte nicht sofort ins Auge fallen und teilweise nicht ganz eindeutig interpretierbar sind, lassen sie doch erkennen, daß die Weiterentwicklung der päpstlichen Lehrverkündigung über Frieden und Abrüstung vom deutschen Episkopat nicht gänzlich ignoriert worden ist, mögen sie auch noch nicht in dem verbindlichen Ausmaß wie von Bischöfen und Bischofskonferenzen anderer Länder verarbeitet worden sein. Aber zumindest bieten sie einen Anknüpfungspunkt für weiterführende Konkretisierungen. Daran mitzuarbeiten und zur entsprechenden innerkirchlichen Meinungsbildung beizutragen, kann darum Gruppen und Initiativen im katholischen Raum grundsätzlich nicht verwehrt werden. Sie dürfen sich in ihrem eindeutigeren Standpunkt als von den Bischöfen zwar nicht unbedingt anerkannt, aber immerhin geduldet betrachten.

3. Eine solche differenzierte Beurteilung der in den bischöflichen Erklärungen zum Ausdruck kommenden Einstellung zur aktuellen Friedensdiskussion ist nicht zuletzt deswegen angezeigt, weil sie dem Versuch einflußreicher Kräfte innerhalb der katholischen Kirche der Bundesrepublik die Möglichkeit nimmt, für den sogenannten «deutschen Katholizismus» in Fragen der Friedens- und Sicherheitspolitik eine einheitliche Linie zu reklamieren und seine Angehörigen wieder auf jene Geschlossenheit zu verpflichten, die sie – von Ausnahmen abgesehen – während der Debatte um Wiederbewaffnung und atomare Aufrüstung in den fünfziger und sechziger Jahren zu einem verläßlichen und kalkulierbaren Partner der damaligen Regierungspolitik haben werden lassen. Verfechter einer solchen Position legen – wie sich an der damaligen Auseinandersetzung verfolgen läßt – gegenüber ihren Gegnern eine unduldsame Haltung an den Tag; beinahe jedes Mittel ist ihnen recht, um sich der Störer des vermeintlichen Konsenses in den eigenen Reihen zu entledigen[10].

Eine neuerliche Artikulation hat dieses Einstellungs- und Verhaltensmuster in der im November 1981 verabschiedeten Stellungnahme der Vollversammlung des *Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK)*, also des offiziellen Zusammenschlusses der Vereinigungen und Einrichtungen des Laienapostolats in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland, mit dem Titel «Zur aktuellen Friedensdiskussion» gefunden. Dieser Text nimmt unter den Stellungnahmen aus den Kirchen in der Bundesrepublik zur Friedens- und Sicherheitspolitik eine einsame Außenseiterposition ein[11].

Im Memorandum des Bensberger Kreises wird an einigen Punkten beispielhaft festgemacht, welchen Abstand dieses ZdK-Dokument zur neueren Friedensethik der Päpste aufweist: «Das Zentralkomitee geht von einer ausschließlich ne-

gativen Beurteilung des einen Konfliktpartners aus; die vatikanischen Dokumente tun dies nicht und warnen davor. Das Zentralkomitee rechtfertigt die Politik des anderen Konfliktpartners bis hin zu einem konkreten Nachrüstungsbeschluß; der Vatikan konzentriert sich auf die Kritik der Politik beider Seiten. Das Zentralkomitee unterstützt die Abschreckungspolitik; der Vatikan durchschaut die verhängnisvolle Dynamik dieser auf Mißtrauen beruhenden Politik und ruft zur Abkehr von der Abschreckungsmentalität auf. Die Anstrengung des Gedankens geht beim Zentralkomitee auf die Festigung westlicher Sicherheitspolitik auch in der Bevölkerung; der päpstliche Appell zielt auf risikobereite Friedensanstrengungen in einer Politik des Vertrauens und auf die Mobilisierung des Versöhnungspotentials der christlichen Gemeinde.»

Es ist angesichts einer solchen Einstellung nur konsequent, daß jegliche Infragestellung des herrschenden politischen und militärischen Sicherheitskonzepts nicht nur auf völliges Unverständnis stößt, sondern mit pauschalen Verdikten versehen wird. Wie kompromißlos das ZdK seine Position der Bestärkung der bestehenden politischen Verhältnisse vertritt, wird erschreckend deutlich, wenn aus seinen Reihen Vertreter anderer Überzeugungen mit der Bemerkung abqualifiziert werden, sie verträten eine falsche (sic!) Sicht der Friedensbedrohung[12].

Zusammenfassend ist festzustellen, daß die neue Friedensbewegung in der Bundesrepublik Deutschland auch von Gruppen und Gemeinden aus der katholischen Kirche aktiv unterstützt und mitgetragen wird. Diese bilden allerdings eine Minderheit in dieser Kirche; die vorherrschende Einstellung kann am besten mit dem Stichwort «Berührungsangst» charakterisiert werden. Unbestritten räumen die deutschen Katholiken dem Frieden einen hohen Stellenwert ein; sie möchten ihn jedoch – wie es in dem von der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1975 gefaßten Beschluß zu «Entwicklung und Frieden» treffend umschrieben worden ist – «vorwiegend als gesicherte, möglichst konfliktfreie Ordnung»[13] verstanden wissen. Die Faktoren, die zu dieser Mentalität geführt haben, sind vielfältig und können hier nicht analysiert werden[14]. Jedenfalls läuft die aktuelle Friedensdiskussion einem solchen Bedürfnis nach Harmonie zuwider.

Trotzdem kann sich die katholische Kirche dieser Diskussion nicht entziehen; aber sie wird mehrheitlich kaum als ihre ureigene Sache begriffen, sondern als ihr «von außen» gleichsam aufgenötigt angesehen. Entsprechend legen die offiziellen Verlautbarungen, wie aufgezeigt, eher moderate Zurückhaltung an den Tag als die Bereitschaft, engagiert zur Bewußtseins- und Stimmungslage in der Öffentlichkeit beizutragen. Ansätze zu einer solchen «basisorientierten» Friedensarbeit in den eigenen Reihen erfahren teilweise massive Behinderungen und müssen gegen Vorurteile und Diffamierungen ankämpfen. Auf diese Weise wird momentan viel Energie für den innerkirchlichen Streit über die angemessene Form der Beteiligung an der Friedensdiskussion absorbiert. Der Mobilisierung der der Kirche eigenen Friedenskraft, wie sie in dem genannten Synodenbeschluß programmatisch formuliert worden ist, ist das nicht gerade förderlich.

Allerdings sieht sich die katholische Kirche in der Bundesrepublik zunehmend unter Druck gesetzt; die Weise ihres Eingebundenseins in die Restriktionen des vorherrschenden sicherheitspolitischen Konzepts ist ziemlich einzigartig, und zwar im Vergleich sowohl zur evangelischen Kirche in der Bundesrepublik als auch zu katholischen Kirchen in anderen Ländern. Sie droht den Anschluß an die zur Zeit im katholischen sowie – mehr noch – im ökumenischen Raum vonstattengehende friedenstheologische und -ethische Neubesinnung zu verlieren. Im katholischen Kirchenvolk kommt es deswegen vermehrt zu Irritationen. Auch wenn eine rasche Änderung der tief verwurzelten Denk- und Verhaltensmuster kaum zu erwarten ist, liegt in solchen Verunsicherungen die Chance für einen Lernprozeß.

[1] Dokumentiert in: Frankfurter Rundschau vom 23.6.1982.

[2] Dokumentiert in: Herder-Korrespondenz 36 (1982) 385–387.

[3] Vgl. H.-J. Benedict, Auf dem Weg zur Friedenskirche? Entstehung und Erscheinungsformen der neuen Friedensbewegung in der evangelischen Kirche: Die neue Friedensbewegung (Friedensanalysen 16, Frankfurt/M. 1982) 227–244.

[4] Vgl. zum folgenden auch L. Lemhöfer, Zögernder Aufbruch aus dem Kalten Krieg. Die katholische Kirche und die bundesdeutsche «neue Friedensbewegung»: ebd. 245–257; J. Harms, Modelle und Aktionen für Abrüstung aus den Kir-

chen: H. Schierholz (Hg.), Frieden – Abrüstung – Sicherheit (Reinbek 1981) 258–266.

[5] Vgl. Abrüstung und Sicherheit. Plattform der Pax Christi (Dokumentation Kirche und Abrüstung IV, Frankfurt/M. 1981).

[6] Vgl. H. Missalla, Die «Startpositionen Frieden und Gerechtigkeit» des BDKJ: KatBl 107 (1982) 447–451.

[7] Vgl. Bensberger Kreis (Hg.), Frieden – für Katholiken eine Provokation? Ein Memorandum (Reinbek 1982).

[8] Vgl. A. Battke (Hg.), Atomrüstung – christlich zu verantworten? (Düsseldorf 1982). Diese Aufzählung von Friedensinitiativen im katholischen Raum der Bundesrepublik ist nicht umfassend gemeint. Neben dem BDKJ wären beispielsweise einige seiner Mitgliedsverbände (KJG, KSJ u.a.) gesondert aufzuführen. Darüber hinaus sind die Studentengemeinden und ihr Zusammenschluß, die Arbeitsgemeinschaft Kath. Studenten- und Hochschulgemeinden (AGG), zu nennen. Katholiken arbeiten auch in der Initiative «Ohne Rüstung leben» mit, die im evangelischen Raum entstanden ist. Weiterhin gibt es mittlerweile zahlreiche örtliche und regionale Gruppierungen und Bewegungen. Den Aufruf der «Initiative Kirche von unten» zur Friedensdemonstration am 4. 9. 1982 in Düsseldorf anläßlich des Katholikentages haben mehr als 100 Gruppen aus dem katholischen Raum (von insgesamt ca. 300 Unterschriften insgesamt) unterschrieben.

[9] Neben der Erklärung «Für den Frieden» (Anm. 2) vgl. die Erklärung und den Pressebericht der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (dokumentiert in: Frieden und Sicherheit (Arbeitshilfen 21, Bonn o.J.) 5–10; außerdem J. Kard. Höffner, Das Friedensproblem im Licht des christlichen Glaubens. Vortrag zur Eröffnung der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, Fulda, 21. 9. 1981 (Bonn o.J.).

[10] Vgl. die knappen Darstellungen bei P. Engelhardt, Die Lehre vom «gerechten Krieg» in der vorreformatorischen und katholischen Tradition: Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus (Friedensanalysen 12, Frankfurt/M. 1980) 72–124, hier: 104–111; L. Lemhöfer (Anm. 4).

[11] Dokumentiert in: Herder-Korrespondenz 35 (1981) 624–630. – Vgl. W. Huber, Die Kirchen und der Friede, in: Abermals: Kampf dem Atomtod (Frankfurter Hefte. FH-Extra 4, Frankfurt/M. 1982) 119–130, und Th. Risse-Kappen, Analyse und synoptische Dokumentation von Stellungnahmen aus den Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland (Bonn 1982).

[12] So gesehen gegenüber Vertretern des BDKJ: Vgl. Frankfurter Rundschau vom 8. 2. 1982.

[13] Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I (Freiburg 1976) 459–510, hier: 496.

[14] Aufschlußreiche Hypothesen finden sich im gen. Memorandum des Bensberger Kreises (Anm. 7). Vgl. auch H.Th. Risse/H.J. Möller, Zum Stand der kirchlichen Friedensarbeit: N. Glatzel/E.J. Nagel (Hg.), Frieden in Sicherheit (Freiburg 1981) 176–212.

NORBERT METTE

1946 in Barkhausen/Porta geboren. Studium der Theologie und Sozialwissenschaften: Dr. theol.; Wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik der Universität Münster; Mitglied der Pax Christi-Sprechergruppe im Bistum Münster. Verheiratet; 3 Kinder. Veröffentlichungen: Theorie der Praxis (Düsseldorf 1978); Kirchlich distanzierte Christlichkeit (München 1982); zahlreiche Aufsätze zu pastoraltheologischen und religionspädagogischen Fragen. Anschrift: Liebigweg 11a, D–4400 Münster.

Edward Schillebeeckx

Bereit zum Dienst für das Evangelium des Friedens

Wie können Christen zusammen mit ihren kirchlichen Führern über das Evangelium Rechenschaft ablegen in einer Situation einer (wegen ihrer inneren Logik nicht mehr kontrollierbaren) atomaren Aufrüstung, wobei noch immer in Wirklichkeit eine Ideologie vorherrscht, die einerseits das Abschreckungsgleichgewicht anstrebt und zu der damit notwendigerweise verbundenen Rüstungsspirale führt und die andererseits Versuche unternimmt, zu einer Waffenkontrolle und -beherrschung, welche gerade dieses Abschreckungsgleichgewicht voraussetzen, zu gelangen? Gerade das ist ja die Situation, in der ein Christ heute konkret lebt. Können die Kirchen in ihrer «Bereitschaft, für das Evangelium des Friedens zu kämpfen» (Eph 6,15) und mit der Drohung des nuklearen Holocaustes vor Augen die Staaten und ihre politische Sicherheitsideologie beeinflussen? Kann dieser Einfluß sowohl dadurch, daß die Kirchen in Übereinstimmung mit dem Evangelium des Friedens politisch handelnd auftreten, als durch das amtliche Sprechen dieser Kirchen ausgeübt werden?

Ein durch das Evangelium des Friedens getragener und inspirierter Theologe kann keine universalen Gesetze formulieren, die für alle Orte und Zeiten gelten sollen. Wohl aber kann er dazu beitragen, daß auch in unserer bedrückenden und bedrängenden historischen Situation über die Hoffnung, die das Evangelium des Friedens uns schenkt, Rechenschaft abgelegt wird. Im wesentlichen geht die eigentliche Bedrohung, die in der heutigen Situation, in welcher auch der Christ lebt, gegeben ist, darauf zurück, daß jede Partei gerade mit einer durch ein wachsendes Vernichtungspotential verschärften Androhung des Krieges diesen Krieg zu verhindern sucht. Man weiß immer noch nichts Besseres als das alte Wort: «Si vis pacem, para bellum»: Wenn du den Frieden willst, bereite den Krieg vor, d. h. nur durch die Drohung mit dem Krieg kann man dem Frieden dienen! Angesichts dieser Ideologie werde ich mich in dieser Synthese auf die Folgen beschränken, welche die Tatsache, daß wir im Atomzeitalter und in jener Situation der Bedrohung leben, für den Christen hat.

I. Präzisierung der Problematik

Ich will hier keine Übersicht geben über die unterschiedlichen Haltungen, die das Alte und das Neue Testament und die aus beiden hervorgehende christliche Tradition der Realität des Krieges gegenüber eingenommen haben. Wohl aber will ich das, was darüber an historischen Studien vorliegt, in einigen Worten zusammenfassen[1].

1. Kurze Übersicht

Ausgehend von der radikalen Friedenspraxis Jesu war das neutestamentliche Christentum radikal pazifistisch. Bis ungefähr zum Anfang des vierten Jahrhunderts erhielt sich diese Haltung. 295 sagte der nordafrikanische Märtyrer Maximilian: «Ich kann kein Soldat sein, ich bin Christ», während allerdings schon vor ihm Tertullian die Anwesenheit von Christen in der Kaserne feststellte. Selber Sohn eines Militärs, erarbeitete Tertullian eine Analogie zwischen der christlichen Taufe und dem militärischen Fahneneid und gelangte zu der Schlußfolgerung, daß beide einander vollkommen ausschließen.

Später durften Soldaten, die Christ wurden, beim Militär bleiben unter der Bedingung, daß sie dort, was damals möglich war, Friedensdienste leisteten. Das Blutvergießen blieb dem Christen, auch wenn er Soldat war, weiterhin verboten. Nach der konstantinischen und besonders der theodosianischen Wende, als die Kirche die Rolle der alten römischen «religio» als Staatsreligion übernahm, suchten die Christen nach Kriterien, um zwischen einem «gerechten» und einem «ungerechten» Krieg unterscheiden zu können. Christen durften dementsprechend nur in einem gerechten Krieg kämpfen, aber gerecht war dann immer gerade der Krieg, den man selber führte. Das war dann auch der Punkt, an dem die Theorie des «bellum iustum» scheiterte und zur Ideologie wurde.

Vielleicht hat Erasmus ungewollt als erster die Unhaltbarkeit dieser Theorie nachgewiesen in

seiner berühmten kleinen Schrift «Klage des Friedens»[2], um dann in das Reich des inneren Friedens zu fliehen. Aber auch im eigenen Herzen entdeckte er die Zwietracht. Deshalb findet er schließlich bei Jesus allein den Ort, an dem Friede gefunden werden kann. Tatsächlich mündet seine Theorie in einen machtlosen moralischen Appell an den guten Willen des Menschen gerade zu der Zeit, als Niccolò Machiavelli sein Buch über den Krieg schrieb, in dem der Krieg als notwendig zur Erhaltung der Staatsmacht, welche sich in ihrer Machtpolitik außerhalb der Ethik stellen sollte, betrachtet wird.

Später, in der Neuzeit, wurde der menschliche gute Wille noch mehr durch die gegebenen Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft, die von ganz bestimmten wirtschaftlichen Grundverhältnissen geprägt ist, eingeengt. Die Friedensethik, die die Philosophen und Theologen unter diesen Voraussetzungen zu erarbeiten suchten, verfing sich dadurch in der Logik der weltlichen Machtpolitik, die sie sich zu eigen machte, und schaufelte sich so das eigene Grab[3].

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde besonders in den päpstlichen Enzykliken eine teleologische Ethik ausgearbeitet. Das heißt, daß in Kontinuität mit der älteren Scholastik eine Theorie entwickelt wurde, die es erlaubt, eine Handlung aufgrund der von dieser Handlung ihrem Wesen nach gewirkten guten oder bösen Folge selber gut oder böse zu nennen. Eine Handlung, die zur gleichen Zeit sowohl eine gute als auch eine böse Folge, also eine doppelte Folge hat, wird ethisch gebilligt; eine Handlung dagegen, welche die gute Folge nur bewirkt durch den Vollzug und im Vollzug einer schlechten Wirkung, wird ethisch ohne weiteres verworfen.

Aufgrund dieser Theorie haben Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. in zunehmendem Maße den atomaren Rüstungswettlauf in all seinen Teilmomenten für ethisch unerlaubt erklärt[4]. Zudem zeigt sich in den Dokumenten von Johannes Paul II. die Tendenz, daß das Sprachspiel der Ethik der Sprache des evangelischen Zeugnisses Platz macht, die eine rein ethische und juridische Betrachtung der Dinge übersteigt. Ich denke, daß wir auf diese Weise, wenigstens als Christen, gestützt auf das Evangelium, eine starke Position beziehen, während dagegen jede ethisch-rationale Argumentation durch das so verbreitete Feinddenken, durch die Unerlöstheit des freien Willens des Menschen und durch die Logik und Ideologie der weltlichen Machtpolitik gelähmt und außer Kraft gesetzt werden kann.

2. *Gute und falsche Fragen*

Auch ein Zeugnis, das nur auf dem Evangelium beruht, kann ohnmächtig sein. Denn dieses Zeugnis bleibt entweder abstrakt, indem der evangelische «Friede Jesu» diametral dem Frieden, den die Menschen durch die Abschreckungsstrategie zu verwirklichen suchen, entgegengesetzt wird, oder der Friedenswille des Evangeliums nimmt in unserer Geschichte im effizienten politischen Handeln der Christen konkrete Gestalt an. Es gibt ja einen Pazifismus, der sich auf das Evangelium beruft und der die ideologische Sicherheitspolitik das sein läßt, was sie ist, um ihr nur die radikale Kritik des Evangeliums entgegenzuhalten, als ob ein Staatsmann, und sei er auch Christ, als eine freie Person handeln könnte, die nicht in zähen, kaum veränderbaren Strukturen und in einem politisch, wirtschaftlich und gesellschaftlich festgefügten Ganzen eingebettet ist.

Einem solchen Pazifismus möchte ich entgegenhalten, daß der radikale Widerstand des Evangeliums gegen eine *bestimmte* Art der Gewalt, zu der sicher auch die Eskalation in der Ausrüstung mit Atomwaffen gehört, in einem politisch handelnden Auftreten der Christen in dieser Welt Gestalt annehmen muß. Nur dann bleibt das «Evangelium des Friedens» keine Utopie oder ein rein auf die letzten Zeiten oder auf das Jenseits bezogener Wunsch, und nur dann kann es damit *beginnen*, das Angesicht der Erde einigermaßen zu verändern.

Allerdings gibt es Christen, die in diesem radikalen evangelischen Widerstand gegen den Besitz und den möglichen Gebrauch von Nuklearwaffen ein Symptom dekadenter Angst sehen. Sie werfen den anderen vor, daß sie nicht mehr wissen, wofür es sich lohnt, nicht nur zu leben, sondern eventuell auch zu sterben, und, wenn es sein muß, sogar in nuklearer Selbstverteidigung. Auf der einen Seite sind dann die westliche Wirtschaft und Kultur, auf der anderen Seite die kommunistische Weltwirtschaft und Kultur die Werte, für die man einen Atomkrieg riskiert. Die Tatsache, daß man dann noch Christ ist, fügt dieser Einstellung hinzu: «Nichts kann uns trennen von Gott», «nichts wirklich Böses kann uns geschehen». Und gern wird dann von einigen wiederholt, daß die Angst vor einem Atomkrieg

von einer dekadenten Kultur zeugt, die nicht weiß, wofür sie lebt. Diese Haltung entwickelt sich so zu einer Art Mystik, auf die man zurückgreift, um die Nuklearbewaffnung verstohlen oder sogar öffentlich wenigstens für die eigene, die man dann immer für die gute Seite hält, zu billigen. Denn es ist nach dieser Logik immer die Schuld des «Feindes», des anderen, daß man sich immer mehr atomar bewaffnen muß, und beide Seiten – vielleicht sind es bald mehrere – nehmen dauernd für sich in Anspruch, nur der Gerechtigkeit oder irgendeinem anderen der großen menschlichen Werte zu dienen.

Die Gefahr einer solch mystischen Selbstaufopferung und -hingabe liegt darin, daß sie zu früh stattfindet. Die christlich richtige Mystik der unbewaffneten und entwaffnenden Ohnmacht der Kraft, die der «Friede Christi» ist, welche «nicht von dieser Welt» ist und deshalb jeder Reduzierung des kommenden Gottesreiches auf eine politisch von Menschen geplante Zukunft entgegensteht, wird nicht selten von einigen Christen so interpretiert, als ob das politische Handeln des ethischen, auf Humanität bedachten Menschen sich *außerhalb* des Bereiches des Gottesreiches vollzöge. Zwar ist das Gottesreich etwas anderes als eine auf Gerechtigkeit aufgebaute und gleichzeitig gesunde Wirtschaft, aber mit der hat es ganz entschieden sehr viel, ja alles zu tun.

Es stellt sich dann die sehr drängende Frage, wie Christen die politischen Entscheidungen der Führer der souveränen Staaten nicht nur durch ein moralisches Beschwören und Aufrufen (dem jene zwar wohlwollend zuzuhören scheinen, während sie aber in Wirklichkeit einen solchen Appell grob oder irritiert von sich weisen), sondern auch durch ganz entschiedenes politisches Handeln beeinflussen können. Wenn man diese Frage nicht stellt, heißt das faktisch, daß man den Krieg zu einer vom Menschen unabwendbaren Naturkatastrophe, zu einer biohistorischen Notwendigkeit in der Entwicklung der Menschheit oder zu einer Folge des Unglücks der Erbsünde im Prozeß der menschlichen Geschichte erklärt. Dann sollten wir aber nicht vergessen, daß die vom Christentum verkündigte Erlösung in und durch Jesus Christus die Macht errungen hat, auch wenn dies oft gerade in der Gestalt menschlicher Ohnmacht geschieht. Oder wie es Thomas von Aquin irgendwo formuliert: «Die Macht der Gnade ist reichlicher als die der Erbsünde.» Die Frage ist natürlich wohl, ob wir diese Übermacht der Gnade in unserem handelnden Auftreten tatsächlich aufgreifen und sie auch tatsächlich wollen. Und die Frage ist, wie wir das tun sollen.

Die Tatsachen sprechen ja für sich: In der gesamten Geschichte der Menschheit wurde Krieg geführt, wurde die Schöpfung entehrt und vernichtet und wurden die Menschen erniedrigt und getötet. Auch Christen haben hierbei weitgehend mitgemacht. Nicht ohne Grund hat die Bibel die Kenntnis einer solchen historischen Erfahrung – im konkreten Fall die Erinnerung an einen Kampf zwischen Nomaden und seßhaften Bauern – als die Geschichte von Kain und Abel (Gen 4) in die Urgeschichte projiziert: Das Zusammenleben von nur zwei Brüdern – die entsprechend dem hier verwandten *genus litterarium* die allerersten Brüder in der Geschichte der Welt waren – reichte, damit es zum Brudermord kam. Daß dieses Geschehen gegen Gottes Gebot verstößt, wird aus dieser Geschichte wohl deutlich. Daraus ergibt sich, daß wenn jemand mit einem Knüppel einen Mitmenschen tötet oder wenn durch Atomraketen vielleicht Millionen Menschen getötet werden und ihre Umwelt zerstört wird, es hier zwischen beiden Fällen naturgemäß einen entsetzlichen und dramatischen Unterschied gibt, daß aber ethisch betrachtet – die Christen sagen hier: «nach Gottes Willen», «durch die Kraft von Gottes ‹Verbot›» – beides genau so sehr unerlaubt, unmenschlich und gegen Gott gerichtet ist und daß ein Christ an so etwas überhaupt nicht teilhaben darf.

Dennoch muß man hierbei bedenken, daß es bei uns Menschen meistens so zu gehen scheint, daß erst die unvorstellbaren Massenmorde das menschliche Gewissen bezüglich der Unantastbarkeit jeder einzelnen menschlichen Person aufrütteln. Gerade die graue Anonymität eines Blutbades lenkt die Aufmerksamkeit auf die einzelne Person. So gibt es natürlich einen entscheidenden qualitativen Unterschied zwischen *einem* Brudermord und einem nuklearen Holocaust. Vielleicht ist dies die eigentliche Pointe der biblischen Geschichte über Kain und Abel.

Auch wenn Immanuel Kant vielleicht unbewußt seinen berühmten ethischen Imperativ unter dem Einfluß der bürgerlichen Zeit, in der er lebte, auch als die einzige Möglichkeit und Strategie, die *eigene* Sicherheit zu schützen, formuliert haben mag, dennoch bleibt jenes Prinzip nach wie vor gültig: «Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als

Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest» (Grundlegung der Metaphysik der Sitten, BA 66–67). Man könnte diesem Text eine noch weitergehende und ausgeprägtere Interpretation geben: Zwar kann man selbst auf die Wahrnehmung der eigenen Rechte verzichten, nie aber darf man einem anderen seine Rechte und die Anerkennung der Unantastbarkeit seiner/ihrer Person vorenthalten.

In dieser Perspektive der Weigerung, einen Mitmenschen als Instrument zu mißbrauchen, kann zum Beispiel die Folter ethisch auf keine Weise aufgrund der wertvollen, nützlichen Information, die sie liefert, legitimiert werden. Dennoch greifen notfalls alle Staaten, auch die christlichen, auf sie zurück. In einem politischen Machtspiel – und Politik ist konkret immer ein Spiel der Macht, was nicht heißen soll, daß deshalb auch immer Gewalt mit im Spiel ist – spielen moralische Appelle, von wem sie auch ausgehen mögen, und sei es der Papst selbst, in Wirklichkeit eine geringe, meistens unbedeutende Rolle. In der Politik «dieser Welt» hat, was die konkreten Machtverhältnisse betrifft, der Erfolg bzw. die gegebene Folge einer bestimmten Handlung das entscheidende Wort. Auch das Evangelium konfrontiert diese Machtverhältnisse aufgrund ihrer politischen Ökonomie zwar mit der radikalen Kritik der alleinigen Herrschaft und der Menschlichkeit Gottes, aber die rhetorische Leidenschaft dieses Gotteswortes ändert an sich noch nichts an der Politik dieser Welt.

Die konkrete, richtige Frage, die wir uns jetzt stellen müssen, heißt dann: Wie können und vielleicht müssen wir als Christen aufgrund unseres Glaubens an das Evangelium des Friedens auch politisch handeln, und zwar so, daß dieses Handeln tatsächlich dazu führt, einen Atomkrieg zu verhindern, auch, was man realistisch sehen muß, wenn die Ausgangsposition, um das zu erreichen, leider sehr problematisch ist, da die Atomwaffen schon in unserer Mitte sind. Wie können und müssen wir dementsprechend so handeln, daß die mächtigen Staaten ihre Atomwaffen nicht nur nicht einsetzen, sondern sie ohne weiteres vernichten, und zwar am besten so, daß unser radikales, friedliebendes Handeln nach dem Evangelium niemanden dazu ermutigt, einen Atomkrieg zu wagen. Ich sage hier: *am besten*, denn, wenn es dann trotz allem doch zu einem Atomkrieg käme, dann, aber auch erst dann, kann der Christ sagen, daß auch ein Atomkrieg ihn nicht von der Liebe, die Gott uns in Christus bewies, trennen kann. Durch das Kreuz wurde der Friedensstifter Jesus zum Schweigen gebracht, aber die bekennende Gemeinde weiß aufgrund ihres Glaubens an die Auferstehung, daß er dennoch von Gott zum Herrn der Geschichte eingesetzt wurde. Es gibt eine Kraft, die auch in der Gestalt der Wehrlosigkeit siegt.

Ich stimme deshalb mit bestimmten Politologen darin überein, daß (auch für uns Christen) die Kernfrage lautet: Was ist die beste Strategie, um den Krieg mit Atomwaffen, die es ja jetzt einmal gibt, und den Krieg überhaupt zu bannen? Ich verteidige auch ihren Standpunkt, daß es erst dann, wenn man tatsächlich *in der Politik auf Waffen verzichten* kann, sie auch in großem Umfang verschrottet werden können und daß deshalb der Weg zur militärischen Entspannung über die politische Entspannung läuft. Diese politische Entspannung wird aber auf dieser Welt erst dann strukturell erreicht werden, wenn die wirtschaftlichen, materiellen und geistigen Reichtümer und Werte nicht länger in dem Besitz weniger bzw. in wenigen Teilen der Welt konzentriert, sondern gerecht über die gesamte Menschheit verteilt sind. Ein Wort wie «keine Atomwaffen» scheint deshalb, wo es diese Waffen schon einmal gibt, erst dann politisch zu verwirklichen zu sein, wenn es auf der ganzen Welt gerechtere Verhältnisse und besonders ein wirtschaftliches System geben wird, das die einen nicht dadurch reicher macht, daß die Armen noch ärmer werden, als sie schon sind.

Der Protest und der politische Druck auch und vor allem der Christen muß sich an erster Stelle mit dem ungerechten politisch-wirtschaftlichen System und mit der dadurch gegebenen Konzentration der Macht auseinandersetzen.

Aus diesem Ganzen kann man die entfesselte Logik des Rüstungswettlaufes nicht loslösen. Muß ein Christ sich aber «inzwischen» mit der atomaren Rüstungsspirale abfinden? Kann er hier noch etwas anderes tun, als die Botschaft des Evangeliums unumwunden zu verkünden? Nach dem Evangelium kann er auf alle Fälle nicht an diesem Wettlauf mitarbeiten. Ferner kostet dieser Wettlauf in Ost und West, auch dann, wenn keine jener Waffen je gebraucht werden wird, Millionen an Menschenleben in der hungernden Dritten Welt. Da ist nichts zu machen, argumentiert kühl in Ost und West die jeweils auf eigene Weise selbstgerechte Sicherheitspolitik, die auf beiden Seiten der Ideologie huldigt, es sei alles die Schuld der anderen Partei, nicht der eigenen

Seite, die doch nur die echte Freiheit und Gerechtigkeit will.

Stellen wir jetzt die Frage richtig, wenn wir sie wie folgt formulieren: Was ist unter der gegebenen Voraussetzung, daß die Atomwaffen jetzt einmal bestehen, die beste Strategie? Grundsätzlich ist in dieser Frage auch die Frage nach dem Besitz dieser Waffen enthalten; denn da die gegenseitige Abschreckungsstrategie sinnlos wird und ihr Ziel nicht erreicht, wenn man nicht notfalls auch bereit ist, diese Waffen auch einzusetzen, ist schon aufgrund jenes entschiedenen Willens diese Abschreckung selbst inhuman, eine Bedrohung für die Menschheit und ethisch nicht zu verantworten.

Wenn auch die Christen angesichts der konkreten Situation nicht naiv sein dürfen, sie dürfen genausowenig einen Pakt mit «dieser Welt» schließen, und so müssen sie sich die einzige zwingende Frage stellen: Können sie passiv zusehen, wenn es die Atomwaffen tatsächlich gibt und sie auch aufgestellt werden? Was würde, auch wenn man sich nur auf die reine *Selbst*verteidigung beschränkt, von diesem «Selbst» schließlich noch übrig bleiben? Welche Werte würde man tatsächlich verteidigen?[5]

Im Zusammenhang mit der Diskussion über die Schritte zu einer einseitigen Abrüstung wurde in den Niederlanden gesagt: «Eine Ethik ohne Politik ist genauso lebensgefährlich wie eine Politik ohne Ethik» (Prof. Kuitert). Ich bin hiermit vollkommen einverstanden. Kuitert fügt aber hinzu: «Es sei denn, wir lassen das Ergebnis als den schließlich bestimmenden Faktor gelten.»[6] Dieses Ergebnis wäre dann die Tatsache, daß ein Krieg ausbleibt. Prof. Kuitert nennt dies zwar einen krummen Weg, der aber vom Realismus unserer Erfahrungsweisheit gelehrt wird. Es gilt tatsächlich in unserer Welt, so wie sie ist – die Schrift spricht hier von «dieser Welt» –, das Recht des Stärkeren. Auch wenn das Evangelium diesem politischen Darwinismus und Machiavellismus diametral entgegensteht, müssen Christen, die effizient handeln wollen, jener Tatsache in ihrem (auch politischen) Handeln Rechnung tragen. Auch in einer Welt, die von der christlichen Kirche beherrscht wurde, in der mittelalterlichen Christenheit, war das nicht anders. Gegenüber «Macht» kann man sich nie mißtrauisch genug verhalten.

In dieser Angelegenheit bedeutet effizientes Handeln ein Handeln, das den Atomkrieg tatsächlich verhindert. Nun liegt aber die Schwierigkeit der gesamten konkreten Problematik darin, daß die eine Gruppe, zu der auch Christen gehören, behauptet, da es ja nun einmal Atomwaffen gebe, werde das Erreichen des eigentlichen Zieles, nämlich die Verhinderung des Krieges, wenigstens dann, wenn ein Machtgleichgewicht zwischen den beiden potentiellen Gegnern gegeben ist, gerade durch den Besitz von Atomwaffen am effizientesten bewirkt, während die andere Gruppe, der auch Christen angehören, behauptet, jenes Abschreckungssystem und also auch der Besitz von Atomwaffen bergen schon in sich die Gefahr des Atomkrieges, und diese Gefahr sei um so wahrscheinlicher, je mehr Staaten über diese Waffen verfügen – wobei hier in der Politik angenommen wird, die Führer des eigenen Staates besäßen mehr Klugheit und Vernunft als die der anderen.

Wir können zur Zeit nicht ausmachen, welche der beiden Meinungen die richtigere ist, denn die einzigen Atombomben, die bisher im Krieg eingesetzt wurden, wurden abgeworfen, als nur eine Seite diese Bombe besaß und die andere also in dieser Hinsicht wehrlos war. Was aber, wenn beide Parteien ungefähr gleich stark sind? Wer würde dann wagen, sie einzusetzen?

Es stimmt, daß wir bis heute keine der beiden Meinungen verifizieren oder falsifizieren können. Dann sollte man aber doch die kritische Frage stellen: Wie kann man das gewünschte künftige Ergebnis – kein Atomkrieg – so in der Gegenwart vorwegnehmen, daß es heute zum Faktor wird, der entscheidet, welche Strategie richtig ist? Oder bleibt nur noch die Haltung des passiven Sich-Ergebens, des Abwartens, ob ein Atomkrieg kommt oder nicht, um so zu sehen, welche der beiden Meinungen die richtige war? Hier stimmt etwas nicht.

II. Die Praxis des Evangeliums in politisches Handeln übersetzt

Zuerst in der modernen bürgerlichen Welt des Westens und dann auch in den Ländern des Ostblocks wurde die Religion in den Bereich verbannt, von dem aus sie die Sicherheitspolitik der Staaten und ihre wirtschaftliche Konkurrenz nicht mehr zu stören und zu durchkreuzen vermochte. Das Evangelium wurde zu einer Sache der Innerlichkeit, die außerhalb des politischen Geschehens gehalten wurde.

Jetzt kann man die Gesellschaft nicht zu einer Summe individueller Handlungen reduzieren, genauso wenig wie man das Individuum zu einer

Summe gesellschaftlicher Verhältnisse reduzieren kann. Gesellschaften und souveräne Staaten *«wurden»*, was sie sind. Dieser Entstehungsprozeß vollzog sich meistens zum größten Teil auf eine Weise, die keiner der Betroffenen vorgesehen, beabsichtigt, geplant oder als solchen bewirkt hatte. Viele gesellschaftliche Prozesse haben eine solche relative Atuonomie gegenüber den Wünschen und Absichten derjenigen, die sie in Gang setzen oder gestalten. Diese Prozesse haben ihren eigenen Verlauf und ihre eigene Struktur. Und dennoch sind es Menschen, die durch ihr Handeln z. B. Krieg führen. Zudem prägt die genannte Struktur unter den Voraussetzungen der gegebenen Gesellschaft auch die Persönlichkeitsstruktur der Individuen.

Diese kulturell-anthropologische Gegebenheit erklärt, weshalb der reine Appell an das Gewissen oder an den guten Willen und weshalb auch ein rein verkündigendes evangelisches Zeugnis oft gegen eine Mauer zäher Strukturen prallt. Das zeigt sich besonders dann, wenn wir an den modernen «strukturellen Atheismus» der gesellschaftlichen Strukturen in allen Bereichen des öffentlichen Lebens denken: Wirtschaft, Politik, Militär, Rechtswesen, Natur- und Geisteswissenschaften. Welche Aufgabe gibt es hier dann noch für die Christen, vorausgesetzt, sie wollen nicht in einem vielleicht heiligen Getto «außerhalb dieser Welt» leben.

Was führte dazu, daß die Juden über Jesus sagten: «Dieser lehrt wie einer, der Vollmacht hat»? Aus dem Ganzen des Neuen Testaments zeigt sich hierauf eine klare Antwort: In seiner Zuwendung zu den Menschen macht Jesus das, worüber er redet, unmittelbar deutlich und wahr. So sagt er dem kleinen Zachäus auf dem Baum nicht etwa: «Gott liebt dich», wie es uns moderne fundamentalistische Plakate von gemieteten Werbeflächen zum Beispiel in Bahnhöfen zuschreien, sondern Jesus kommt in das Haus des Zachäus, ißt und trinkt mit ihm und macht durch sein Handeln, sein Interesse und seine Umsicht diesem Mitmenschen gegenüber *konkret wahr*, daß Gott ihn liebt.

Die Botschaft Jesu war dermaßen mit seinem handelnden, kommunizierenden, neue Wege und Möglichkeiten erschließenden Auftreten verflochten, daß seine Verkündigung und seine Lebenspraxis sich gegenseitig interpretierten und daß Verkündigung und Handeln *zusammen* die Veränderung konkreter Situationen auch bewirkten. Auf diese Weise greift Jesus schon in dieser Welt auf die Vollendung des Gottesreiches vor. Das mit Worten abgelegte evangelische Zeugnis ist also nur *ein Teil* eines konkreten evangelischen Handelns in der Welt, das auch nur als Ganzes in dieser Welt Kraft ausstrahlt und etwas bewirkt. Dasselbe gilt für die Christen in ihrer *sequela Jesu*, in ihrer Nachfolge Jesu. Denn von der Glaubensgemeinschaft wird nicht nur ein *Bekenntis* gefordert, sondern eine Praxis, die, wenn auch unter und *in* den Bedingungen dieser Welt, voll in Übereinstimmung mit dem Reich Gottes steht.

In unserer heutigen Situation, in der die Menschheit zu der Einsicht kam, daß die konkret gegebene Gesellschaft weder eine «von Gott eingesetzte Lebensordnung» noch ein reines Ergebnis menschlicher Planung ist, sondern auch ein System, das das Ergebnis von beabsichtigten Taten und von Nichtbeabsichtigtem ist, bekommt jener Zusammenhang zwischen der Verkündigung eines Zeugnisses nach dem Evangelium und der christlichen Lebenspraxis auch eine *politische Dimension*. Neben der Zuwendung zu dem Mitmenschen, einer Beziehung zwischen Personen, wird eine solche einheitliche evangelische Lebenseinstellung auch in politisches Handeln übersetzt, in die Beeinflussung der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Institutionen und Strukturen, und zwar so, daß diese auf die Dauer nicht länger nur eine Gruppe «heilmachen» und das Heil bringen *auf Kosten* anderer Gruppen. Kurzum: Die Zuwendung zum Mitmenschen bekommt auch die Gestalt der Mitarbeit an der Errichtung einer guten und gerechten Gesellschaft.

Es ist falsch, den «Frieden Gottes, der alles Verstehen übersteigt» (Phil 4,7) und den sozialen Frieden auf dieser Welt dualistisch voneinander abzugrenzen. Zwar geht das eine keineswegs in dem anderen auf, aber dennoch gehören beide zusammen. Theologisch gesehen muß also, und sei es auch in der Gebrochenheit «dieser Welt», ein enger und positiver Zusammenhang bestehen zwischen dem «Frieden Christi» und dem durch menschliche Anstrengungen schon fragmentarisch erreichten und dennoch immer mehr und immer neu zu stiftenden und zu errichtenden sozialen und politischen Frieden. Zwar verweisen einige Politologen und Friedensforscher gelegentlich sogar nicht ohne herablassende Ironie auf «die andere Fakultät», gemeint sind die theologischen Wissenschaften, wenn von dem «Zusammenschlafen von Löwen und Lämmern» und

vom «Umschmelzen von Schwertern zu Pflugscharen» die Rede ist. Dennoch darf ein Theologe, vorausgesetzt er weiß, was in der Friedensforschung gesagt wird, an einer solchen Glaubenssprache nicht vorbeigehen, und er muß wissen, wie er die Übersetzung dieser Sprache in politisches Handeln in Angriff nehmen soll. Denn es gibt ja auch einen theologischen Reduktionismus, der die Gnadenhaftigkeit der Kraft, die dem «Frieden Christi» eigen ist, losgelöst von der menschlichen Geschichte betrachtet, sie also auch gerade dort *neben* oder *oberhalb* der menschlichen Geschichte ansiedelt, wo diese mit den (gewaltlosen) Mitteln dieser Welt eine größere Gerechtigkeit für *alle* (und eben deshalb vordringlich für die Besitzlosen) verwirklicht.

Auch wenn die Gnade und der Friede Christi mehr sind als ihre Erscheinungsform in dieser Welt, kann man sie dennoch nur *in* den historischen Gestalten, die sie in dieser Welt annehmen, entdecken, sowohl unter der Gestalt der Festigung eines politischen und sozialen Friedens als unter der Gestalt des «Friedens des Herzens». Aber auch dieser innerliche, schon an der Erlösung teilhabende Friede äußert sich in dieser Welt auch in der Gebrochenheit der innerlichen Trauer darüber, daß es so viel Feindschaft zwischen Menschen und Völkern gibt und diese sich aus ihrem Besitz- und Besitzerhaltungstrieb nach dem Leben trachten.

Man darf also die Transzendenz Gottes und die Transzendenz des in Gott verwurzelten Glaubens an den vom Evangelium verheißenen Frieden nicht als Vorwand mißbrauchen, um sich gegenüber der Machtpolitik in dieser Welt politisch neutral zu verhalten oder sich höchstens auf einen rein moralischen Protest zu beschränken. Der Friede Christi ruft die Christen auch zur politischen Praxis und zu einer Theologie dieser politischen Praxis auf, denn der Bereich des Sozialen und Politischen läßt sich für einen Gläubigen nicht auf die sozialen und politischen Komponenten dieses Bereiches reduzieren: Auch dort steht immer mehr, steht auch der Mensch und seine Menschlichkeit in ihrem Verhältnis zu Gott auf dem Spiel. Für jemanden, der glaubt, ist seine politische Praxis, die eine Gesellschaft anstrebt, in der es sich menschlich leben läßt und die also auch von Krieg befreit ist, auf sehr entschiedene Weise der *gesellschaftliche und politische Inhalt der christlichen Hoffnung in der Gestalt einer in diese Geschichte eingreifenden Friedenspraxis*[7].

Die Friedenspolitik der Christen kann sich deshalb nicht mit einer sich auf den moralischen Appell beschränkenden evangelischen Verkündigung des «Friedens Christi» und mit einer rein abstrakten Verurteilung des atomaren Rüstungswettlaufs beschränken. Sie fordert darüber hinaus auch verschiedene politisch praktische und andere Formen der Übersetzung des Friedensevangeliums in unsere menschliche Geschichte.

Was dies alles konkret bedeutet, kann ich hier zum Schluß nur schematisch zusammenfassen.

Die Christen müssen auf nichtideologische Weise die konkreten Gesellschaftsstrukturen, unter deren Voraussetzung der Krieg als eine Wirklichkeit erscheint, die viele Ursachen hat, analysieren und dabei die Friedensforschung zu Hilfe nehmen. Dabei müssen sie auch der Tatsache Rechnung tragen, daß zwischen den unabhängigen, souveränen Staaten immer mehr Formen der gegenseitigen Abhängigkeit entstehen, so daß die Souveränität dieser Staaten in Wirklichkeit in zunehmendem Maße begrenzt wird. Übrigens ist die Entstehung, Existenz und Erhaltung eines Staates eine in der Geschichte der Menschheit im Gegensatz zu solchen Wirklichkeiten wie Volk, Kultur, Religion... eher zufällige und also sehr relative historische Wirklichkeit.

Auch die Tatsache sollte analysiert werden, daß jene zunehmende Integration der Weltgemeinschaft die dem Krieg eigene Logik ändern kann und auch eine immer größere Konzentration der Macht begünstigt. Zusammen mit anderen können die Christen über Wahlen und durch ihre Einwirkung auf Steuerpolitik und Militärhaushalt die moderne Sicherheitsideologie und -politik der unabhängigen Staaten beeinflussen. Gerade die Ideologie dieser Sicherheitspolitik muß analysiert werden. Wer oder was wird in Wirklichkeit gesichert oder geschützt? Und vor allem: zu wessen Nachteil und auf wessen Kosten?

In einer Verkündigung, die zugleich evangelisch und klug ist, muß andauernd auf die politische Dimension unseres Christseins hingewiesen werden. Notwendig ist zudem eine christliche Erziehung zur Friedensarbeit, und auch die Katechese muß auf die politische Dimension des christlichen Glaubens aufmerksam machen.

Schließlich brauchen wir eine von der Friedensforschung inspirierte evangelische Phantasie, die neue Strategien zu entwickeln weiß, denn die traditionellen Denkmodelle haben versagt.

Das alles führt uns zu unserer letzten Frage: Kann die Friedensforderung des Evangeliums, wenn sie mit evangelischer Phantasie weitergedacht wird, auch beinhalten, daß ein Christ sich in seinem (immer beschränkten) politischen Handeln positiv für eine Strategie *einzelner Schritte* auf dem Weg zu einer einseitigen atomaren Abrüstung engagiert? An anderer Stelle in diesem Heft wurde diese Frage negativ beantwortet. Tatsächlich sind in dieser Frage die Geister, auch die der Christen, sehr getrennt, und oft wird die jeweilige Meinung sogar sehr emotional verteidigt. Ich respektiere diese Meinungsverschiedenheit.

III. Ein gefährliches Vertrauen in eine einseitige atomare Abrüstung?

Während ein Christ nach den Worten Jesu und dem Zeugnis des Neuen Testaments mit «dieser Welt» kein Bündnis schließen darf, besonders dann nicht, wenn «diese Welt» bereit ist, durch einen beschränkten oder einen totalen Atomkrieg die Gegenseite vollkommen zu vernichten – wobei wir historisch wissen, daß ein Krieg um so wahrscheinlicher wird, je mehr er beschränkt zu bleiben scheint, was nach der Meinung einiger auch für einen Atomkrieg zutreffen könnte –, stelle ich mir als Christ und Theologe die Frage, ob der *circulus vitiosus*, der Teufelskreis des (atomaren) Rüstungswettlaufs je anders als durch einen *circulus «virtuosus»*, einen «Engels»-kreis des Mutes zur einseitigen (atomaren) Abrüstung durchbrochen werden kann.

Ein solches unleugbar risikobefrachtetes Vertrauen scheint mir in der Tat die letzte, äußerste Möglichkeit zu sein, die aber vielleicht für denjenigen, der an den Herrn der Geschichte glaubt, auch die einzig übriggebliebene, konkrete Möglichkeit ist. Denn alle anderen Mittel scheinen zu versagen, und sie scheinen dies sogar fast notwendigerweise zu tun. Zudem können wir nicht darauf warten, bis auf dieser Welt die verfügbaren Güter überall gerechter verteilt sein werden. Es bleibt also nur jenes riskante, gefährliche Vertrauen, das die einzige Haltung ist, von der aus man sich auf eine Mystik der Ergebung und der Hingabe berufen kann. Denn schließlich haben die Christen aus dem Schicksal ihres Gekreuzigten gelernt, daß eine unbewaffnete und entwaffnende Liebe andere auch dazu reizen könnte, zu einem aggressiven Schlag auszuholen, denn durch sie wird die innere Ohnmacht ihrer äußeren Machtpolitik auf irritierende Weise offenbar. *Sind die Christen bereit, jenes Schicksal eventuell zu teilen?* Oder wollen sie lieber das Spiel «dieser Welt» mitspielen oder es jedenfalls passiv und abwartend hinnehmen?

Ich meine, daß es tatsächlich *Grenzen* gibt für die Loyalität eines Christen der Macht- und Sicherheitspolitik seines Staates gegenüber. Das lehrt uns auch das Neue Testament. Ich will hier absehen von möglichen Detailstrategien, aber sonst bin ich der Meinung, daß Christen in ihrer politischen Praxis den Weg der Schritte auf eine einseitige atomare Abrüstung hin wagen müssen und daß auch die Kirchenführer den Mut haben sollten, uns Gläubigen diesen Weg eines «gefährlichen Vertrauens» zu weisen.

Lieber Märtyrer sein, da man sich weigert, zu der Möglichkeit eines Atomkrieges beizutragen, als Opfer eines solchen Krieges werden, weil es an Widerstand gefehlt hat. Bei seinem Martyrium denkt der Christ dann an sich selbst und an die anderen, die sich weigern, das Spiel mitzuspielen, bei dem Vermeiden der Opfer denkt er vor allem an die anderen, die von einem Atomkrieg Gemarterten.

Wohl bin ich – wenigstens heute ist das mein Standpunkt – zu der Überzeugung gelangt, daß man weder unmittelbar noch mittelbar aus dem Evangelium ableiten kann, auf welche *konkrete Weise* jene *evangelische* Entscheidung, die sich in das Gehen *politischer* Schritte auf dem Weg zur einseitigen Abrüstung übersetzt, weiter im Detail verwirklicht werden muß. Weiter können wir dem Evangelium auch keine indirekten Kriterien für die konkreten strategischen Details der (notwendigen) Schritte auf eine einseitige Abrüstung hin entnehmen, über die die Christen einigermaßen einer Meinung wären. Deshalb muß das politische Handwerk, das zu einer solchen Abrüstung führt, den Politikern überlassen werden, unter denen es auch Christen gibt, die diesbezüglich fachlich kompetent sein müssen, die sich aber bei ihren Überlegungen über konkrete politische Programme neben ihrer Fachkompetenz auch von einer evangelischen Phantasie helfen lassen sollten. Diese Programme werden dann aber niemals von den Kirchen in deren amtlichen Äußerungen zu der einzig christlich möglichen Konkretisierung der dennoch evangelischen Forderung einer einseitigen Abrüstung erklärt werden dürfen. Um Mißverständnisse zu vermeiden, möchte ich hier noch konkreter formulieren: Das Evangelium kann

uns weder unmittelbar noch mittelbar darauf eine sinnvolle Antwort geben, wie jene Schritte zu einer einseitigen atomaren Abrüstung tatsächlich aussehen müssen etwa durch die Entscheidung für eine europäische oder für eine nationale atomwaffenfreie Zone oder wie auch immer. Auch die Kirchenführer müssen mehr als vorsichtig sein, wenn sie hierfür konkrete Richtlinien geben wollen. Dennoch ist jenes freiwillig von Christen auf sich genommene politische Handwerk die notwendige Konsequenz einer evangelischen Friedenspolitik, die darauf drängt, die äußerste, dringliche Möglichkeit wahrzunehmen, nach politisch sinnvollen Schritten auf dem Weg zu einer einseitigen Abrüstung zu suchen.

Wenn die ideologische Sicherheitspolitik der souveränen Staaten mit der Kritik des Evangeliums konfrontiert wird und die Christen dadurch die Grenzen ihrer Loyalität dem Staat gegenüber erkennen, dann heißt das, daß auch Loyalität gegenüber den Bündnissen, in die jener Staat eingebunden ist, im Evangelium ihre Grenzen hat. Sie müssen, wenn jene Grenzen erreicht sind, konsequent nach dem Evangelium handeln in dem Bewußtsein, daß unter den Voraussetzungen «dieser Welt» auch auf sie, wie früher auf die ersten Christen, Verfolgung und Gefängnis warten.

Die Frage ist hier schließlich nicht, ob Christen eine dekadente Angst vor einem Atomkrieg haben, sondern ob sie noch bereit sind, für «die Sache der Menschen», die auch die Sache Gottes ist, das Martyrium auf sich zu nehmen. Erst dann wird auch «die Sache Gottes» in den Augen der Welt zu einer glaubwürdigen Sache der Menschen werden.

[1] Siehe u.a.: J. Blank, Gewaltlosigkeit-Krieg-Militärdienst: In Urteil und Praxis der Alten Kirche: Orientierung 46 (1982) 157–163, 213–216, 220–223; A. Alföldi, Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus (Darmstadt 1967); R. Steinweg (Hg.), Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus (Frankfurt 1980); P. Eicher (Hg.), Das Evangelium des Friedens (München 1982); R. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie (Stuttgart 1977) 77–103.

[2] Erasmus, Querela pacis undique gentium eiectae profligataeque: W. Welzig (Ed.), Erasmus. Ausgewählte Schriften V (Darmstadt 1968) 359–451.

[3] P. Juganaru, L'apologie de la guerre dans la philosophie contemporaine (Paris 1933); M. Walzer, Just and Unjust Wars. A moral Argument with Historical Illustrations (New York 1977); D. Senghaas, Friedensforschung und Gesellschaftskritik (München 1970); R. Aron, Penser la guerre, 2 Bde. (Paris 1976); H. Schrey, Fünfzig Jahre Besinnung über Krieg und Frieden: Theologische Rundschau 43 (1978) 201–229, 266–284; 46 (1981) 58–96, 149–180. Siehe auch: E. Schillebeeckx/Th. Beemer/H. van der Ven, Theologen over kernontwapening = Tijdschrift voor Theologie 21 (1981) Heft 3; Wetenschap en vrede (= Cahier 24 des Studiecentrum voor vredesvraagstukken, Nijmegen) 7 (1982) Heft 3.

[4] Siehe: M.D. Chenu, La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie (Paris 1979); H.O. Kirckhoff (Hg.), Kirche und Kernbewaffnung (Neukirchen-Vluyn 1981).

[5] B. Paskins/M. Dockrill, The Ethics of War (Duckworth 1979) 61 ff.

[6] H. Kuitert in der niederländischen Zeitung *Trouw* vom 28. und 30. September 1982.

[7] E. Schillebeeckx, Op zoek naar de heilswaarde van een politieke vredespraxis: Theologen over kernwapens (s. Anm. 3) 232–244.

Aus dem Niederländischen 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 1971); 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). 1982 mit dem Erasmuspreis für Theologie ausgezeichnet. Anschrift: Albertinum, Heyendaalseweg 121, Postbus 9009, NL-6500 GK Nimwegen.

Vorwort

Claude Geffré/Jean-Pierre Jossua

Der religiöse Indifferentismus

Was ist die eigentliche Bedeutung des religiösen Indifferentismus, an dem die Christen sich so sehr stoßen? Ist sie wesentlich praktischer Art: Materialismus, Desinteresse gegenüber den grundlegenden Fragen menschlicher Existenz und damit gegenüber dem Fragen nach Gott? Oder muß man ihn im Gegenteil als eine langfristige Konsequenz des reflektierten Atheismus oder des reflektierten Agnostizismus verstehen? Haben dieser Atheismus und Agnostizismus mittlerweile genügend Zeit gehabt, sich eine weniger polemische Haltung gegenüber den Religionen zurechtzulegen als jene, die ihre Anfänge bestimmte und die alles andere als indifferent oder gleichgültig war? Müssen wir heute soviel geistige Weite aufbringen, diesen Indifferentismus als die Kehrseite des Eintritts in eine wesentlich positiv zu beurteilende menschliche Reife und Autonomie zu verstehen, die aber nur zu haben sind zum Preis dieses vielleicht nur provisorischen Vergessens?

Und vor allem: Ist denn die Situation in dieser Sache überall die gleiche? Die Diskussionen im Direktionskomitee von CONCILIUM über dieses Projekt wie auch über andere Hypothesen in entsprechenden Heften der vergangenen Jahre haben uns solche Klimaunterschiede in dieser Sache entdecken lassen, daß die anwesenden Theologen entsprechend ihrer Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Regionen offensichtlich einander nicht einmal verstehen konnten. Der «Rest», das, was nach dem Zusammenbruch der Einhelligkeit in den Glaubensüberzeugungen der Christenheit als politisch-religiöser Größe übrigbleibt, ist offensichtlich in der einen oder der anderen Region ganz und gar nicht identisch. Während dieser Rest in dem einen Land nahe bei Null – religiöser Unglaube und totale Gleichgültigkeit – liegt, zeugt er anderswo von einer starken Dichte von Volksreligiosität (die zwar selbst wieder von stark unterschiedlicher Bedeutung ist – in Italien oder in Brasilien etwa –, aber das steht hier nicht zur Debatte) oder von einer im übrigen ziemlich vagen gemeinsamen theistischen Grundüberzeugung. Eines unserer Hauptanliegen bei der Vorbereitung dieses Heftes ist es daher gewesen, solche Autoren zu Wort kommen zu lassen, die in der Lage sind, dem Leser diese unterschiedlichen Zusammenhänge zu Bewußtsein zu bringen.

Wir hatten nicht die Absicht, das Thema «moderner Unglaube» auf umfassende Weise, mit allen seinen typischen Formen, zur Sprache zu bringen, sondern nur den religiösen *Indifferentismus*, um diesen dann in knapper Form zu untersuchen. Wir wissen wohl: Wenn man heute dieses Thema anspricht, dann gehört es zum guten Ton – besonders in christlichen Kreisen –, daß man in einem Atem eine «Rückkehr des Religiösen» registriert, das wiedergewonnene Interesse, das man ihm fast überall entgegenbringt. Wenn wir einmal unterstellen, daß einerseits dieses Phänomen nicht unangemessenerweise übertrieben bewertet wird und daß es andererseits wohl in genau denselben Bereichen auftritt wie auch der Indifferentismus (und nicht in anderen Ländern, in anderen gesellschaftlichen Gruppen oder ganz einfach in christlichen Milieus), so verkleinert es doch in keiner Weise das Gewicht dessen, was wir hier untersuchen und was unseres Erachtens keineswegs im Abnehmen begriffen ist.

Wie dem auch sei – ein anderes Heft dieser Zeitschritt, das im Januar dieses Jahres erschienen ist, das Heft der Sektion Religionssoziologie, hat sich mit den neuen Formen von Religiosität und mit religiös motivierten Erneuerungsbewegungen befaßt. Wir brauchten also nicht hier noch einmal die eventuelle Einseitigkeit unseres Projektes auszugleichen: Die beiden Hefte sind als ein Ganzes zu nehmen, ohne daß wir – wohlgemerkt – eine völlige Übereinstimmung in allem, was dazu in unserer Zeitschrift veröffentlicht worden ist, garantieren können.

Der erste Teil dieses Heftes stellt den Versuch einer Bestandsaufnahme und Diagnose in mehreren voneinander unterschiedenen Zusammenhängen dar. Jacques Sommet, der in Frankreich für den «Service incroyance-foi» (Dienst für Probleme von Unglauben und Glauben) verantwortlich ist, haben wir gebeten, den Versuch einer Auswertung dieses Phänomens in seiner ganzen Spannweite zu machen und vor allem eine Liste der verschiedenen Identitäten aufzustellen – eine ganz wichtige Aufgabe inmitten eines so

komplexen kulturellen Milieus, wie es der französischsprachige, romanische und deutschsprachige Westen darstellt; dabei sollte den jungen Menschen besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden, deren Unglaube mit fortschreitender Schnelligkeit zu einer Massenerscheinung wird. Im Anschluß an einen kurzen historischen Überblick legt Jacques Sommet einen Vorschlag für eine klärende Klassifizierung vor, die von besonderer Aufmerksamkeit für alles gekennzeichnet ist, was es hinter dem religiösen «Unglauben» – ein allzu negatives Wort! – an Werten geben könnte.

Im Blick auf die angloamerikanische Welt, in der die soziale Religion eine Art von diffuser Religiosität darstellt, welche ein merklich anderes Bild entstehen läßt, haben wir Robert Kress um eine weitere Studie gebeten. Wir haben ihn – auf Anraten von Mitarbeitern, mit denen wir korrespondiert hatten – ersucht, sich präzise Fragen über die Personen oder Gruppen zu stellen, denen man mit Recht die Bezeichnung «religiös» zuerkennen kann. Tatsächlich hat er – was zu tun ein französischer Autor sich hüten würde! – gleich zu Beginn seines Beitrags eine brauchbare Definition des Begriffs «Religion» und auch genügend genaue Kriterien für eine differenzierte Betrachtung des Indifferentismus und des religiösen Interesses vorgeschlagen. Er entwirft schließlich ein interessantes Bild der Situation in den Vereinigten Staaten von Amerika.

An dritter Stelle schien es uns notwendig, einen Indifferentismus von besonderem Charakter zu untersuchen, einen Indifferentismus, der in einem anderen Kontext angesiedelt ist als dem der nachchristlichen Welt. Zu diesem Thema findet man hier die verständnisvolle Analyse von Joseph Spae. Er erkennt offenbar dem religiösen Suchen, das inmitten der Abkehr der Japaner von traditionellen Religionen lebendig bleibt, einen hohen Wert zu.

Schließlich wünschten wir uns einen umfassenderen Beitrag, der sozusagen auf halbem Weg zwischen Tatsachenfeststellung und Beurteilung versuchen sollte, die erkennbaren Faktoren des mit wachsender Schnelligkeit zunehmenden religiösen Indifferentismus im Westen freizulegen. Wir schlugen hier noch völlig ungeordnet die folgenden Themen vor: die Bindung an die Überflußgesellschaft, den Glaubwürdigkeitsverlust der etablierten Kirchen und ihrer Autoritäten, den weitgespannten Zusammenhang zwischen dem heutigen Indifferentismus mit den grundlegendsten Fragen nach Sinn, die Vulgärformen der modernen Religionskritik, die Folgen einer besseren Kenntnis der verschiedenartigen Formen von Religion. Unser Kollege Anton Weiler hat uns als Antwort darauf ein bemerkenswertes historisches Fresko und eine vertiefte Analyse der heutigen Situation angeboten.

Der zweite Teil des Heftes umfaßt drei interpretierende Aufsätze. Das Ergebnis des Beitrags von Willy Obrist ist so ausgefallen, daß wir sehr froh sind, diesen Beitrag aufnehmen zu können. Dessen ungeachtet müssen wir, bevor wir diesen Aufsatz vorstellen, ein Wort zum ursprünglichen Plan sagen, der hier nicht verwirklicht wurde. Eine kritische Erhellung schien uns dringlich geboten: Denn man schreitet immer wieder ohne Aufenthalt zu einer «religiösen» Vereinnahmung des Nichtreligiösen zu apologetischen Zwecken. Man gibt sich zum Beispiel eine so umfassende Definition des «Religiösen», daß diese das Problem des massiven Indifferentismus verschleiert. Oder auch die Ersatzsymbole werden religiös erklärt, während es doch tatsächlich nichtreligiöse Arten der Zuwendung zum Absoluten gibt. Man muß sich daher auf jeden Fall entschließen, die Möglichkeit eines echt menschlichen, echt geistigen und vielleicht sogar auch echt mystischen menschlichen Lebens ohne Religion anzuerkennen!

Wie dem auch sei – Willy Obrist hat uns eine tiefschürfende Reflexion über den religiösen Indifferentismus als Symptom einer Veränderung des modernen Bewußtseins vorgelegt: Entmythologisierung der Natur und der Geschichte, die Revolution, welche das neue Verständnis des Verhältnisses des Begriffspaars Materie-Geist darstellt. Es gibt auch heute noch Indifferente, die vom Positivismus geprägt sind, manche aber sind aufgrund der erwähnten Bewußtseinsveränderung darüber hinaus zu Menschen geworden, die auf der Suche nach Religion sind, die nur noch nicht zu Aussagen vorgedrungen sind, die vor einer archaischen Vorstellung von Religion gefeit sind.

Schließlich haben wir noch Heinz Robert Schlette eine Frage gestellt, die uns sehr beschäftigte: Sind jene «gleichgültigen» Männer und Frauen wirklich absolut gleichgültig? Was bleibt in ihnen an Interessen, an Bestrebungen, Wünschen und Offenheiten für die Frage nach Gott oder für das Zeugnis des Evangeliums? Warum lehnen viele von ihnen es ab, als «Ungläubige»

bezeichnet zu werden? Was bedeutet der positive Agnostizismus: eine Sympathie, die nur nicht an ihr Ziel gelangt? Ohne all diese Fragen zu beantworten, hat Schlette versucht, das Terrain zu klären, indem er dem bloßen Indifferentismus den bewußten Agnostizismus entgegensetzt, indem er den Übergang von dem einen zum anderen – was ihm als ein Gewinn erscheint! – analysiert und indem er die Beziehungen zwischen Agnostizismus und Religion, die viel tiefer und positiver sind, als man gemeinhin denkt, auf ihren Wert untersucht.

Zum Abschluß dieses Abschnitts untersucht Claude Geffré den Standort des Glaubens in dieser bisher nie dagewesenen Situation des Niedergangs der Religion. Im Anschluß an einen Versuch, diesen Niedergang zu verstehen und zu bewerten, zeigt er auf, daß ein nachatheistischer Glaube einer kritischen Überprüfung unterworfen werden muß, daß er zu einer Neuinterpretation seiner selbst aufgefordert ist, daß er der Prüfung durch eine innere Auseinandersetzung unterworfen ist und der Tatsache der Abwesenheit Gottes in der Welt ins Auge sehen muß. Aus diesem Grunde vollzieht sich seine Entscheidung für Gott unter dem Vorzeichen der Freiheit von Nebeninteressen, jenseits von Nützlichkeitsvorstellungen und gesellschaftlichen Funktionen Gottes.

Drei Berichte schließen dieses Heft ab. Es gibt Menschen, die in dieser Situation des Indifferentismus den Weg des Glaubens finden. Warum? Und unter welchen Bedingungen? Ignace Berten versucht, die zweite dieser beiden Fragen zu erhellen und zu beantworten, indem er uns eine Initiative für den Glauben und für die Kirche, das «Seminaire Cardinal Cardijn», vorstellt. Jean Collet analysiert in bemerkenswerter Weise das Auftreten des Indifferentismus im Bereich der audiovisuellen Medien, vor allem den Indifferentismus im Blick auf die Bilder, eine Art von Indifferentismus, die begrifflich weiter gefaßt ist als die, welche die Religion betrifft, die aber dazu helfen kann, letztere richtig einzuordnen. Schließlich hat uns Rosino Gibellini vorgeschlagen, in diesem Heft ausführlich Bericht zu erstatten über das Dossier des römischen «Sekretariats für die Nichtglaubenden» über die religiöse Gleichgültigkeit. Wir hoffen, daß alle diese Bemühungen, wiewohl sie sehr fragmentarisch sein mögen und nicht den Anspruch erheben wollen, das ganze Feld des gestellten Problems abzudecken, unseren Lesern genauso erhellend erscheinen, wie sie uns selbst erschienen sind.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Diagnosen

Jacques Sommet

Die religiöse Gleichgültigkeit der Gegenwart

Erster Entwurf einer Diagnose

Die folgenden Zeilen erheben nicht den Anspruch, eine erschöpfende Diagnose der religiösen Gleichgültigkeit unserer Zeit vorzulegen. Sie wollen lediglich als Eröffnung für die anschließenden Beiträge dieser Gemeinschaftsarbeit dienen.

Nichts ist heikler als die Landung an den Gestaden eines Kontinents mit sehr langer geschichtlicher Vergangenheit. Dennoch nehmen wir uns hier die Freiheit des Anfangs heraus. Sie ist aber offen für die auf diese Schwelle folgenden Texte. Wir entscheiden uns für die Darstellung von bedeutsamen Umrissen und Situationen; die Folge wird zeigen, ob sie Festigkeit besitzen oder hinfällig sind.

Sicher kennzeichnet die religiöse Gleichgültigkeit die europäische Gesellschaft und vielleicht sogar die der gesamten heutigen Welt. Will man über diese Gleichgültigkeit sprechen, muß man sie in ihren Ursprüngen und Entwicklungen sehen. Dazu verhelfen zwei Schritte: eine vorläufige Begriffsbestimmung, gleichsam eine Art Hypothese als Ausgangspunkt, und eine nachfolgende, mit den entsprechenden Mitteln geführte gründliche Untersuchung, in der sich das Profil der Gleichgültigkeit abzeichnen wird, nämlich die derzeitige Form des Unglaubens. Anschließend versuchen wir, eine möglichst konkrete Typologie der so kritisch durchgesehenen und situierten religiösen Gleichgültigkeit als eines Zeichens unserer Zeit aufzustellen.

Wir charakterisieren die religiöse Gleichgültigkeit vorläufig folgendermaßen: Zunächst erscheint sie ohne weiteres als «Desinteresse an der Frage nach Gott, seinem Handeln oder seiner Symbolisierung im täglichen Leben». Dabei ist auch im Auge zu behalten, daß die Gottesfrage hier Ausdruck einer Verantwortlichkeit des Menschen ist als Antwort auf einen ungeschuldeten und wesentlichen Anruf, der noch keinen Namen trägt – eine Position, bei der ein «Gerufener» den «Rufenden», den Ursprung und Grund seiner Freiheit, noch nicht kennt. Wer sich auf diesen Weg begibt, lebt nicht in der Gleichgültigkeit, auch wenn in seinem Reden der Name Gott völlig fehlt. Er sucht nach Sinn. Die Interesselosigkeit an dieser Suche erst ist religiöse Gleichgültigkeit. Wir werden auf das soeben Gesagte zurückkommen, wenn wir von der Geschichte des Atheismus, des Unglaubens und des Glaubens handeln, diesen unserem eigentlichen Gegenstand voraufgehenden Etappen.

I. Unsere Geschichte – drei Vorstufen zur gegenwärtigen Gleichgültigkeit

1. Am Ursprung der Gleichgültigkeit steht eine im Namen einer gewissen Vernunft gegen Gott geführte Debatte. Doch fällt diese Debatte nicht mit der Gleichgültigkeit selbst zusammen. Vom 16. Jahrhundert an, vor allem aber im 18. und im 19. Jahrhundert, hat der Einfluß der Aufklärungsphilosophie in Europa die Aufmerksamkeit auf den Menschen als den *Täter des Fortschritts* gelenkt, und dies in der stets zunehmenden und selbstbewußter werdenden Perspektive eines evolutionistischen Positivismus. Von daher der Protest gegen eine Religion, insbesondere «das christliche System», dessen Ausgestaltungen entweder die Beherrschung durch die machthabenden Gruppen auszudrücken schienen oder eine eingebildete, unwirkliche Welt, wie sie von denen erträumt und in eine zu erwartende Zukunft projiziert wird, die in der Landbevölkerung oder in der sich entwickelnden Industrie an einer fundamentalen Entfremdung leiden. In dieser ersten Periode tritt der Atheismus auf als Kampf gegen jede religiöse Ideologie und späterhin die im Gegensatz zu jedem religiösen Glauben ausgeformte Ideologie. Diese positive Ideologie ist dann der wissenschaftliche Atheismus in Aktion. Es stellen sich zwei Aufgaben: das Reich der Vernunft als konkretes Verhalten zum Sieg zu bringen und den Widersacher, die Glaubenden also, als daseinsberechtigte alternative Gruppe zu zerschlagen[1]. Der Übergang zum Antiklerikalismus oder zum Fanatismus ist damit möglich geworden.

Doch erweist sich diese Etappe nicht als entscheidend. Schon vom 19. Jahrhundert an

kommt es vor, daß wissenschaftlicher Fortschritt und Freiheit in einigen Menschen – in den Erfindern, in einem Pasteur etwa, einem Branly, aber auch in durchdachten und kämpferischen Positionen eines Buchez zum Beispiel – mit dem Glauben zur Einheit gelangen. Gewiß, der *wissenschaftliche* und *militante* Atheismus ruft lange Zeit hindurch zum Kampf gegen die Religion als herrschendes Gesellschaftsgebilde und Illusionsquelle auf. Aber schon erklären auf der Seite der Christen die formenden Kräfte des politischen Gemeinwesens die Freiheit als Zeichen der christlichen Berufung selbst. Bester Zeuge dafür ist nach manch anderen Lacordaire.

2. Indes wächst bereits eine andere Epoche heran. Jetzt zwingen *Gewalttätigkeit* und *technische sowie wissenschaftliche Leistung* zur Erneuerung der Gesellschaftsanalyse. Der Gegensatz von Atheismus und religiösem System wird dadurch in Frage gestellt. Bisher sprach der Atheismus dem, was sich einem Glauben öffnete, jeden menschlich möglichen Sinn ab. Das Ja zu Gott bedeutete ein Nein zum Menschen. Umgekehrt konnte sich der Gläubige nicht vorstellen, daß ein Ungläubiger im vollen Sinne Mensch sei. Und da ereignen sich zwei Weltkatastrophen (1914–18 und 1939–45) gerade auf dem Boden, auf dem sich die atheistische Vernünftigkeit und das christliche System am weitesten entwickelt hatten. Es folgen gesellschaftliche und kulturelle Umwälzungen, die sowohl Religion als auch kritische Vernunft in Zweifel ziehen. Menschen, die gestern noch Atheisten oder dogmengläubige Christen waren, müssen zueinander Vertrauen finden und ihre gemeinsamen Anstrengungen über ihre Verneinungen oder Bejahungen hinaus auf den Aufbau der Zukunft richten. Sie werden sich gegenseitig beurteilen und beistehen gemäß ihrer tatkräftigen Hoffnung auf die Zukunft, und dies vermittels einer bald schwierigen, bald positiven Konfrontation von *Haltungen* und *Überzeugungen*[2], jenseits ihrer früheren und einander ausschließenden «Glaubensbekenntnisse». Nicht als seien Glaube und Religion in sich selbst glaubwürdig geworden. Stets zeugen Marx, Freud und Nietzsche den Verdacht, daß jede Äußerung des Christentums der illusorische Effekt der mit den Herrschaftssystemen verschiedenster Art verwechselten Religion sei. Trotzdem mündet die Frankfurter Schule, diese letzte Etappe des theoretischen und kritischen Marxismus in Deutschland, paradoxerweise in eine Art «Heimweh» nach einem absoluten, notwendigen und unmöglichen Grund für die Kommunikation der mit Freiheit begabten Wesen untereinander aus.

Jetzt führt diese so begonnene Etappe zu einer Verwandlung, die sie vollendet und die die Zukunft endgültig charakterisieren wird. Eine neue Gesellschaft ist unter den Gewalttätigkeiten, die Europa überzogen und nun den Erdkreis bedrohen, herangewachsen. Sie offenbart sich als eine verwandelte Welt. Einige typische Züge kennzeichnen sie. Da ist zuerst die weltweite Bedeutung der Technik. Sie wird intensiv angewandt; sie schafft für einen Großteil der Menschheit eine neue, auf rein nachprüfbare und wiederholbare Resultate begrenzte Ordnung, und dies bis zum Überdruß durch die Langeweile, die sie erzeugt, möge es um die durch diese Technik geschaffenen Überlebenschancen stehen wie immer. Auf jeden Fall behauptet sich auf dieser Stufe die Methode der angewandten Wissenschaften als von jeglichem Bezug auf einen religiösen Glauben unabhängig und erzeugt eine umfassende und vernünftige Gleichgültigkeit der Glaubensüberlieferung gegenüber. Nur noch das Privatleben scheint dem Einfluß des Glaubens überlassen zu bleiben.

Aber diese Gesellschaft geht über die Grenzen des wissenschaftlichen und technischen Unternehmens hinaus durch die Einbeziehung der Weltbevölkerung, die sich im gleichen dramatischen Abenteuer eingefangen weiß. *Gewalttätigkeit* und neue Bedürfnisse sprengen den Rahmen der Gewißheit der Wissenschaften und deren Glaubenslosigkeit, unterwerfen die tätige Vernunft einer Kritik, doch weniger um zur Religion zurückzukehren, als um sie aufs neue zu erschüttern. Die christliche Gemeinschaft ist nur noch eine Minderheit in der Welt. Wenigstens gibt die Kirche allmählich ihre Sorge um die Beherrschung der Welt auf und wird fähig, gemeinsame Initiativen zum Dienst an den in Versklavung und Hunger darniederliegenden Menschheitsgruppen zu tätigen. Hierbei kann der Ungläubige den Gläubigen schätzen lernen und umgekehrt. Eine Wandlung hat sich vollzogen: Die beiden Gegner haben jeder einen Teil ihrer *Dogmen* und ihres Verharrens in den entsprechenden *Institutionen* verloren. Es kommt zum *Dialog* auf dem gemeinsamen Feld der Menschenrechte zum Beispiel. «Randchristen» der Kirchen einerseits und «nichtatheistische Ungläubige» andererseits schaffen eine neue Phase; sie steht dem gegenseitigen Austausch offen; sie verwandelt

Unglauben und Glauben. So könnte unsere derzeitige Lage umrissen werden.

3. Doch ist noch nichts abgeschlossen. Gewiß führt die positive Begegnung zwischen dem Ungläubigen und dem Gläubigen zum Dialog. Aber auch anderswo, dort nämlich, wo der Dialog nicht beabsichtigt ist, behauptet sich paradoxerweise im Gegensatz zu unserer Vergangenheit rechtsgültig und tatsächlich die *Kritik der Vernunft durch die Religion*. Wir meinen hier die «gesellschaftlich sichtbare» Religion in ihren doppeldeutigen Beziehungen zum Glauben. In der Unermeßlichkeit Asiens nimmt die Religion, angefangen vom Islam des Irak oder des Iran bis zu den modernen Formen des Buddhismus, als gesellschaftliche Gestalt wieder ihre Rechte auf Wirksamkeit durch die Beherrschung des persönlichen Gewissens an sich. Und da ist es nun gerade die Religion als eine durch politische Berechnung eingesetzte Macht, die in ihrem religiösen Ausdruck selbst auf den Unglauben zusteuert. Das Symbol ist hier willkürlich verstandene Wirksamkeit – und wäre es auch durch den Aufruf zu heiligen Kriegen! In diesem Fall ist es begreiflich, daß der Glaube an den Gott der Freiheit sich der Religion des «Seins», der Nation, des organisierten Volkes, der sakralisierten Macht widersetzt. Das ist aber nur einer kleinen Anzahl von Menschen einsichtig: Gläubigen mit persönlichem Glauben oder Ungläubigen mit Ehrfurcht vor der Freiheit. Für die Mehrzahl sind so praktizierte Religion und Vernunft ein Skandal. Von daher der Übergang aus dem Glauben in den Unglauben, *vom Gläubigsein zur Gleichgültigkeit*, und zwar aus anderen Beweggründen als in der technisierten Welt, nämlich angesichts so vieler Gefahren der Entfremdung durch die politisch aktive Religion. Der Kreis schließt sich: Anfangs die Verbindungen zwischen *Atheismus und Religion*, dann die zwischen *Unglaube und Glaube* und schließlich die zwischen *Glaube und Unglaube einerseits gegen die sakralisierte Gesellschaft*.

II. Der bewußte Unglaube heute

Viele Etappen der Geschichte haben auf diese Weise eine der Einsicht in die religiöse Gleichgültigkeit vorausliegende Geographie vorbereitet. Diese Geographie des gegenwärtigen Unglaubens lädt uns ein, eine aktuelle Beschreibung der Formen des bewußten Unglaubens zu versuchen. Damit befassen sich die unmittelbar folgenden Erwägungen. Erst im Anschluß daran wird der Unglaube als absolute Gleichgültigkeit erfaßt werden können, als die tatsächliche oder doch wenigstens als rechtmäßig angenommene Verweigerung jeglicher Frage, von der sich der bewußte Unglaube, wie wir gesehen haben, noch nicht gänzlich freimachen konnte. Dann wird die so weitverbreitete und durchaus aktuelle Erscheinung der Gleichgültigkeit in gewissem Sinn in Reinform erfaßt und unsere Gesellschaft religiös untersucht werden können.

Das Vorhandensein der Ungläubigen

Es sei zuerst daran erinnert, daß es auch heute noch Leute gibt, die dem Glauben ein entschiedenes Nein entgegensetzen und fortfahren, im rationalistischen *Atheismus* des 19. Jahrhunderts zu verharren. Die Zeitschrift «La Voix des athées» ist seit 1976 giftiger denn je. Der Atheistenverband («Comité de liaison de l'athéisme» – CLA) vereinigt verschiedene Gruppierungen, unter denen sich die wohlbekannte «Union rationaliste» in ihren Verneinungen zuweilen weniger absolut zeigt (vgl. Anm. 1).

Wir haben unter diesen Gruppierungen die *«negativen Agnostiker»* unterschieden. Die früheren Atheisten stützten sich auf «Gewißheiten». Wir müssen dem «die Ungläubigkeit der Ungewißheit» hinzufügen. Hier entfaltet sich die Welt der Unruhigen und Argwöhnischen, die in der Rechtfertigung ihrer Haltung nicht weiter gehen. Es gibt Menschen, die sich aus Ermüdung so bequemlich einrichten oder sogar aus Mangel an Zeit. Sie haben keine Gewißheit, weil sie des Beistands entbehren; zuweilen enden sie in einer blinden Treue zu den herrschenden Ideologien oder erfolgreichen Sekten. Außer sie geraten in die absolute Indifferenz. Wir werden darauf zurückkommen.

Zuvor aber müssen wir noch die um uns herum existierende, vielleicht sehr umfangreiche Welt einer anderen Ungläubigkeit erwähnen. Man kann sie als die *Welt des positiven Agnostizismus* bezeichnen. Wir verstehen darunter die Gesamtheit jener, deren Ungewißheit der Gottesfrage oder der Frage nach dem Sinn des Lebens gegenüber eine Suche ist; sie verachtet weder die Suche noch die Gewißheiten der anderen, freilich ohne sie nachzuahmen.

Diese Männer und Frauen sind es, die zu einem Dialog mit allen anderen Sinn-Suchern bereit sein werden. Oft stellen sie den Gläubigen,

die ihre Gewißheit auf eine Überlieferung bauen und sich als freie Menschen aus einem «Wort» verstehen, das nicht aus ihnen selber stammt, ihre Fragen. Der Dialog zwischen Glauben und Unglauben wird alsdann zu einem der tiefsten und leidenschaftlichsten Abenteuer unserer Zeit. Die tiefreichende Dynamik der «auf der Suche nach Sinn» befindlichen Menschheit entwickelt sich vermittels einer grundlegenden Solidarität; sie kommt den Menschen durch das Gegenüber dieser beiden Pole Glaube und Unglaube zu Bewußtsein. Kein bewußt lebender Mensch kann sich dem entziehen.

Das zeigt sich dann unter allen möglichen Situationen auch in manchmal vorläufigen, manchmal endgültigen strukturierten Haltungen, in denen das Gleichgewicht zwischen der offenen Suche des positiven Agnostizismus und dem Glauben zur Bildung von bestimmten *Gestalten einer allgemeinen Gläubigkeit* führt.

Solche Haltungen der Gläubigkeit sind weder echter Glaube noch reine Verneinung; sie lassen sich bestimmen als Spannung zwischen diesen beiden Polen, die aus besonderen Situationen entstehen, und sind bald dem Glauben als Anerkenntnis eines transzendenten Anrufs, bald dem bloß «offenen» Agnostizismus näher. Da weigert sich einer, Gott zu verneinen; ein anderer lebt das Abenteuer wortlosen Gebetes in einer Stimmung der Demut und der Hoffnung; wieder ein anderer ist bis an sein Ende mit sich selbst eher im Reinen, wenn er gar nicht von Sinn redet, wobei er aber jene nicht verachtet, die von Sinn im geschichtlich gewordenen Wort einer Glaubensgemeinde sprechen. Ein anderer findet sich selbst wieder im Individualismus eines lauteren, fordernden und kritischen rationalen Denkens. Ein schönes Beispiel dieses Abenteuers ist das Doppelgestirn der beiden am Ende ihres Lebens im Unglück solidarischen Philosophen Blondel und Brunschvicq. Wir übernehmen daher auch das Doppel Glaube-Unglaube unter Einschluß des Agnostizismus gleich welchen Typs. Auf diese Weise lassen sich Gläubigkeitsformen festlegen, die von der Strömung Unglaube-Glaube durchzogen sind; die einen in dem Minimalsinn, daß sie einen Bezug auf eine religiöse Gruppe, auf Volksreligionen oder andere Gemeinschaften einschließen, die anderen als stark hoffende Gläubigkeit, daß die Frage über das Leben unendlich offen bleibt.

So zeigt sich in Umrissen eine Welt «auf der Suche nach Sinn». Zahlreiche Frauen und Männer finden sich in einem etwas unterschiedlichen gemeinsamen Leben zusammen. Doch dann entsteht unter all den eben genannten Leuten eine neue, auf die gemeinsame Sicht gegründete Solidarität; und unausweichlich richtet sich diese Sicht auf jene, die sich nicht hier einstellen. Tatsächlich empfangen diese Menschen ein jeder vom anderen das Unerwartete, unter der Bedingung freilich, daß sie miteinander sprechen. Wie soll man da nicht an jene denken, die wie sie existieren und dennoch den in dem Spannungspaar Unglaube-Glaube liegenden Fragen den Rücken kehren, jene Menschen, die von bloßen Glaubenshaltungen leben, von der Suche nach einem Sinn?

Wir stehen hier am Strand eines Ozeans, an dem wir nichts mehr vernehmen als nur noch das Rauschen des Menschseins: Rauschen des unendlichen und unbestimmten Meeres der religiösen Gleichgültigkeit, der Sinnvergessenheit. Lassen sich in einem so schwierigen Dialog das Dasein dieser Gleichgültigkeit erklären, ihr Geschick und ihre Formen bestimmen? Es ist ja so wahr, daß wir durch sie auch im Grund versichert sind. Denn ob Ungläubige auf der Suche oder Gläubige, wir können nicht auf das verzichten, was sie uns zuträgt: auf die Frage unzähliger Menschen, die bloß noch existieren.

III. Formen der Gleichgültigkeit heute

1. Gleichgültigkeit der Zersetzung

Die religiöse Gleichgültigkeit setzt ein mit dem Desinteresse an jeglicher Bedeutung ganz einfach des Lebens hier und jetzt. Um aber gleichgültig sein zu können, muß man zuerst leben oder zumindest ein bißchen Geschmack am Leben haben. Rosenzweig erwähnt die Mindestnotwendigkeit eines Rückgriffs auf ein «ursprüngliches Nicht-Nichts», um gleichgültig zu leben. Freilich begegnet man auf der Ebene des gewöhnlichen Daseins in der Praxis oft dem saloppen «Quatsch!» der Jugendlichen und auch der Alten. Ist das Zögern einem möglichen Wert gegenüber lebenswert? Man suggeriert hier so etwas, das man *Gleichgültigkeit der Zersetzung* seiner selbst oder Flucht, letzten Endes durch den Selbstmord, nennen kann – durch Alkohol und Rauschgift, durch zerstörerische Verbrechen auch ohne jeden persönlichen Profit usw.

2. Gleichgültigkeit der Tat und der Leidenschaft

In allen Fällen jedoch muß man versuchen zu leben. Dieses Streben läßt sich aber auf das Jagen nach einem genau umrissenen unnd beherrschten Ziel beschränken. Da ist dann keine Rede von einer für das Unbestimmte oder Unendliche oder auch für eine von anderswoher kommende Botschaft offenen Suche. Hier erweist sich die Gleichgültigkeit als Bezug jeglichen Unternehmens auf ein hier und jetzt bestehendes *«Interesse»*.

Dieses Interesse drückt sich zunächst im Tun aus, allerdings begrenzt auf das, was erfaßt werden kann, bis hin zum letzten, endlich erreichten und beherrschten Ziel, das sich dieses Tun vornimmt: *Gleichgültigkeit der Tat* durch willentliche Beherrschung einer einzelnen und fragmentarischen Geschichte.

Dieses aktive Vorhaben der Gleichgültigkeit drückt sich allerdings in Unternehmen von in ihrer Begrenzung selbst unterschiedlicher Intensität aus. Ausdruck der Haltung eines großen Teiles der aus der heutigen Organisation geborenen Gesellschaft ist ein in der Definition seiner Ziele bemessenes Modell. Dieses Modell läßt sich in bezug auf ein berechnetes Gleichgewicht der zu befriedigenden Bedürfnisse bestimmen. Männer und Frauen aus den mittleren Volksschichten des technischen Universums kalkulieren genauestens die Mittel ihres Verbrauchs. Die Krankenschwester oder der Büroangestellte etwa sind vor allem darum besorgt, ihr Überleben recht zu verwalten. Die Entscheidung für eine *glückliche Sicherheit* nimmt die ganze Kraft des alltäglichen Lebens in Anspruch. Nichts anderes existiert außer einigen vorübergehenden Torheiten, gleichsam als nichtigem und durchaus zweitrangigem Luxus (Lotto, Wetten, Jagd auf alle «Neuigkeiten» – sportliche und andere – ohne das Wagnis eines persönlichen Einsatzes).

Diese Gleichgültigkeit genügt aber keineswegs allen interessebestimmten Tatmenschen. Es treten Gruppen auf, die von einer *Leidenschaft* der Tätigkeit für ein naheliegendes, wenn auch riskantes Ziel erfaßt sind, das jede andere Offenheit verschließt. *Gleichgültigkeit der Leidenschaft*, der aktiven Suche, die alle Sperren durchbricht kraft des beherrschenden Verlangens entweder nach einem Gegenstand (der Sammler) oder nach einer Tätigkeit (die Motorradfans mit ihren Gefahren und ihrer Solidarität) oder kraft eines auf sozialer Ebene stark engagierten Unternehmens, das für den Rest «keine Zeit mehr läßt»! Im Grenzfall durchdringt die Unendlichkeit des Verlangens fast die gesamte Bewegung durch das Verlangen nach Lust oder Macht, ohne sich jedoch zu befreien. Schließlich siegt diese dynamische Gleichgültigkeit über jedes letzte Übersich-hinaus, über jede unbedingte menschliche Solidarität. Die Tür, die sich dem suchenden Glauben, dem suchenden Unglauben einen Spalt öffnet, ist hier verschlossen.

3. Überlegte Gleichgültigkeit

Zur Gleichgültigkeit als Mobilisierung in Hinsicht auf ein Interesse im Handeln gesellt sich als verschiedene die durch ein *überlegtes Tun* gekennzeichnete; die Grenzen dieses Tuns werden durch Überlegung festgelegt. Diese Gleichgültigkeit qualifiziert die Tätigkeiten, die sich in einer bewußten Zucht zur Aussage bringen. Hier bestimmt sich die Gleichgültigkeit der Tat als eine methodisch ausgeübte Macht.

Auf dieser Ebene muß man die technische Beherrschung als Vollendung der Vernunft erwähnen. Hier geht die Technik durch den Einschluß des praktischen Handelns über die Wissenschaft hinaus. l etzten Endes erzeugt sie die sich selbst genügende Welt der modernen Zeit, «Technokratie» genannt, die außerhalb ihrer nichts anderes mehr zuläßt, weder Irrationales noch anderswie Rationales, auch wenn ihr selbst noch die volle Gewißheit fehlt.

Oft spielt die Vorliebe für den Aufbau einer solchen gesellschaftlichen Struktur in der *Gesellschaftsordnung* eine ebensolche Rolle als Mobilisator und Schöpfer von Gleichgültigkeit gegenüber «allem Übrigen». Es handelt sich dann entweder um *herrschende Funktionsstrukturen* oder um die Beziehung zu einer *Ideologie* als Ausdruck der Vernunftgemäßheit einer kollektiven Kohärenz nach Menschenmaß.

Schließlich kann die *Utopie* eine religiöse Gleichgültigkeit dadurch zum Ausdruck bringen, daß sie alles Jenseitige abweist zugunsten eines an ein Gesellschaftsprojekt gebundenen imaginären Horizonts.

In diese genau abgegrenzten Absichten mischen sich heute seltsamerweise religiöse Sorge offenbarende Überzeugungen, ohne freilich die Gleichgültigkeit als wesentliche Erfahrung in Frage zu stellen. Von der hervorragenden Bedeutung des marxistischen und wissenschaftlichen Materialismus überzeugte Tatmenschen erkennen an, daß die Erzeugnisse der religiösen Kultur

gar nicht zu verachten sind. Hier tut sich zuweilen die Tür zu einem neuen Gespräch einen Spalt weit auf. Es kommt zum Beispiel vor, daß der Anhänger einer besonderen Ideologie irgendeinen Christ- oder Andersgläubigen vorurteilslos achten lernt und sich vertrauensvoll auf ihn bezieht, um die Wahrheit eines Verhaltens zu erkennen.

Aber im ganzen genommen steht heute eine weithin verbreitete religiöse Gleichgültigkeit auf dem Boden der Macht, die jeden Bezug auf das Heilige von sich weist.

4. Gleichgültigkeit – eine Erfahrung der Leere und der Abwesenheit

Es geschieht, daß auf die Gleichgültigkeit durch lokalisiertes Wissen und Können das in einem gewissen Sinne Entgegengesetzte folgt, nämlich eben das «Bah!» Jugendlicher, die totale Abdankung alter Leute. Es ist eine Gleichgültigkeit anderer Art. Man findet sich damit ab, daß das Leben im ganzen gesehen eine fundamentale Abwesenheit jeder Hoffnung bedeutet, besser Mensch zu sein. Das menschliche Leben ist in sich selbst leer.

In diesem Fall entschwindet jegliche Symbolik, denn es gibt keine mögliche Beziehung mehr zwischen dem Tun und einer zu orientierenden Existenz. Einigen genügt die resignierte Beschränkung auf den Augenblick; sie kleidet sich in die Gestalt souveräner und zeitenthobener Weisheit. Für andere fällt das augenblickliche ästhetische Erlebnis der Schönheit einer Sonate etwa mit dem Gefühl des darauffolgenden Hinfälligen und Nichtigen zusammen. Anderen endlich genügt der Nihilismus der «Ewigen Wiederkehr».

Schließlich erzeugt der unmögliche Traum von der Beherrschung des Todes und des Leides eine heillose latente Verzweiflung bei vielen unserer Zeitgenossen. Versetzt uns die Beherrschung selbst der Technik nicht in den Zustand der Selbstaufgabe angesichts der Möglichkeit, über den Skandal des individuellen Todes hinaus die Kernkraft zur Zerstörung der Menschheit anzuwenden? Und wer kann im moralischen Bereich das dunkle Geheimnis des Leides und des Opfers der Kinder und Unschuldigen erklären?

Zwei Haltungen religiöser Gleichgültigkeit zeichnen sich alsdann ab: der Kulturstoizismus und der Fatalismus, der vor Tod und Übel jenseits der zerstreuenden Tätigkeit die Augen zudrückt. Endgültige Interesselosigkeit oder vielleicht doch noch eine gewisse Chance zu selbstloser Offenheit in gelassenem Desinteresse?

5. Gleichgültigkeit der Entscheidung oder Abkehr von jeder mitmenschlichen Beziehung

Es bleibt also dabei, daß die religiöse Gleichgültigkeit durch die Erfahrung der Leere und der Abwesenheit schärfer wirkt, wenn sie sich in einer Entscheidung vollzieht und nicht in einem bloßen Sichselbstaufgeben ohne Wollen und Bedenken. Und die Zustimmung zur Gleichgültigkeit gegenüber jeglicher Hoffnung, ein sinnvolles Leben führen zu können, erreicht ihre abgründige Tiefe, wenn sie sich dafür entscheidet, jeden menschlichen Partner für unbedeutend anzusehen.

Alsdann weigert sich der Gleichgültige, seinen Un-Sinn auszudrücken aus Mangel an einem existierenden, realen Subjekt, das in der Lage wäre, das Abenteuer, sei es auch das des Nichts, ihm gegenüber zu erkennen und anzuerkennen. Die elementarste Solidarität mit den Mitmenschen ist dann zu Ende, verschwunden auch jene Weise, die den eine Gewißheit am meisten Entbehrenden Leben finden läßt im Mitleid oder in der Verzeihung, die «man» ihm gewährt. Der blasierte «Terrorist» wäre hier dann unser extremstes Modell religiöser Gleichgültigkeit, er, der sich mit seiner Rolle zufrieden gibt, um sich selbst von sich selbst zu zerstreuen. Nichts! Nicht nur nichts, sondern niemand!

Aktives Desinteresse an etwas Bestimmtem oder vollständige Interesselosigkeit – ist das Abenteuer an sein Ende gekommen? Vielleicht kann man noch die Frage stellen: Wie soll das auf die Dauer zu leben sein? Wenn schon die Zeit zur Struktur des menschlichen Daseins gehört, kann auch die Entscheidung zur Gleichgültigkeit ihr nicht entrinnen. Die Welt dauert und ändert sich; und die Brandung dieser schweren Flut schlägt an die Ufer unserer persönlichen Lebensdauer und verändert sie. Diese unvorhersehbare Entwicklung der Zeit trägt unserer Gleichgültigkeit Chancen und Risiken zu, über das Desinteresse hinaus – um es zu vermehren oder zu durchbrechen!

6. Gleichgültigkeit der Jugend oder das Wagnis der Wandlung

Eine Situation der Gleichgültigkeit beherrscht alle anderen: die Gleichgültigkeit der Jugend.

Wir haben davon anläßlich des extremen, unüberlegten «Bah!» gesprochen. Was dies betrifft, gehen die jungen Generationen im konkreten Leben zuweilen sehr weit in der religiösen Gleichgültigkeit. Aber von allen Menschengruppen hat die Jugend noch die längste Lebensgeschichte vor sich. So gesehen trägt die Jugend das Gepräge möglicher Wandlung entweder aufgrund ihrer eigenen Existenz oder wegen kommender Ereignisse. Darum ist die Gleichgültigkeit der Jugendlichen das Wagnis der Wandlung und manchmal des Umschlags ins Gegenteil. Da genügt es zum Beispiel, daß der Tod als eine Dimension des Lebens stark zu Bewußtsein kommt, und schon schwenken junge Männer und Frauen um in den blinden Glauben einer Religionsgruppe oder einer Sekte, und zwar bedingungslos. So erweist sich diese *Gleichgültigkeit* als *Wagnis der Wandlung*, als Unmöglichkeit eines Dialogs angesichts der wirklichen und unvorhersehbaren Zukunft[3].

Schlußgedanken

Von der religiösen Gleichgültigkeit als Herausforderung und als Hoffnung

Eine gewisse Geographie der religiösen Gleichgültigkeit drängt sich also heute auf. Sie ist übrigens nur Erkundung einer besonderen Region innerhalb vieler anderer. Die jeder vorläufigen Kategorie innewohnenden Nuancen sind zahlreich. Die Untersuchungen des vorliegenden Heftes werden das Ungenügende daran und die möglichen Bedeutungen ins Licht heben. Wir wollen hier zum Schluß nur noch auf die durch diese Welt der Gleichgültigkeit geschaffene *Herausforderung* und *Chance* hinweisen, denn es kann keine Rede davon sein, außerhalb dieser Welt zu leben.

Zwei Chancen bringt uns diese Herausforderung ins Haus: Die erste ist die einer Offenbarung der Weite der Heilsdimensionen, sogar dort, wo das Wort vom Heil selbst nicht fällt. Denn es werden Menschen wortlos hoffend oder verzweifelnd in ihrem Dasein selber zu einer Frage durch die Art und Weise, wie sie eben die Frage des Menschenlebens über alles Forschen der Gläubigen oder Agnostiker hinaus leben und ins Unermeßliche ihrer Anzahl ausweiten. Sie sind, wie Urs von Balthasar sich ausdrückt, die Zeugen der heiligen Schöpfung des Vaters, noch vor jedem Wort des menschgewordenen *Wortes*. Dadurch – und das ist die zweite Wirkung der religiösen Gleichgültigkeit – sind wir, Gläubige und Agnostiker, gefragt über das Geheimnis des Anrufs, der sich an uns gerichtet hat durch eine heilige Geschichte, die nicht auf ihre Beziehungen, und seien sie auch negativ, zu dem letzten Ziel der gesamten Menschheit verzichten kann.

So ist die religiöse Gleichgültigkeit eine Einladung zur Aufnahme einer neuen Geschichte. Sie ist durch die Unendlichkeit der menschlichen Existenzen und die Notwendigkeit gekennzeichnet, nur auf dem Weg über das Abenteuer unserer Beziehungen zu jedem Menschen, auch jenen, die uns vergessen haben, zur Anbetung zu gelangen.

[1] Die Untersuchung der Ideenströme, die sich als *neue Aussagen eines doktrinären Atheismus* geben, müßte hier weiter vorangetrieben werden. Das ist nicht die Aufgabe dieses Beitrags. Denn in diesem Fall handelt es sich nicht um religiöse Gleichgültigkeit, sondern um überlegte Gegnerschaft zur «Hypothese Gott». Aufgrund mehrerer Untersuchungen lassen sich heute folgende Strömungen feststellen: a) Der von L. Sève in Überarbeitung des Marxismus wieder aufgenommene Neoatheismus. Das Christentum nimmt seine Stelle im Bezug zum Marxismus ein, bleibt aber Zeuge eines nie ausgemerzten Imaginären. b) Ein Neoatheismus wird auch im Kampf des *Polytheismus* der neuen Rechten gegen den reduzierenden Monotheismus erkennbar. Die Götter schaffen Gleichheit und Brüderlichkeit. Vgl. M. Debenoît und sein Werk. c) P. H. Levy: Wir sind anderswoher. Gott ist der nicht Existierende. d) Michel Serres: Das «kosmische und intelligible Fluten der Welt» hüllt uns ein und bestimmt uns.

[2] Hinsichtlich des Begriffs «*Haltung*» kann man keine angemessenere Erklärung finden als die Eric Weils in seiner «Logique de la Philosophie» (Vrin, Paris, S. 70–72), vor allem die folgende Stelle: «Wie erfaßt der Mensch in seinem Sprechen, was er in seiner Geschichte verwirklicht? Indem er aus seinen *Haltungen* die *Kategorien* löst. Unter *Haltung* muß man die Art und Weise verstehen, wie er sich in der Welt befindet und benimmt. Diese Weise selbst ist für gewöhnlich unbewußt; aber es ist dem Sprechen stets möglich, sie zu erfassen, ihrer bewußt zu werden dadurch, daß es ihr *Wesentliches* unterscheidet.»

[3] Über die Jugend: Eine ergreifende Analyse der Jugend als Beispiel für Gleichgültigkeit im Sinne des «Bah!» oder der mäßigen Gewißheit, die ins Gegenteil umschlagen kann, wird im Roman «Un admirable idiot» von Shusaku Endo dargeboten (Buchet/Chastel, Paris).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JACQUES SOMMET

1912 in Lyon, Frankreich, geboren. 1962–1979 Professor, dann auch Direktor der Philosophischen Fakultät der Jesuitenhochschule für Frankreich. Nach 1979 Professor am Centre Sèvres in Paris und bis 1982 Direktor des Seminars am Centre d'Etudes de doctorat (CED) des Institut Catholique von Paris. Außerdem Mitglied und später Direktor (1979–1982) des Centre d'Etudes et de Recherche d'action sociale. Herausgeber der Zeitschrift «Incroyance et Foi», des Organs des «Service Incroyance-Foi», dessen Nationalsekretär er ist. Veröffentlichungen u.a. in den Zeitschriften Etudes, Projet, Nouvelle Revue Théologique, Incroyance et Foi, Christus, und zwar zu Fragen im Zusammenhang mit politischen und sozialen Problemen, mit dem Marxismus, entweder aus der Sicht der Fundamentaltheologie (Atheismus, Unglaube) oder der Sozialphilosophie. Derzeit zusammen mit einer Arbeitsgruppe des Institut Catholique Arbeit an einem Sammelwerk zu denselben Themenkomplexen. Anschrift: 15, Rue Raymond-Marcheron, F–92170, Vanves, Frankreich.

Robert Kress

Religiöse Indifferenz: Definition und Kriterien

Diese Untersuchung greift ein Problem auf, das auf zweifache Weise Schwierigkeiten aufwirft: Erstens ist es schon schwer zu definieren, was die Religion ist, und zweitens ist es nicht leicht herauszufinden, mit welchen und mit wievielen Kriterien man eine religiöse Praxis beurteilen kann. Wir werden zuerst kurz auf beide Schwierigkeiten eingehen, um dann einige Überlegungen über die religiöse Praxis in den USA anzustellen.

I. Die Definition der Religion

Unbefriedigende Definitionen von Religion

Nicht selten lieben es sowohl die Befürworter als die Feinde der Religion, sie auf eine solch extrem enge Weise zu definieren, daß nur eine sehr beschränkte und oft marginale Gruppe von Menschen religiös genannt werden kann. Diese Verfahrensweise nützt den Feinden der Religion, denn so wird die Religion deutlich als menschliches Phänomen marginalisiert. Es nützt auch einigen Verteidigern der Religion, denn so können sie Religion überhaupt ihrer eigenen, besonderen Religion gleichsetzen und so scheint auch die Wahrheit und verpflichtende Eigenart ihrer Religion verbürgt zu sein. Den anderen wird dann vorgeworfen, die Religion so breit und ungenau zu definieren, daß dieser Begriff überhaupt keinen identifizierbaren Inhalt mehr hat. Es ist deutlich, daß in beiden Fällen die Kriterien des religiösen Interesses und der religiösen Gleichgültigkeit von der jeweiligen Definition von Religion abhängen.

Wie sollen wir denn Religion definieren? Als Antwort reicht es nicht, von der Etymologie des lateinischen Wortes *religio* auszugehen, denn erstens ist es nicht deutlich, woher das Wort kommt und was es konkret heißt, und zweitens würden die so gewonnenen Ergebnisse auf alle Fälle auf das Lateinische und die Sprachen, deren Wort für Religion auf jenes lateinische Wort zurückgeht, beschränkt bleiben.

Die dialektische Betrachtungsweise von Religion, die auf S. Kierkegaard zurückgeht, ihren systematischen Höhepunkt bei Karl Barth findet und auf unterschiedliche Weise die Theologie von E. Brunner, H. Thielicke, E. Ebeling und D. Bonhoeffer prägt – wobei letzterer meinte, eine angeblich «religionslose» Welt wäre eine echte Chance für den christlichen Glauben –, wurde als zu eng und einseitig und als den beobachtbaren menschlichen Phänomenen nicht adäquat entsprechend kritisiert[1]. Auch die Auffassung von Religion von P. Ricœur, nach der die Religion sterben muß, damit der wahre Glaube aufblühen kann, leidet unter denselben Schwächen[2].

Es ist also nicht legitim, die Religion auf solche Phänomene zu beschränken, die ganz «ohne

Flecken und Falten» (Eph 5,27) wären, denn es ist wenigstens möglich, daß die Religion als menschliche Wirklichkeit nicht nur eine positive Eigenart, ein positives «Wesen», sondern auch ein «Unwesen» hat, eine deformierte Wirklichkeit darstellt[3]. Zudem kann die Religion sehr verschieden sein: Es gibt traditionelle Religionen, wie zum Beispiel bestimmte Formen des Buddhismus, die als Religionen, die keinen persönlichen Gott voraussetzen, atheistisch sind. Aber auch in den theistischen Religionen wird die Gottheit so unterschiedlich verstanden, daß man schwer zu einem gemeinsamen Gottesbegriff oder zu einem gemeinsamen Verständnis der Beziehung von dem, was nicht Gott ist, zu Gott finden könnte.

Die phänomenologische und anthropologische Definition

Vor diesem Hintergrund kann man auf legitime Weise die phänomenologische oder anthropologische Definition von Religion zu Hilfe nehmen[4], die sowohl von allen oben erwähnten Problemen als von jeder unmittelbaren Frage nach dem, was richtig oder verkehrt, wahr oder falsch, gut oder schlecht ist, abstrahiert, um in der Religion ein menschliches Verhalten zu sehen, das man beobachten kann, und sie zu beschreiben als die verschiedenen Bemühungen der Menschheit, sowohl des individuellen Menschen als von Gruppen von Menschen, sich mit der Endlichkeit, der Gesamtheit des menschlichen Lebens und der menschlichen Erfahrung, mit der Bedeutung und dem letzten Sinn des Lebens auseinanderzusetzen. In dieser Sicht ist die Religion als solche der Versuch menschlicher Wesen zu hören, was ihr Gewissen ihnen sagt, und entsprechend zu leben. Ich möchte hier die Religion in diesem weiten Sinn als die Organisation des individuellen und des sozialen menschlichen Lebens/Daseins auf der Basis von Einsichten (dem Wahren) und Werten (dem Guten), die als die endgültigen betrachtet werden, definieren.

Religion: ein allgemeinmenschliches Phänomen

Zugestandenermaßen sind demnach alle Menschen und alle menschlichen Gesellschaften religiös. Obwohl es scheinen mag, daß eine solche Betrachtungsweise von Religion von falschen Voraussetzungen ausgeht, tut sie das nicht, sondern sie registriert allgemeinmenschliche Verhaltensweisen, die überall beobachtbar sind, ohne auf deren besondere Erscheinungsformen zu achten und ohne dabei irgendwelche Kriterien von Wahrheit, Güte und Schönheit zu verwenden. Es wird auch das umfaßt, was Paul Tillich als «Quasi-Religionen» bezeichnet, moderne, (weltliche) Bewegungen, bei denen die Beteiligten sich befinden in einem «Zustand des Ergriffenseins von einem letzten Anliegen ..., einem Anliegen, das alle anderen Anliegen zu bloß vorläufigen macht und das in sich selbst die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens enthält.»[5]

Weiter entspricht diese Betrachtungsweise der Religion auch dem Wesen des Menschen, wie es sich in der klassischen Religionskritik von Feuerbach, Marx, Freud und Nietzsche darstellt. Ihre Kritik läßt die menschliche Natur *nicht* als nichtreligiös erscheinen. Zwar lassen sie die traditionellen Religionen als falsch, schlecht und unmenschlich erscheinen, aber das Heil, das jene unangemessenen, theistischen Religionen dem Menschen als Antwort auf seine Bedürfnisse versprachen, werde ihm jetzt von der neuen Religion des Menschen, in der der Mensch sich selbst Gott und Erlöser ist, gegeben werden[6].

So geht unsere Haltung auch hier von keiner falschen Voraussetzung zum Vorteil der traditionellen Religionen oder einer bestimmten besonderen Religion aus. Denn wie R. Panikkar bemerkt, ist es das Ziel jeder Religion, «den Menschen zu retten oder zu befreien. Wie wir auch immer diese Rettung und Befreiung verstehen mögen, die Religion ist immer der Weg, auf dem der Mensch diese Bestimmung erreicht...»[7] Dieses Verlangen nach Erlösung *ist auf eine solch menschliche Weise religiös*, daß sie nicht nur in den traditionellen theistischen und nichttheistischen Religionen, sondern auch in weltlichen Varianten wie im Marxismus[8] wiederzufinden ist, und dort nicht nur in der marxistischen Theorie, sondern auch in der Wirklichkeit der «Staatshandelsländer zahlreiche religiöse und pseudoreligiöse Bewegungen auftauchen»[9].

Ich habe hervorgehoben, daß jenes Verlangen nach Erlösung *auf menschliche Weise religiös* ist, denn alle Religion wurzelt in jenem fundamentalen «Bedürfnis nach Sinnerfüllung..., das in der bloßen Befriedigung materieller Bedürfnisse nicht aufgeht und nach Zielen verlangt, die das individuelle Dasein transzendieren»[10].

Ein ähnlich allgemeines Verständnis von Religion als einem menschlichen Phänomen, das weder auf traditionell theistische noch auf moderne nichttheistische Formen beschränkt ist, spricht klar aus verschiedenen Entscheidungen nordamerikanischer Gerichte[11]. Nach Auffassung des *Supreme Court*, des höchsten nordamerikanischen Gerichts, ist auch ein weltlicher Humanismus als Religion im eigentlichen Sinn zu betrachten: Man kann also auch dann an Gott glauben, wenn man dieses «Gott» ganz klein schreibt. Der Ninth Circuit Court of Appellation, das neunte mobile, den Verhandlungsort wechselnde Berufungsgericht, betrachtete «man thinking his highest, feeling his deepest and living his best», das Denken eines Menschen an das, was ihm das Höchste ist, sein Fühlen in seinem Innersten und sein Bemühen, so gut wie er kann zu leben, als religiösen Glauben. Auch der Glaube an die «Güte» *(goodness)* und gar an das «Leben» *(livingness)* im Herzen der Dinge wurde von jenem Gericht als religiös anerkannt. In dieser Sicht ist Religion im eigentlichen Sinn des Wortes «ein gegebener Glaube, der aufrichtig und voller Bedeutung ist (und der) einen ähnlichen Platz im Leben des Besitzers dieses Glaubens wie der orthodoxe Glaube an Gott (im Leben des Gottgläubigen) hat» (Seeger).

Diese Betrachtungsweise sucht also «Äquivalente» für das, was die Gottheit in den traditionellen Religionen ist. In der Definition, die ich oben gab, wird das, was die Gottheit in den traditionellen theistischen Religionen war, so erweitert, daß es auch den Begriff der letzten Einsichten und Werte mitumfaßt. A.N. Whitehead sprach diesbezüglich von dem, «was im Wesen der Dinge von Dauer ist»[12]. Obwohl nicht alle dasselbe auf die gleiche Weise für das Letzte und das Bleibende halten, halten doch alle wenigstens etwas für das Letzte bzw. Bleibende und leben auch dementsprechend. In diesem Sinn kann also niemand ohne Religion leben, und so kann es keine religiöse Indifferenz geben.

Als Schlußfolgerung aus all dem ist natürlich zu betonen, daß die Frage nach einer möglichen Zunahme der religiösen Indifferenz sich eigentlich nur im Kontext und unter den gegebenen Umständen einer ganz bestimmten, konkreten Religion stellen kann. Wie L. Korinek in bezug auf Nietzsche zeigt, geht es niemals darum, ob Menschen religiös sind, sondern ob sie dieser oder jener Religion angehören und sie dann auch praktizieren[13].

II. Kriterien der religiösen Praxis

Da also der Mensch wenigstens in einer weiten Bedeutung des Wortes religiös sein muß, kann die Erörterung, ob religiöses Interesse gegeben ist oder religiöse Gleichgültigkeit vorliegt, nur einen Sinn haben, wenn sie sich auf irgendeine konkrete Religion bezieht. Aber auch dann würde sie eine schwere Aufgabe bleiben, denn die Kriterien zur Beurteilung eines solchen Interesses oder einer solchen Gleichgültigkeit leuchten nicht unmittelbar und klar ein. Man könnte die gesamte jüdisch-christliche Tradition als eine Debatte darüber interpretieren, was die Kriterien dafür sind, daß jemand ein wahrer Anbeter Gottes (Joh 4,23), ein wahrer Sohn Abrahams (Mt 3,9), ein wahrer Jude sei (Röm 2,27–29).

Die Schwierigkeit, religiöses Interesse oder religiöse Gleichgültigkeit festzustellen, wird noch dadurch verstärkt, daß die Religion sowohl eine innere Einstellung als ein äußeres Verhalten, das jene Einstellung in zwischenpersönlichen Beziehungen in Raum und Zeit als Dimensionen des menschlichen Lebens zum Ausdruck bringt, umfaßt. Im allgemeinen wird dann, wenn die äußeren guten Werke fehlen, die Existenz eines inneren Glaubens in Frage gestellt (Jak 2,14–23). So wie die Früchte den Baum erkennen lassen (Mt 7,15–20; 12, 33–37), so erzählt das Handeln der Jünger Jesu, was ihre Jüngerschaft wert ist (Mt 7,23–26).

Weil es schwer ist festzustellen, was im Herzen oder im Kopf eines Menschen vor sich geht, sind wir auf sein äußeres Verhalten angewiesen, wenn wir Kriterien für religiöses Interesse bzw. religiöse Indifferenz finden wollen. Deshalb ist hier die kritische Frage, wieviele und welche religiös relevanten äußeren religiösen Werke denn notwendig sind, um das Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein religiösen Interesses bzw. religiöser Indifferenz festzustellen[14].

Das Christentum stand vor einer Krise, als die Zeit der Märtyrer vorbei war. Was sollte jetzt das neue Kriterium religiösen Interesses und Engagements sein? Symbolisch ersetzte der Mönch den Märtyrer, und allmählich wurde in der römisch-katholischen Kirche die vom Leben der Mönche inspirierte Lebensweise von zum Priester geweihten Zölibatären zum Modell und Kriterium religiöser Bindung und Selbstverpflichtung, wobei es hier einige Diskussion zwischen dem Welt- und dem Ordensklerus darüber gab, welche Lebensweise letztendlich vorzuziehen

sei[15]. Im allgemeinen haben sich die Untersuchungen des intensiven religiösen Engagements besonders auf diese Gruppen von offiziell religiösen Personen konzentriert, und das von ihnen meistens an den Tag gelegte religiöse Verhalten wurde, wenn auch oft nur implizit, zum allgemeinen Kriterium, um zu beurteilen, wie groß die religiöse Bindung nicht nur der Katholiken, sondern aller Menschen überhaupt sei.

Diese enge Sicht fand auch kein Gegengewicht in der klassischen Triade des Gebets, des Fastens und des Almosengebens. Obwohl alle diese Triade (aus dem Evangelium) kannten, wurden ihre Elemente nur in der Gestalt/den Gestalten zur Beurteilung religiöser Bindung berücksichtigt, die sie in der herrschenden klerikalen Subkultur annahmen. Man konzentrierte sich also nicht nur auf die äußeren Werke als Kriterien der Religiosität, sondern ließ nur einen sehr beschränkten Teil dieser Werke als solche Kriterien gelten. Unglücklicherweise ist das so berücksichtigte Konglomerat äußerer Werke so bestimmt, daß Religiös-Sein *ipso facto* dasselbe ist, wie außerhalb der Welt zu leben. Die natürliche Folge daraus ist, daß die meisten Menschen als nichtreligiös definiert werden. Wie aber Karl Rahner bezüglich der Beziehung zwischen Theismus und Atheismus bemerkte, ist der Kampf gegen eine solche Nichtreligiosität vor allem ein Kampf gegen unser eigenes unzureichendes Verständnis der Religionen[16]. So ist das vordringlichste Problem hier wahrscheinlich nicht die Sünde und die Gleichgültigkeit der anderen, sondern die Beschränktheit unseres eigenen Verständnisses.

Bei jeder Überlegung über religiöses Interesse und religiöses Desinteresse täten wir gut daran, uns an die Worte des Jakobus zu erinnern: «Ein reiner und makelloser Dienst vor Gott, dem Vater, besteht darin: Für Waisen und Witwen zu sorgen, wenn sie in Not sind, und sich vor jeder Befleckung durch die Welt zu bewahren» (Jak 1,27). Wir sollten hier sofort sehen, wie allgemein solche Kriterien sind und wie sehr sie also verschiedenen historischen Konkretisierungen gegenüber offen sind. Wertvoll ist hier auch die Erklärung Jesu, daß jemand «rechtschaffen» und «gesegnet» und eines der Schafe sein kann, auch wenn er sich nicht der dazu notwendigen Kriterien auf reflektive Weise bewußt ist (vgl. Mt 25). Eine treffende kirchliche Aussage, die auf ihre eigene Weise die Doppeldeutigkeit religiöser Kriterien und das Verständnis Jesu bezüglich des Verhältnisses zwischen reflektiertem Wissen und implizitem Tun bestätigt, ist die Lehre des Zweiten Vatikanums, daß sogar ein Atheist den Kriterien des zum Heil Notwendigen genügen kann[17].

Das heißt dann klar, daß auch eine zahlenmäßige Abnahme in der Häufigkeit, mit der jemand äußere Werke, die als die üblichen Kriterien zur Feststellung von Religiosität betrachtet wurden, vollbringt (etwa die Häufigkeit des Gottesdienstbesuches, der Übers.), nicht notwendigerweise auch eine Zunahme der religiösen Gleichgültigkeit bedeutet. Es wäre sogar möglich, daß das, was oberflächlich ein Rückgang und eine Verschlechterung zu sein schien, nur deutlich macht, daß vergangene Zeiten überhaupt nicht so religiös waren[18] und jener «Niedergang» in Wirklichkeit nur eine Reinigung unserer Auffassungen sowohl über die Religion als über die Kriterien der Religion ist.

III. Religion in den USA

Die blühende Verfassung der Religion

Im Gegensatz zu anderen Ländern des Westens scheint auch in unseren Tagen und auch in bezug auf solche üblichen Kriterien wie Kirchenbesuch, expliziten Glauben an Gott und ähnliches die Religion in den USA in blühender Verfassung zu sein[19]. Eine neuere Untersuchung besagt, daß 95 Prozent der Nordamerikaner an Gott glauben, 71 Prozent an ein Leben nach dem Tod, 84 an den Himmel, 67 an die Hölle. Bezüglich der zehn Gebote meinen 97 Prozent, daß die Verbote, zu morden und zu stehlen, noch gelten, 83 Prozent meinen dasselbe auch in bezug auf den Ehebruch. Ob sie jetzt den Gottesdienst besuchen oder nicht: 81 Prozent betrachten sich als religiös und 48 Prozent aller Nordamerikaner behaupten, daß Gott in ihrem Leben sehr wichtig ist.

All diese Prozentzahlen sind oft in beträchtlichem Maße höher als die, die man in den westeuropäischen Ländern konstatieren würde. Bemerkenswert ist auch eine andere Untersuchung, die zu dem Ergebnis kommt, daß, auch wenn zwei von fünf Katholiken im Alter zwischen sechzehn und fünfundzwanzig Jahren aufhören, in die Kirche zu gehen, die meisten von ihnen später zur Kirche und zur kirchlichen Praxis zurückfinden[20].

Dies führte dazu, daß einige von einem besonderen, für Nordamerika spezifischen Typ der Religion, von der *civil religion*, redeten. Wie wir

aber unten sehen werden, ist diese Bezeichnung nicht besonders hilfreich. Zutreffender ist dann schon die noch immer gültige Feststellung von R. Knox: «Der amerikanische Kontinent war oft die Bühne, auf der sich ein solches Abenteuer (die Errichtung einer Theokratie der Sekten an den äußersten Vorposten des von den Weißen besiedelten Landes bzw. mitten in einem wilden, noch nicht urbar gemachten Land), abspielte. Heute ist er die letzte Zuflucht der Enthusiasten.»[21] Dieser Enthusiasmus sollte hier allerdings nicht an erster Stelle als Schwärmerei interpretiert werden, sondern als eine Weise, «in Gott zu sein», denn die hier gemeinten Enthusiasten verstehen sich an erster Stelle als Menschen, die von Gott ergriffen sind und ihn bei sich haben. Im nordamerikanischen Bewußtsein gibt es eine solche enthusiastische religiöse Dimension.

Die Trennung von Kirche und Staat: eine positive Beziehung

Was sind die Gründe dafür? Obwohl der religiöse Protest und der Wille, sich von den nationalen (europäischen) Staatskirchen zu emanzipieren, nicht die einzigen Gründe für die Gründung einer neuen Nation waren, waren sie dabei doch von entscheidender Wichtigkeit. Die föderative Verfassung der neuen Nation sollte keine Trennungsmauer zwischen Kirche und Staat errichten, sondern das Wachstum wahrer Religion sichern und die nationale Bundesregierung davor bewahren, der gesamten Nation eine einzige Religion aufzuzwingen, während Einzelstaaten wie Massachusetts der einen oder anderen Kirche offiziellen Status verliehen. Das erste Anliegen der Generation der Unabhängigkeitserklärung war es, «die Schutzherrschaft des Staates über die Religion zur Förderung der öffentlichen Moral»[22] sicherzustellen.

Die heutigen Befürworter des Gebetes in den öffentlichen Schulen führen dieses Anliegen fort. Präsident R. Reagan zitiert oft den Satz von George Washington: «Religion und Moral sind unverzichtbare Stützen all jener Vorkehrungen, die zur politischen Wohlfahrt führen.» Am nationalen Gebetstag betonte Reagan: «Wie können wir hoffen, unsere Freiheit über die Generationen hinweg zu bewahren, wenn wir es vernachlässigen, unsere jungen Leute zu lehren, daß unsere Freiheit aus einem unerschütterlichen Glauben an unseren Schöpfer hervorquillt ... Ich habe niemals angenommen, daß dies (die Trennung zwischen Kirche und Staat) uns vor der Religion schützen sollte. Sondern sie sollte die Religion vor einer Regierungstyrannei behüten.»[23] Mit dieser Ansicht ist der Präsident der Gründergeneration Amerikas treu geblieben. Über sie schrieb T.O. Hanley: «Sie waren froh darüber, daß sie einer Kirche von England ihre offizielle Position genommen hatten, ohne deshalb dem Christentum seinen Status zu nehmen.»[24] Im Gegensatz zur französischen und zur russischen Revolution ist die nordamerikanische von einer positiven Beziehung zwischen der neuen Nation und der alten Religion gekennzeichnet.

Diese positive Beziehung war möglich, weil es in dem heutigen Gebiet der USA niemals eine offizielle nationale Staatskirche gegeben hat. Das Trauma des knechtenden *cuius regio eius religio* ist Nordamerika erspart geblieben: Es waren die amerikanische Revolution und Verfassung, die dauernd offiziell dafür bürgten, daß keine Kirche bzw. Religionsgruppe einen solchen offiziellen Status auf Kosten der anderen haben würde. So erklärt S. Lipset: «Die Vereinigten Staaten sind das einzige protestantische Land. Mit dem Wort ‹protestantisch› meine ich hier die protestantischen Sekten im Gegensatz zu den Staatskirchen ... Faktisch seit den Anfängen der Republik bis heute war die Mehrheit der Amerikaner ... Mitglied von Kirchen, die vom Staat nicht unterstützt werden und auch selber den Staat nicht unterstützen.»[25] Die in den Sekten und von den radikalen Protestanten gemachte Erfahrung von Kirche (Baptisten, Puritaner, Pietisten) lag nicht nur einer neuen Beziehung zwischen der Religion (nicht der Kirche!) und dem Staat zugrunde, sondern entdeckte in Amerika neben der Neuen Welt einen neuen Garten Eden, das neue verheißene Land. In diesem «Sion der Wildnis» (John Winthrop) würde eine wahre Christenheit (im Gegensatz zu dem dekadenten Christentum der etablierten Kirchen Europas) das wahre Reich Gottes entstehen lassen.

Diese Begeisterung des Anfangs gibt es heute als solche nicht mehr, denn diese ursprünglich so radikalen Kirchen können als Teil des heutigen Establishments betrachtet werden[26]. Dennoch bestehen nicht nur in den Worten der Unabhängigkeitserklärung, sondern auch in den Hoffnungen und Sehnsüchten der nordamerikanischen Bevölkerung der Optimismus und die Energie einer Geisteshaltung weiter, die man durch den Spruch «Leben, Freiheit und Streben

nach Glück» kennzeichnen kann und die von jenen Kirchen inspiriert ist. Die oben zitierte Untersuchung bringt hierfür schlagende Beweise: 80 Prozent der Amerikaner erklären, daß sie sehr stolz sind, Bürger ihres Landes zu sein; 71 Prozent würden für ihr Land kämpfen; 84 Prozent waren sehr stolz auf ihre Arbeit. Antworten auf dieselben Fragen bei Japanern und Westeuropäern ergaben zwischen 21 und 66 Prozent[27].

Die amerikanische Liebe zur Freiheit und die Religion

Die wichtigste aller Statistiken dieser Untersuchung bezog sich auf die Freiheit: 72 Prozent zogen die persönliche Freiheit einer Gleichheit aller vor, für die sich nur 20 Prozent entschieden. Gleichheit wurde hier umschrieben als: «Niemand ist unterprivilegiert und die Unterschiede zwischen den sozialen Klassen sind nicht so stark.» In England entschieden sich 69 Prozent für jene Freiheit, während es für ganz Europa 49 Prozent sind. Diese Betonung der Freiheit in den USA wurde von einem Kanadier bestätigt, der in Europa lebt und auf das «wachsende Klima des Antiamerikanismus», das er dort feststellt, reagiert. Er betonte «jene herrliche Verwirrung – ihr könnt auch lesen ‹Freiheit›, wenn ihr das wollt –, die euch zu dem großen Volk macht, das ihr in Wirklichkeit seid». Zudem wies er besonders auf die Spontaneität, Geschicklichkeit und Veränderungsbereitschaft und auch auf die große Verschiedenheit der amerikanischen Bevölkerung hin[28]. Ähnliche Bemerkungen machen auch zwei deutsche Kommentatoren, von denen der erste im Zusammenhang mit dem amerikanischen Glauben an das Gute im Menschen und mit dem Streben der Amerikaner nach persönlicher Selbstverwirklichung und Befriedigung hervorhebt: «Nichts ist in Amerika eindeutig»[29], und der andere den Gegensatz darstellt zwischen Europa, das aus der Triade der französischen Revolution (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) die Gleichheit wählte, und Amerika, das sich für die Freiheit, ihre Bewahrung im eigenen Land und ihre Förderung im Ausland entschied. Er wies auch auf die Stetigkeit hin, mit der diese Freiheit in der gesamten Geschichte der Nation – auch heute, wo man oft meint, Amerikas Politik sei eine Politik der Unterdrückung – einen hohen Stellenwert einnimmt[30].

Ich habe diese Einschätzungen nicht deshalb wiedergegeben, um zu behaupten, daß das, was Amerika tut, immer in reiner Selbstlosigkeit geschah (aber wo war das schon der Fall?) oder immer richtig war, sondern ich wollte nur die nie nachlassende Begeisterung Amerikas für die Freiheit unterstreichen. Vom revolutionären Wort von Patrick Henry «Gib mir Freiheit oder gib mir den Tod» bis zur Devise «Lebe frei oder stirb» auf den Kraftfahrzeugscheinen des amerikanischen Bundesstaates Vermont ist es immer die Freiheit, die an erster Stelle steht.

Ich betone hier die Freiheit so, weil ohne sie das amerikanische Interesse für die Religion nicht verstanden werden kann. Zweierlei ist hier zu beachten: Erstens müssen die Politik und das Handeln der Regierung darauf ausgerichtet sein, den Bürgern ein Maximum an Freiheit, einschließlich der Religionsfreiheit, zu garantieren. Diese Gewährleistung und Förderung der Freiheit berührt auch die gesamte Gesetzgebung, von den wichtigsten Angelegenheiten bis zu den unbedeutendsten: Rassismus, das Fahren im alkoholisierten Zustand, Abtreibung, Personalausweise für die eigenen Bürger und Ausweise für die Gastarbeiter, die Vorschrift für Motorradfahrer, einen Helm zu tragen usw.

Es besteht eine Möglichkeit, daß die Verteidigung dieser Freiheit zum Hindernis bei der Beseitigung ungerechter gesellschaftlicher Verhältnisse wird. Dennoch fühlen sich in der amerikanischen Gesellschaft sowohl Privilegierte als Unterprivilegierte, Konservative als Liberale zur Bewahrung dieser Freiheit aufgerufen, und sie denken dabei oft daran, daß unsere Vorfahren gerade dafür kämpften und starben, diese von der Verfassung garantierte Freiheit zu erlangen und zu erhalten.

Natürlich war diese allgemeine Beschäftigung mit der Freiheit keine Garantie dafür, daß alle auf gleiche Weise von ihr profitierten. Minderheiten wie die Katholiken oder Schwarzen hatten sicher in geringerem Maße an ihr Anteil[31]. Andernteils führt die Tatsache, daß es in der Eigenart der amerikanischen Gesellschaft liegt, sowohl auf ziviler als auf religiöser Ebene dem Nichtoffiziellen und der freien Gestaltung weiten Raum zu lassen, dazu, daß alle die Möglichkeit haben, sowohl sich die eigene Identität zu erarbeiten als die der gesamten Nation mitzubestimmen. Zudem kann sich in einer pluralistischen Gesellschaft ein heilsamer Wettstreit zwischen den Kirchen (Religionen) entwickeln, so daß alle dadurch herausgefordert werden, auf die bestmögliche Weise ihre Aufgabe zu erfüllen und

sich zu entfalten. Man kann behaupten, daß das für die verschiedenen protestantischen Kirchen und für die römisch-katholische Kirche in der Vergangenheit der Fall war und auch heute für eine noch größere Anzahl von Kirchen zutrifft[32]. Zweifelsohne ist einer der wichtigsten Gründe dafür, daß die Religion in Amerika sich heute in einer blühenden Verfassung befindet, diese von der amerikanischen Verfassung garantierte und sowohl in der zivilen als in der religiösen amerikanischen Geschichte erworbene Freiheit.

Die Religion als Voraussetzung für die Freiheit

Dies führt uns zu einem zweiten Punkt, der aus dem ersten folgt: Die Förderung und Gewährleistung der Freiheit seitens der Regierung läßt nicht nur zu, daß es der Religion wohl ergeht (erster Punkt), sondern fordert dies geradezu. Das ist dann auch der springende Punkt in den oben zitierten Aussprüchen der Präsidenten Washington und Reagan: Ohne die traditionelle von der Religion gegebene moralische Fundierung kann die begehrte Freiheit nicht erhalten werden. Dies ist übrigens das Argument, auf das diejenigen sich berufen, die das freiwillige Gebet in den öffentlichen Schulen einführen wollen, was zur Zeit gegen die Verfassung verstoßen würde.

Hier liegt auch der Grund, weshalb augenblicklich besonders von protestantischer Seite, wo man sich früher darauf hatte verlassen können, daß die öffentlichen Schulen eine christliche Erziehung vermittelten, auch wenn das dort nur inoffiziell geschah, heute so viele private christliche Schulen errichtet werden (die man oft Bibelschulen nennt!). Gewiß ist die Gründung vieler dieser Schulen rassistisch inspiriert, insoweit man darin die Möglichkeit sah, das staatliche Gebot der gemeinsamen Erziehung von Schwarz und Weiß an den öffentlichen Schulen (Rasseninteg ration) zu umgehen. Sicher ist aber auch, daß der entscheidendere Grund die wertneutrale, profane, humanistische Erziehung in den öffentlichen Schulen war, der man eine religiöse und christliche Erziehung entgegensetzen wollte, die eine solide Grundlage zur Erhaltung der Freiheit legen soll, welche, so fürchtet man, sonst verloren gehen würde[33].

Es ist nicht naiv anzunehmen, daß es diese Sorge um die Erhaltung der Freiheit ist, die zu dem Verlangen führte, daß im öffentlichen Leben und in den öffentlichen Institutionen religiöse Elemente ihren Platz haben. Es braucht sich dabei nicht um Rassismus, Antisemitismus, Antikatholizismus, Frauenfeindlichkeit oder Klassendenken zu handeln, wie einige oberflächliche Kommentatoren behaupten[34]. Man muß auch nicht unbedingt von einer pharisäerhaften Selbstgerechtigkeit inspiriert sein, wenn man für die Gefängnisstrafe und gar für die Todesstrafe ist. Freie Bürger begreifen spontan, daß ihre Freiheit durch immer restriktivere und immer umfassendere Gesetze und andere Einschränkungen bedroht werden wird, wenn es nicht gelingt, auf andere Weise den Zuwiderhandlungen gegen die Freiheit und die Ordnung Einhalt zu gebieten. Sonst würde bald niemand mehr frei sein. Zur Sicherung dieser Freiheit hat es einerseits in den USA niemals eine offizielle Staatsreligion gegeben und wird dennoch andererseits die Religion öffentlich befürwortet und gefördert.

Die positive gegenseitige Beziehung zwischen Religion und Freiheit, wie sie sowohl in der amerikanischen Verfassung schriftlich festgelegt ist als auch in der amerikanischen Gesellschaft von gestern gelebt wurde und in der von heute gelebt wird, ist das Charakteristikum der Religion in den USA, und sie ist auch der Grund, weshalb es dort keine religiöse Indifferenz gibt.

IV. Einige Bemerkungen

»Civil Religion«

Der durch R. Bellah geprägte, auf Rousseau (Contrat social IV 8) zurückgehende Ausdruck *civil religion* beschreibt das religiöse Phänomen in Amerika nicht auf angemessene Weise[35]: Es handelt sich um einen mehrdeutigen Ausdruck, für den etwa R. Rickey und D. Jones wenigstens fünf Definitionen bringen[36]. M.A. Neal hat wahrscheinlich recht, wenn sie schreibt, daß Bellah, auch wenn er sich und sein Werk als soziologisch versteht, «mehr als Priester denn als Soziologe redet»[37].

Diese Sicht findet ihre Bestätigung darin, daß Bellah die Rolle der *civil religion* als Richter darüber, ob es der Nation gelingt, sich ethischen Prinzipien unterzuordnen, so sehr hervorhebt. Das mag Bellahs eigenen religiösen Überzeugungen und der religiösen Tradition, aus der er herkommt, entsprechen, aber es beschreibt nicht auf angemessene Weise die Bestrebungen der nichtkonformistischen, radikalen, in der Sektentradition stehenden Religionseiferer, die den

USA ihre eigene besondere religiöse Orientierung gaben. Folglich irrt er, wenn er in der *civil religion* einen «nationalen Glauben», einen dritten Weg zwischen Christentum und dem «american way of life», dem typischen amerikanischen Lebensstil, sieht[38]. Wenn man unbedingt von einem solchen nationalen Glauben sprechen will, dann ist er – wenigstens war er – eine besondere Art, auf freiwillige und nichtkonformistische Weise Christ zu sein, zusammen mit der entsprechenden Anstrengung, dafür zu arbeiten, daß das Christentum das öffentliche Leben beeinflußt, ob man jetzt selber konfessionsgebundener Protestant bzw. Katholik ist oder nicht.

Die Erfahrung des religiösen Pluralismus

Von größter Wichtigkeit auch für das heutige Überleben und für das heutige Gedeihen der Religion ist die Erfahrung des religiösen Pluralismus, die in Amerika schon von Anfang an gemacht wurde. Vor allem die kleineren Minderheitskirchen (oder Minderheitsreligionen), aber auch die größeren hatten sich damit auseinanderzusetzen, daß für ihre Angehörigen auch Möglichkeiten anderer religiöser Bindung bestanden. So hatte die Zugehörigkeit zu einer Kirche auch immer mit einer persönlichen Entscheidung der Betroffenen, jener Kirche anzugehören, zu tun. Dadurch war auch die Möglichkeit gegeben, daß die Entscheidung für eine Kirche nur eine partielle Übereinstimmung, Identifikation und Zugehörigkeit zu dieser Kirche bedeutete, da man zur gleichen Zeit auch Elemente anderer religiöser Optionen explizit oder implizit übernehmen konnte[39]. Den Pluralismus und die Verschiedenheit der Religionen erlaubten auf diese Weise ein Maß an tatsächlicher Religionsfreiheit, das in anderen Ländern nicht gegeben war.

Da diese vielen Kirchen und Religionen aber nicht immer auf friedliche Weise zusammenlebten, mußten die Kirchen, die dem ethnischen und anderem Fanatismus anderer ausgesetzt waren, ihr Engagement verstärken, damit sie überleben und gedeihen konnten. Daneben beweist die religiöse Erfahrung der Schwarzen in Amerika, daß, wenn die Religion auch für die Unterdrückten eine Droge sein kann, sie ihnen zur gleichen Zeit aber auch Kraft und Befreiung bringen kann. Die sogenannten «Negro Spirituals» sind ein packender Beweis dafür, daß die Religion dazu ermutigen kann, der Unterdrückung zu widerstehen und Befreiung – also wieder Freiheit! – zu erreichen. Gegen die immer neu wiederholten Behauptungen der traditionellen Religionskritik[40] hat wenigstens bisher die amerikanische Erfahrung gezeigt, daß die Religion nicht notwendigerweise Entfremdung aufgrund schlechter gesellschaftlicher Bedingungen bzw. Entfremdung aufgrund sexueller Unterdrückung bedeutet und daß Freiheit und Wohlstand nicht notwendigerweise mit religiöser Indifferenz verbunden sind[41].

V. Zum Schluß

Ein Zitat von J. Maritain hilft uns, den heutigen Gegensatz zwischen der nordamerikanischen und der europäischen religiösen Erfahrung sowohl im allgemeinen als im besonderen besser zu verstehen: «Etwas kennt Europa tatsächlich, kennt es nur zu gut: die tragische Bedeutung des Lebens... Und etwas kennt Amerika gut, und macht es allen, die mit seinem erstaunlichen Abenteuer in Berührung kommen, zu einer großen und kostbaren Lektion: den Wert und die Würde des einfachen Mannes, den Wert und die Würde des Volkes... Amerika weiß, daß der einfache Mann ein Recht auf das ‹Streben nach Glück› hat; das Streben nach den elementaren Existenzbedingungen und Gütern, welche die Voraussetzungen für ein freies Leben sind (...)»[42].

Ich möchte diesen Unterschied zwischen der Kenntnis der tragischen Bedeutung des Lebens und dem Streben nach Glück nicht nur auf die unterschiedliche Geographie und Geschichte zurückführen, sondern auch auf die Originalität einer auch heute weiter bestehenden amerikanischen Erfahrung, die von ihrem Wesen her religiöse Indifferenz ausschließt.

[1] Dies gilt sogar für das von E. Fahlbusch herausgegebene Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. 3 (Göttingen 1971) 261 (Stichwort: Religion und Religionswissenschaft, C. Colpe).

[2] P. Ricœur, The Conflict of Interpretations (Northwestern Univ. Press 1974) 441, *deutsch:* Der Konflikt der Interpretationen, 2 Bde (München 1973–1974).

[3] B. Welte, Wesen und Unwesen der Religion: B. Welte, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 279–296.

[4] Siehe W. Riess, Glaube als Konsens (München 1979) 173–178.

[5] P. Tillich, Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen: P. Tillich, Gesammelte Werke Bd. 5 (Stuttgart 1964) 52–53.

[6] Siehe B. Casper, Wesen und Grenzen der Religionskritik (Würzburg 1974).

[7] R. Panikkar, Myth, Faith and Hermeneutics (Paulist, New York 1979) 408.

[8] L. Dupré, The Other Dimension. A Search for the Meaning of Religious Attitudes (Seabury, New York 1972).

[9] I. Fetscher, Staatssozialistische Ideologie als Religion?: CONCILIUM 13 (1977) 316–319, hier 318; s. auch A. Böhm (Hg.), Häresien der Zeit (Freiburg 1961) bes. 215–374.

[10] Fetscher, Ideologie 318.

[11] Die Urteile sind: Torcaso v. Watkins: 397 U.S. 488 (1961) 495, Nr. 11; United States v. Seeger: 380 U.S. 193 (1965); Peter v. United States: 324 F. 2d 173 (9th Cir. 1963); Macmurry v. United States: 330 F. 2d 928 (9th Cir. 1964).

[12] A.N. Whitehead, Religion in the Making (World, New York 1960) 16.

[13] L. Korinek, Psicologia della negazione di Dio: Psicologia dell'ateismo (PUG, Rom 1967) 42.74.

[14] Siehe zum Beispiel die Untersuchungen von J. Fichter und J. Thomas in den Vereinigten Staaten und von G. Schmidtchen in Deutschland.

[15] Siehe R. Kress, The Church. Communion, Sacrament and Communication (University of America Press, Washington 1982) 4. Kap.

[16] K. Rahner, Kirche und Atheismus: Stimmen der Zeit 106 (1981) 12.

[17] Lumen Gentium 16; Gaudium et Spes 19–22; Ad Gentes 7. Siehe K. Rahner, Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 187–212.

[18] Siehe J. Delumeau, Le catholicisme entre Luther et Voltaire (PUF, Paris 1971).

[19] Diese Daten wurden einer vom Center for Applied Research in the Apostolate (Washington) in Zusammenarbeit mit Gallup durchgeführten Untersuchung, deren Ergebnisse in Buchform erscheinen werden, entnommen, wobei unsere Angaben hier auf The Catholic Register (Kanada) vom 4. Juni 1982 (S. 7) beruhen.

[20] D.R. Hoge, Converts, Dropouts and Returnees (Catholic Evangelization Center, Washington 1982).

[21] R. Knox, Enthusiasm (Clarendon Press, Oxford 1950) 3, aber auch 578 und 585.

[22] T.O. Hanley, Church/State Relations in the American Revolutionary Era: T. McFadden (Hg.), America in Theological Perspective (Seabury, New York 1976) 90.

[23] R. Reagan, Address to the Knights of Columbus: Origins 12 (1982) 172. Das zweite Reaganzitat fand ich bei J. Lackey, Reagan Endorses School Prayer Amendment: The Message (Evansville, Indiana) vom 14. Mai 1982 (S. 2).

[24] Hanley, Relations (s. Anm. 22) 91.

[25] S. Lipset, Religion in American Politics: M. Novak (Hg.), Capitalism and Socialism (AEI, Washington 1979) 61.

[26] Siehe F.H. Littell, The Radical Reformation and the American Experience: McFadden, America (S. Anm. 22) 81–85.

[27] Siehe Anm. 19.

[28] D.J. Hall, America. Living up to the Image: The Christian Century 99 (19. Mai 1982) 589.

[29] H. von Borch, Amerika. Dekadenz und Größe (München 1981).

[30] H.C. Schröder, Die amerikanische Revolution (München 1982).

[31] Siehe J. Hennessey, American Catholics (Oxford University Press, New York 1981); C. Eric Lincoln (Hg.), The Black Experience in Religion (Doubleday, New York 1974).

[32] Siehe J. Saliba, The Christian Church and the New Religious Movements. Towards Theological Understanding: Theological Studies 43 (1982) 468–485.

[33] Siehe R. Gibbons, Textbooks in the Hollows: Commonweal (6. Dez. 1971) 231–234; J. Elshtain, Time to Politicize the Schools: The Nation (25. Sept. 1982) 257.267–271.

[34] So z.B. das gänzlich verunglückte Buch von D.C. Maguire, The New Subversive (Continuum, New York 1982), dessen unter Zeitdruck stehende Vorbereitung (s. «Acknowledgments») nicht als Entschuldigung gelten kann. Obwohl es dem Buch gelingt, auf einige Schwächen der «religiösen Rechte» hinzuweisen, gelingt es ihm, wenn auch ungewollt, die gleichen Schwächen und dieselbe Intoleranz bei den sogenannten «Liberalen» (im Englischen der Begriff, der im Gegensatz zu «konservativ steht, der Übers.) zu demonstrieren. Maguire und andere liberale Ideologen wie er sind offensichtlich gerade von der «Macht, die sie (die Neuen Rechten) sich ansammeln» beunruhigt (3), denn diese Macht bedeutet, daß das weltliche, linke (liberale) und humanistische Establishment, das in den letzten Zeiten in der amerikanischen Regierung, in der amerikanischen Gesellschaft und im amerikanischen Leben eine immer größere und mächtigere Rolle spielte und dort auch den größten Einfluß gewonnen hatte, neuerdings etwas von seiner Macht verliert. Nur die naiven oder mit der gleichen Engstirnigkeit denkenden Adepten solcher Ideologen würden behaupten, daß die linken Liberalen toleranter als die rechten Konservativen sind. Richtiger wäre es hier zu behaupten, daß beide Gruppen in bezug auf unterschiedliche Angelegenheiten tolerant bzw. intolerant sind.

[35] Eine sehr nützliche und kompakte Information über die *civil religion* bieten A. Neal, Civil Religion, Theology and Politics in America: McFadden, America (s. Anm. 22) 99–122 und M.L. Schneider, A Catholic Perspective on American Civil Religion: aaO. 123–139.

[36] R. Rickey/D. Jones (Hg.), American Civil Religion (Harper & Row, New York 1964).

[37] Neal, Religion: McFadden, America 102.

[38] R. Bellah, Civil Religion in America: Daedalus 96 (1967) 1–21.

[39] Über die Bedeutung und die theologische Problematik einer partiellen, einer minimalen und einer maximalen Zustimmung und Zugehörigkeit und Identifikation mit einer Kirche oder Religion siehe Riess, Glaube (s. Anm. 4) 81–261.

[40] Wenn auch die Kritik der Religion die «Voraussetzung aller Kritik» sein mag (K. Marx, Die Frühschriften [Stuttgart 1953] 341), ist doch eine ganz andere Kritik zur Beurteilung der amerikanischen Erfahrung von Religion notwendig als die, die man bisher geäußert hat.

[41] Eine der interessantesten Unternehmungen in der heutigen nordamerikanischen religiösen Landschaft ist der Versuch von Michael Novak, theologisch eine positive Entsprechung zwischen dem demokratischen Kapitalismus und der jüdisch-christlichen religiösen Tradition nachzuweisen, s. M. Novak, Toward a Theology of The Corporation (AEI, Washington 1981); M. Novak, The Spirit of Democratic Capitalism (Simon and Schuster, New York 1982).

[42] J. Maritain, Amerika. Land der Hoffnung (Mainz 1959) 121.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ROBERT KRESS

1932 in Jasper, Indiana, geboren. Studien in St. Meinrad (Ind.), Innsbruck, Paris, Rom und an der Notre Dame University. Dann Visiting Fellow am Princeton Theological Seminary und an der Brown University. Akademische Grade in Philosophie, Theologie und Erziehungswissenschaften. Derzeit Associate Professor am Department of Theology der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C. Veröffentlichungen u.a.: Wither Womankind (von der College Theology Society mit dem «Outstanding Book of the Year Award» ausgezeichnet, 1976); A Rahner Handbook (1981); The Difference That Jesus Makes (1982); The Church: Communion, Sacrament, Communication (1982); Touching the Divine: An Introduction to the Sacraments (1983); außerdem viele Artikel in wissenschaftlichen und populären Zeitschriften. Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Department of Theology, Washington, D.C. 20064, USA.

Joseph Spae

Religiöse Indifferenz – die japanische Art

Als die Herausgeber mich baten, einen Artikel über «religiöse Indifferenz in einem nichtchristlichen Land wie z. B. Japan» zu schreiben, stellten sie mich und ihre Leser einer beachtlichen Herausforderung gegenüber. In der Tat wird die Anlage meines Artikels verschieden sein von der der anderen Mitarbeiter an diesem Heft. Religion bedeutet in Japan nicht ganz dasselbe wie im Westen; noch deckt «religiöse Indifferenz» das ab, was im Westen darunter verstanden wird. Alles in Japan hat eine Eigenart und eine Klangfarbe, die sich nicht ohne weiteres von Menschen erfassen lassen, denen die japanische Kultur nicht vertraut ist.

Um es kurz und knapp zu sagen: Bei unserer Diskussion muß bedacht werden, daß die Religion in Japan ebenso sehr – wenn nicht sogar mehr – eine Angelegenheit der Nation oder der Familie ist wie eine Sache, die den einzelnen betrifft. Häufig gibt es eine mehrfache religiöse Zugehörigkeit: Rein statistisch gesehen gehört der durchschnittliche Japaner 1,7 Religionen an. Die religiöse Zugehörigkeit und deren Ausdruck ändern sich periodisch. Sie entsprechen dem Lebenszyklus: Schintoismus bei der Geburt, Christentum oder irgendeine andere personale Religion im Erwachsenenalter, Buddhismus im dritten Alter und ein wenig von allem im Tode. Die meisten Japaner empfinden die Religion als eine Sache des Herzens, nicht aber des Kopfes. Sie wird aus Gründen der Zuneigung zu jemandem wie zu den Vorfahren oder zu Freunden akzeptiert und praktiziert, weniger aber aus Überzeugung. Religion wird mehr als Ethik denn als Dogmatik aufgefaßt. Sie ist eine liebende Erfahrung mit einem mystischen und ästhetischen Reiz und nicht eine Unterwerfung unter eine logische Argumentationskette. Wir haben ein Sprichwort in Japan: «In der Katechetik gewinne einen Streit und verliere eine Seele.» Auf schematische Art und Weise dargestellt und mit der notwendigen Warnung vor allen Arten der Begrenztheit könnte man Ost und West in den antithetischen Kategorien vergleichen, die in der folgenden Tabelle aufgeführt werden:

Religion und religiöse Indifferenz, japanisch und westlich		
Charakteristika	japanisch	westlich
Qualität	intuitiv	reflexiv
Klangfarbe	emotional	willentlich
Vielfalt	einschließlich	ausschließlich
Endgültigkeit	diesseitig	jenseitig
Reichweite	kommunal	individuell
Zugehörigkeit	unscharf	institutionell
Inhalt	ethisch	dogmatisch

Offensichtlich handelt es sich bei der religiösen Gleichgültigkeit um die andere Seite der Medaille. Sie ist ebenso schwierig in Form einer genauen Definition zu bestimmen. Es ist wahr, daß in Japan wie auch im Westen die religiöse Indifferenz von dem moralischen Klima in der Gesellschaft gefördert wird, von einer möglichen Unglaubwürdigkeit der Kirchen und Tempel, von einer gewissen lässigen Unbekümmertheit hinsichtlich der letzten Dinge, von der öffentlichen Kritik an dem offiziellen und dem privaten religiösen Verhalten und sogar auch von einem synkretistischen Geist, der aus einem besseren Verstehen der Einheit und Vielgestaltigkeit der Religionen resultiert und aus der Parallelität der Rettungswege, die sie anbieten. Es ist ebenfalls in Ost und West wahr, daß viele wohlmeinende Menschen die Möglichkeit eines wahren, ja sogar geistigen und mystischen menschlichen Lebens erkennen, ohne das Bedürfnis nach irgendeiner religiösen Zugehörigkeit zu empfinden. Mutiger formuliert: Die religiöse Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft wird von vielen Japanern leicht als potentielles Hindernis für den Frieden und die Freude angesehen, welche das angeborene Recht eines ganz im Leben stehenden Menschen sind.

Ich werde nicht mehr über die Besonderheit japanischer Religiosität sagen (ein Wort, welches ich aus offensichtlichen Gründen dem Wort «Religion» vorziehe) abgesehen davon, daß ich den Leser einlade, einen Blick auf die umfassende Behandlung dieses Themas in meinem Buch *Japanese Religiosity* (Tokio 1971) zu werfen.

1. Vier Aspekte des religiösen Lebens in Japan

Die allgemeinen Dinge, die ich oben genannt habe, könnten passenderweise in den vier folgenden Abschnitten behandelt werden:

1. Japans Neigung zum Unpersönlichen in religiösen Angelegenheiten steht am Anfang seiner nichtpersonalen Beschreibung Gottes. Japans Optimismus und Innerweltlichkeit, die vom Schintoismus inspiriert sind, stellen Gott nicht als vollkommen verschieden vom Menschen vor. Die buddhistische Strömung in Japans Spiritualität, welche in diesem Falle weniger Einfluß ausübt als der Schintoismus, findet Gott nicht in dieser Welt, sondern im Nirwana der nächsten Welt. Verständlicherweise tendiert Japans Theismus zur Identifikation und Partizipation, er ist ein Pantheismus. Die Götter sind immer nahe und wohlwollend. Der Mensch fühlt sich weder einsam noch verlassen. Aus dieser unthematischen und präreflexiven Annäherung an das Göttliche haben die Japaner ihren emotional reichen Theomorphismus entwickelt, eine Einstellung, die alle Merkmale einer ausgesprochenen Anthropo-Kosmo-Zentrik aufweist.

2. Der geschlossene Kreis von Gott und Mensch, der für den Schintoismus grundlegend ist, ist für die besonderen soteriologischen Aspekte der religiösen Gedanken der Japaner verantwortlich. Die Erlösung im weiteren Sinne war während der Geschichte Japans immer schon mit verschiedenen Formen kindlicher Liebe und Frömmigkeit verbunden: Auf die lebenden Eltern bezogen ist sie *kōkō*, der traditionelle und höchst wirksame Ansporn für soziale Konformität. Auf die gemeinschaftliche Personalität der Nation gerichtet, die in der kaiserlichen Institution verkörpert ist (eher als in der Person des Kaisers selbst), trägt sie den Namen *chū*, Loyalität. In beiden Fällen, im familiären ebenso wie im nationalen, hatte die japanische Soteriologie die Auswirkung, die Joseph M. Kitagawa in seinem Buch *Religion in Japanese History* (New York 1966) eine «immanente Theokratie» nannte. Auch wurde in beiden Fällen eine Instanz von Autorität und Ordnung geheiligt, und die Antwort auf ihre wohltätige Führung äußerte sich in Form einer Tugend mit tiefen religiösen Obertönen.

Es bleibt abzuwarten, wie diese Tugend die kürzlich erfolgten gesellschaftlichen Veränderungen überleben wird. Eine Übertragung der treuen Verbundenheiten ist nicht ausgeschlossen. Ein solcher Transfer (und ich glaube, daß so etwas zur Zeit schon stattfindet) würde das Individuum stärker in den Mittelpunkt seiner eigenen Erlösung stellen. Diese Erlösung wird mehr und mehr als das Verlangen des Menschen nach einer größeren Teilhabe an geistigen und materiellen Vergünstigungen verstanden. Nun kommt man zu einer solchen Teilhabe nicht mehr durch die Gunst der Eltern oder der Regierung, sondern eher durch den persönlichen Einsatz und die persönliche Entscheidung. Solch eine Entheiligung des Erlösungsgedankens ist im modernen Japan unvermeidbar. Betrachtet man diese Entwicklung jedoch vom christlichen Standpunkt, so könnte sie als eine verborgene Tür begrüßt werden, die die Unzulänglichkeiten des Menschen enthüllt, wenn er den letzten Dingen des Lebens gegenüberstehen muß. Es könnte sich

daher eine neue Hoffnungsperspektive eröffnen, wenn der Mensch für sich selbst den Weg entdeckt, durch den «die Schöpfung von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden soll zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes» (Röm 8,21).

3. In der gegenwärtigen Religiosität Japans drückt sich «Erlösung» auf vielerlei Arten aus. Ein Gelehrter des Schintoismus schreibt: «Wenn der Mensch von dem *kami* oder den Göttern getrennt ist, beginnt die Tragödie dieser Welt.» Für den Zen-Buddhismus «ist der Mensch von Anfang an ein Buddha ...» Der Schin-Buddhismus lehrt, «daß die Erlösung umgehend in der Gegenwart durch den Glaubenden vollendet wird. Mit der Aneignung des Glaubens sind wir in das ewige Leben eingeschlossen.»

Die neueren Religionen sind sogar noch offener; dies geht vielleicht auf christliche Einflüsse zurück. Für den Tenrikyō ist der menschliche Körper ein Ding, das Gott, der Erzeuger, verleiht und leitet. Der Tod wird *danaoschi* genannt, dies bedeutet wörtlich übersetzt «neu anfangen». Damit ist die Rückkehr des Körpers zu Gott gemeint, um erneut geboren zu werden. Die Formulierung, die der des Christentums am nächsten kommt, gehört zur World Messianity: «Die Macht Gottes und unsere Weisheit sind notwendig für uns, um vom Unglück erlöst zu werden. Unsere Weisheit entspricht der Wahrheit, dem Guten und der Schönheit. Das Leben nach dem Tod ist die geistige Welt von göttlicher Natur. In diesem Leben ist die Harmonisierung von Körper und Geist oder von göttlicher und physischer Natur das Stadium der Erlösung.»

4. Diese verschiedenen Ausdrucksformen sind in der japanischen Seele tief verwurzelt. In der Tat verschleiern sie die universale Suche des Menschen nach Gott. Sie sind die unerwarteten, aber großartigen Echos eines anderen Sprachtyps, dessen der Bibel: «Ich bleibe immer bei dir, du hältst mich an deiner Rechten ... Was habe ich im Himmel außer dir? Außer dir erfreut mich nichts auf der Erde» (Ps 73,23.25). Eben aufgrund dieser Tatsache sind die Religionen Japans, ungeachtet der wesentlichen Unterschiede zum Christentum, ein Beweis für «eine gewisse Wahrnehmung dieser verborgenen Macht, welche über dem Lauf der Dinge schwebt und über den Begebenheiten des menschlichen Lebens ..., und diese Macht träufelt einen tiefen religiösen Sinn in das Leben des japanischen Volkes ein.» (Vatikanum II, Erklärung über das Verhältnis der christlichen Kirche zu nicht-christlichen Religionen, 2.)

Ich gebe zu bedenken, daß sich ein Japaner, der sich von diesen vier Punkten distanziert, in sozialer und religiöser Hinsicht an den Rand seiner eigenen Gesellschaft drängt. Er wird dann zu einer Person, die an der Weggabelung seiner spirituellen Reise steht. Er wird entweder zu einem nicht-religiösen Individuum, d. h. zu einer Person, die der «Religion» und/oder einer jeden religiösen Gruppe indifferent gegenübersteht, oder er befindet sich in einem Moment des Lebens, da er eine ungehinderte Sicht neuer religiöser Möglichkeiten gewinnt. Offizielle japanische Statistiken machen auf emphatische Art und Weise deutlich, daß sich nur wenige Japaner jemals von der traditionellen Religiosität ihrer nationalen Vergangenheit abwenden. In der Tat wären die meisten Japaner beleidigt, wenn man ihnen sagte, sie seien «materialistisch und irreligiös», dies sind Charakterzüge, bei denen sie sich weigern, sie sich selbst zuzuerkennen. Aber im Gegensatz dazu werden die meisten Japaner der Feststellung zustimmen, daß sie nur um der wahren Religion willen keine «Religion» haben, womit sie der Vorstellung Ausdruck verleihen wollen, daß sie für den Augenblick ihre Entscheidung in der Schwebe halten, bis zu dem Zeitpunkt, da sie auf eine «Religion» stoßen, die es wert ist, gewählt zu werden.

In Japan ist es eine gängige Beobachtung, daß sich nur der Mensch, der einen «neutralen Punkt» erreicht hat, frei fühlt, eine persönliche religiöse Wahl zu treffen. Wenn jemand diesen neutralen Punkt «religiösen Indifferentismus» nennen sollte, so zögere ich. In Japan handelt es sich oftmals um eine Sorge um die wahre Religion, die man im Westen als Gleichgültigkeit bezeichnen würde. Dem entspricht, was ein Freund mir sagte, als er nach seiner Religion gefragt wurde. «Ich habe keine Religion, daher bin ich nun bereit, zu kommen und auf die deine zu hören.»

2. Japanische Ethik und religiöse Indifferenz

In Anwendung einer induktiven Methode wird es nützlich sein, herauszufinden, was mit dem moralischen Leben in einer Gesellschaft, wie wir sie oben beschrieben haben, geschieht. Indem ich meine Schlußfolgerung vorwegnehme, unterbreite ich die Ansicht, daß die japanische Moral einem die religiöse Wahl diktiert und nicht etwa

umgekehrt. Die Moral wird der Prüfstein der Ernsthaftigkeit dieser Wahl sein. Ohne Moral verliert eine jede «Religion» ihren Sinn. Wenn die Moral einer Religion akzeptiert wird, ändert das Credo dieser Religion nichts mehr für den Gläubigen. Lassen Sie mich die Sache erklären und mit japanischen Augen betrachten.

Japanische Moralphilosophen analysieren kaum einmal die Natur von Gut und Böse. Für sie sind metaphysische Einsichten nicht reizvoll. Selbst im Buddhismus fehlt eine vergleichende Moralphilosophie völlig. In Japan wird das moralische Ideal in seiner existentiellen Anwendung wahrgenommen und nicht anhand eines theoretischen Hintergrunds. Die Theorie wird lediglich als Bestätigung moralischer Rechtschaffenheit gewertet und nicht als deren Ursprung. Das Bewußtsein von einer erhabenen, natürlichen und unverletzbaren moralischen Ordnung ist schwach. Weder im Schintoismus noch im Buddhismus finden wir einen «Gott», der die Verdienste menschlicher Handlungen beurteilt. Im Gegenteil, der Buddhismus lehrt, daß die moralische Handlung die Vergeltung in sich selbst trägt. Deshalb sind in Japan das moralische Urteil – und die religiöse Indifferenz – von einer extremen situativen und kontextuellen Natur. Für all dies gibt es ein allgemeines Gefühl, welches aus dem Buddhismus stammt, das besagt, daß das Verhalten des Menschen in einem großen Ausmaß von Faktoren beeinflußt wird, welche sich seiner Kontrolle entziehen, wie z. B. von seiner Vergangenheit und seiner Umgebung.

Der Leser mag nun meinen, daß diese Sichtweise notwendigerweise dem moralischen Indifferentismus nahekommt. Deshalb lassen Sie mich sogleich mich selbst verbessern, und den Leser an ein altes japanisches und buddhistisches Sprichwort erinnern: «Jeder Tag ist ein guter Tag.» Die Japaner sehen das Leben als ein Geschenk und eine Möglichkeit an. Ihre Sicht der Moral ist ebenso wie die Gesamtkonzeption ihres religiösen Lebens in starker Weise immanent. Das wird im Überfluß deutlich, sogar in dem nämlichen Wort, das unseren Begriff «Ethik» übersetzt: *rinri*, was auf Japanisch «die Prinzipien, welche die menschlichen Beziehungen beherrschen» bedeutet. Bei dieser Lebensart ist das Hauptaugenmerk auf «die Kunst zu leben» gerichtet, mit dem traditionellen Beharren auf Anmut, Gelassenheit und Etikette. Dabei handelt es sich meiner Überzeugung nach nicht um bloße weltliche Werte, sondern auch um den subtilen Ausdruck von Güte und Rücksichtnahme auf andere. In Japan werden tatsächlich die traditionelle Höflichkeit und Aufmerksamkeit als Kennzeichen moralisch hochstehender Gesinnung angesehen.

Die Japaner weisen in ihren moralischen Urteilen die Entweder-oder-Dichotomie zurück, welche für das westliche Denken typisch ist. Sie ziehen den weitaus undeutlicheren und vielleicht auch viel nachsichtigeren Sowohl-als-auch-Ansatz vor, dabei werden zur Beurteilung menschlichen Handelns die vorgefertigten Kategorien gut oder böse abgelehnt. Eine gewisse moralische Toleranz (oder ist es Indifferenz?), die von vielen juridisch Denkenden mit einem Stirnrunzeln bedacht wird, wird von vielen Japanern so interpretiert, daß sie *ningenmi* hat, «einen menschlichen Wohlgeschmack», ein Einfühlungsvermögen für die Schwächen und die Unbeständigkeit des Menschen, das es ablehnt, über das Handeln des Nächsten Gericht zu halten. Die psychologische Auswirkung einer solchen Haltung ist, ebenso wie ihre Ursache, die Anerkennung des *goldenen Mittelmaßes* als eines Elementes der Perfektion. Was auch immer der Person oder der Situation Gewalt zufügt, ist damit auch unmoralisch. Das Gute ist das Machbare, das Dauerhafte, das vollkommen Menschliche. Diese Lebensweise wird in dem folgenden bekannten Sprichwort ausgedrückt: «Reiskuchen sind besser als Blumen, *Hana yori dango*», das uns an das lateinische *«primum vivere, deinde philosophare»* erinnert. Kurz gesagt bedeutet das, zu leben und gut zu leben ist viel mehr, als über das Leben zu theoretisieren.

Die japanische Gesellschaft erscheint den westlichen Beobachtern häufig als eine gänzlich säkularisierte Welt. Offiziell besteht eine vollständige Trennung von Kirche und Staat. Es gibt eine auffallende Abwendung von traditionellen religiösen Bindungen, ich habe bereits versucht, auf einige Implikationen davon hinzuweisen. Lassen Sie mich noch einmal die Frage stellen, ob dies «religiöse Indifferenz» oder «Säkularisierung» im westlichen Sinne bedeutet. Ich glaube nicht. Statt dessen gebe ich zu bedenken, daß die Verweltlichung Japans, die offensichtlich nichts mit einer Abwendung *vom Christentum* zu tun hat, vielleicht den Geist der Nation öffnet für neue internationale und ethische Anliegen. Dies könnte in der endgültigen Analyse zum Wendepunkt werden, an dem Japan sich von einer partikularistischen zu einer universalistischen

Moral wendet und von dem vertikalen, autoritären Typ einer Ethik zu einem horizontalen interpersonalen Typus. Es sei mir erlaubt, laut zu träumen: Dies könnte bedeuten, daß die japanische Ethik der Zukunft immer intensiver mit Elementen christlichen Ursprungs konfrontiert werden wird; und daß sie diese Elemente in Einklang mit ihrem Genius bringt. Sie wird fähig sein, alle diese Zutaten harmonisch in ein großartiges Ganzes zu integrieren, welches vollkommen japanisch und Schritt für Schritt gänzlich christlich sein wird. Auf diesem Weg in die Zukunft – und wenn ich mich nicht irre, ist diese bereits angebrochen – wird, um es mit einer Metapher von Japans berühmtestem Philosophen Nishida auszudrücken, der dem christlichen Glauben sehr nahe kam, «die westliche Intelligenz auf die östliche Liebe treffen – der Zenith der Intelligenz». Falls und wenn dies einmal geschieht, werden wir alle besser verstehen, was Nishida am Ende seiner berühmten Studie *A Study of God* (ins Englische übersetzt von V.H. Viglielmo, Tokio, Erziehungsministerium 1960, S. 189) schreibt: «Wir Japaner, die wir Gott nicht kennen, sondern ihn nur lieben und an ihn glauben, sind diejenigen, die am besten fähig sind, Gott zu kennen.»

3. Schlußfolgerung: «Japanische» religiöse Indifferenz macht die Differenz aus

Nach westlichen, christlichen Standards mag die japanische Auffassung von Moral und Religion negativ scheinen und somit fälschlicherweise als «Indifferenz» verstanden werden. Aber diese Schlußfolgerung ist sowohl ungerechtfertigt als auch falsch. Die japanische Moral und Religiosität versuchen als erstes und vor allem diejenigen Bedingungen zu beseitigen, die für den moralischen Fortschritt des Menschen hinderlich sind. Dieser Fortschritt wird mit einer negativen Begrifflichkeit beschrieben, was der orientalischen Art entspricht, auf etwas Positives hinzuweisen. Weiterhin sagen die Japaner, daß es einen erlaubten negativen Weg *(via negativa)* gibt, auch in moralischen Angelegenheiten. Was sie in religiösen Belangen verneinen, ist eine lethargische Lebenseinstellung, die es ablehnt, nach moralisch hochstehendem Verhalten zu streben. Was sie hier bestätigen, ist die profunde Wahrheit, die besagt, daß der Mensch zunächst den Selbstumsturz braucht, bevor er zur Entwicklung seines Selbst kommen kann, nach der sein wahres Selbst verlangt. Hier handelt es sich um ein lobenswertes Bemühen, die «Un-Werte» zu beseitigen, so daß die wahren Werte gefunden werden können. Es ist natürlich wahr, daß der Mensch gemäß der traditionellen japanischen Sichtweise sein Ziel ohne die Hilfe eines Erlösers erreichen kann. Dies ist eine Tatsache, mit der sich das westliche Denken auseinandersetzen muß, wenn der Mensch des Westens der schillernden Erscheinungsform, in der sich Gottes liebende Güte für diese Nation manifestiert, sein Herz öffnet.

Es ist mir bewußt, daß die Meinungen zu diesem schwierigen Thema auseinandergehen und daß weitere Erforschungen der Sache notwendig sind, die vor allem von japanischen Gelehrten selbst kommen. Bei diesem Unternehmen könnten der Soziologe und der Theologe Hand in Hand arbeiten und ein Inventar dessen erstellen, was sich an religiösen Vorkommnissen in ihrer Nation vollzieht. Der Soziologe würde die Moral einer Handlung oder einer Situation untersuchen und dabei versuchen festzustellen, ob sie mit der Natur und der Umgebung des Menschen übereinstimmt. Der Theologe würde noch einen Schritt weiter gehen: Er studiert die religiöse Qualität dieses Einflusses im Lichte der Daten seines Glaubens und dieses herausragenden Beispiels menschlicher Perfektion, welches Christus ist. Indem Japan ein Anteil von «religiöser Indifferenz» zugeschrieben wird, wird den Soziologen und Theologen die Entdeckung einer jeden Bewegung in Richtung auf Verinnerlichung erfreuen, eine jede Suche nach einem *supplément d'âme*, dem Menschlicheren. Genau an diesem Punkt werden sie die wahre Natur ihrer Religiosität in der Pluralität moralischer Möglichkeiten, die den Japanern und ihrer Gesellschaft offenstehen, ansiedeln. Die erste Errungenschaft dieser Suche und folglich der Qualität religiöser Indifferenz in Japan mag sehr wohl der Punkt «der Geburt einer neuen Menschlichkeit» sein, «in der der Mensch vor allem durch seine Verantwortlichkeit gegenüber seinen Brüdern und gegenüber der Geschichte definiert ist» (Vatikanum II, Die Kirche in der Welt von heute, 55). Die umwälzende Auswirkung, welche diese Entdeckung für Christen in Japan und in der ganzen Kirche haben sollte, ist, daß – wie das Zweite Vatikanum es ausdrückte – «der Kernpunkt religiöser Anliegen der Mensch selbst ist, der ganze Mensch mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Geist und Willen» (aaO. 3), und daß

dieses Anliegen ein wesensgemäßer Bestandteil der japanischen Tradition ist.

Ich bin wegen des Einflusses westlicher religiöser Indifferenz auf tausende von japanischen Besuchern in unserer Mitte ernsthaft betroffen. Sie haben immer schon – zum besseren oder schlechteren – durch Osmose und eklektische Integration gelernt. Die westliche religiöse Indifferenz, welche sie schockiert, zieht sie dennoch auch an.

Der spezifisch christliche Beitrag zu der neuen Menschlichkeit, welche die japanische Nation wünscht, besteht in dem Ruf nach einem gemeinsamen Bemühen, neue Gemeinschaften der Liebe und des Verstehens zu entwickeln, insbesondere im Ödland ihrer und unserer städtischen Zentren. Nähmen die Christen ihren Glauben erst und machten den Menschen zum «Kernpunkt ihrer Aufmerksamkeit», würden sie sich ins Zentrum dieses polaren Feldes stellen wollen, wo Japans Religiosität, welche sich in seiner Suche nach Schönheit, Wahrheit und dem Guten ausdrückt, auf Gottes ewige Antwort, Christus, stößt, der sich einer Nation offenbart, die an dem Punkt angelangt ist, an dem Existenz in der Erlösung erblüht.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

JOSEPH J. SPAE

1913 in Lochristi, Belgien, geboren. Mitglied der Missionsgesellschaft von Scheutveld. Studierte Orientalistik in Löwen, Peking, Kyoto und an der Columbia University in New York. Dort Doktorat in fernöstlichen Sprachen und fernöstlicher Philosophie. Gründete das Oriens Institute for Religious Research in Tokio. 1972–1976 Generalsekretär von SODEPAX in Rom und Genf. Derzeit Konsultor des Vatikanischen Sekretariats für die Nichtchristen, Direktor des Chicago Institute of Theology and Culture sowie Herausgeber der Vierteljahresschrift «China Update». Veröffentlichungen u.a.: Itō Jinsai (Monumenta Serica, Peking 1948 / Paragon, New York 1968); Christian Corridors to Japan (1968); Christianity Encounters Japan (1968); Japanese Religiosity (1971); Shinto Man (1972); Buddhist-Christian Empathy (1980); alle erschienen im Oriens Institute, Tokio. Sein Buch Church and China: Towards Reconciliation? (im Selbstverlag des Autors, 1980) erschien auch in französischer (Cerf, Paris) und deutscher Übersetzung (Missio, Aachen). Anschrift: Dennenlaan 8, B–3031 Oud-Heverlee, Belgien.

Anton Weiler

Über die Ursachen religiöser Indifferenz

Frühere Umschreibungen und Diagnosen

Im Jahre 1817 veröffentlichte der französische Abbé Hugues Félicité de La Mennais (Lamennais) den ersten Teil seiner vierteiligen Arbeit *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Die Einleitung zu diesem Werk gibt seine Sicht auf die europäische Gesellschaft jener Tage wieder: «Das Jahrhundert, das am ernsthaftesten krank ist, ist nicht das Jahrhundert, das sich leidenschaftlich für den Irrtum einsetzt, sondern das Jahrhundert, das an der Wahrheit vorbeigeht und sie verachtet. Es gibt noch Kraft und folglich auch Hoffnung dort, wo man heftige Erregung beobachten kann, aber wenn jede Bewegung erstarrt ist, wenn der Puls aufgehört hat zu schlagen, wenn die Kälte das Herz erreicht hat, was kann man dann noch erwarten? Nichts anderes als eine baldige und unvermeidbare Auflösung. Man würde vergeblich den Versuch machen, sich dieses zu verheimlichen; die europäische Gesellschaft würde schnell diesem fatalen Ende entgegengehen. Die erschreckendsten Symptome, die sie dem Beobachter zeigen würde, wären nicht der Lärm, der in ihrem Inneren rumort, die Stöße, die sie erschüttern, sondern jene lethargische Gleichgültigkeit, in die wir uns fallen sehen, jene tiefe Betäubung – wer würde sie da herausholen können?»

Etwa hundertfünfzig Jahre zuvor hatte Jacques-Bénigne Bossuet, Bischof von Meaux, berühmter Kanzelredner und Polemiker, schon geahnt, welche Gefahren die Kirche unter dem Namen der cartesianischen Philosophie bedrohten. Und etwa hundert Jahre nach de La Mennais wurde das Problem der religiösen Gleichgültigkeit von P. Richard in einer Lieferung des Dictionnaire de Théologie Catholique aus dem Jahre 1922 nochmals systematisch behandelt. Richard definiert religiöse Gleichgültigkeit als die «Haltung desjenigen, der sich zwischen den verschiedenen Formen von Religion nicht entscheidet oder sie alle für gleichwertig hält». Die Unterscheidungen, die er zwischen *indifférence négative, indifférence positive, indifférentisme individuel absolu, indifférentisme absolu politico-social* macht, sowie die Synonyme und gleichwertigen Ausdrücke wie Neutralität, Toleranz, Latitudinarismus, die er anführt, machen deutlich, daß er genauso wie Bossuet und de La Mennais von einem starken dogmatischen Interesse ausgeht.

Aber Richard behandelt auch die praktische Gleichgültigkeit, *l'indifférence pratique*, die die Haltung derjenigen ist, die nicht aufgrund irgendwelcher Überlegungen oder irgendeines Denksystems, sondern einfach aus Gewohnheit keiner Religion nachgehen. Als Ursachen einer solchen praktisch gegebenen religiösen Gleichgültigkeit nennt Richard: fehlende Information, die oft einer selbst verschuldeten Unwissenheit gleichkomme, und Leidenschaften wie Sinnlichkeit, Habsucht, Hochmut und Ehrgeiz, Herrschsucht, intellektuelle oder moralische Unabhängigkeitssucht, egoistische Selbstanbetung und schließlich auch Verhärtung in der Bosheit.

Ein Kernpunkt der Argumentation ist, daß es durch diese Unwissenheit und diese Leidenschaften jenen Menschen gelinge, das ihnen eingeborene Vermögen zur Gotteserkenntnis und zur fast automatischen und spontanen Erhebung des Geistes zum Herrn der physischen und moralischen Welt auszuschalten. Wenn aber eine gute religiöse Erziehung jene Hindernisse der Anerkennung Gottes aus dem Weg räume und wenn die menschliche Leidenschaft auf höhere Werte hingelenkt werde wie das Wohl der Familie, das Vaterland, die Menschheit, die Kunst, die intellektuelle und moralische Kultur, wenn der natürliche religiöse Instinkt des Menschen wieder geweckt wird dadurch, daß man ihm immer wieder die Frage nach dem Ziel des Lebens und nach der Existenz einer ersten Ursache vorhalte, dann werde auch solchen Menschen eine Bekehrung wieder möglich.

Der rationalistische Einschlag dieser Analyse ist deutlich. Die gesamte Problematik wird auf folgenden Kern reduziert: Kann der Mensch an den großen Fragen über sein Wesen und über das Ziel seiner Existenz vorbeigehen? Auf der Ebene der Moral wird dann die Problematik wie folgt formuliert: Gibt es einen Gott und haben wir ihm gegenüber Verpflichtungen? Wenn ja, welche? Die Beantwortung dieser Fragen wird der Apologetik anvertraut, die dann mit der absoluten religiösen Gleichgültigkeit in den Formen des

Atheismus oder eines areligiösen Deismus abzurechnen hatte. Das versuchte sie durch den Beweis der Unverzichtbarkeit von Religion zu erreichen, und sie stützte sich dabei auf A-priori-Überlegungen, auf psychologische Betrachtungen darüber, daß der menschliche Geist, der menschliche Wille und das menschliche Herz der Religion bedürfen, und auf historische Darstellungen der unterschiedlichen Erscheinungsformen der Religion, die zeigen sollten, daß der Mensch immer und überall religiös war. Die Schlußfolgerung aus all dem war dann notwendigerweise, daß jeder Mensch verpflichtet sei, die eine, einzige, wahre, übernatürliche Religion, nämlich das Christentum, zu suchen. Schließlich wandte sich jene Apologetik gegen die religiöse Gleichgültigkeit unter Christen und betonte, daß nur die katholische Kirche im Besitz der religiösen Wahrheit sei. Angesichts dieser Tatsachen könne es in Glaubenssachen keine Gleichgültigkeit geben.

Die heutige Situation und ihre Ursachen

Inzwischen sind auch seit Richard sechzig Jahre vergangen und trotz der Logik der Argumentationen, trotz der apologetischen Kreuzzüge, der Bekämpfung der Sünden und Leidenschaften und eines sehr zielstrebigen christlichen Engagements im Erziehungssystem ist es der Kirche immer noch nicht gelungen, das bestehende Desinteresse an der Religion zu überwinden. Es ist hier nicht der Ort, eine Diagnose dieses heutigen Desinteresses zu geben. Dafür verweisen wir auf die vorangegangenen Beiträge dieses Heftes. Wir müssen uns auf den Versuch beschränken, die Faktoren, die für eine schnelle und intensive Zunahme des heutigen religiösen Desinteresses verantwortlich sind, zu benennen, denn die Antworten, die traditionell in der Linie Bossuet – de La Mennais – Richard auf diese Frage gegeben wurden, befriedigen besonders deshalb, weil jede empirisch-wissenschaftliche Bestätigung der vorgebrachten Thesen fehlt, überhaupt nicht.

Entsprechend dem Projektentwurf dieses CONCILIUM-Heftes sollte der Frage nachgegangen werden, welcher Zusammenhang zwischen jenem religiösen Desinteresse und der Wohlstandsgesellschaft der westlichen Welt besteht, was jenes Desinteresse mit dem Schwinden des Vertrauens in die etablierten Kirchen und ihre Vertreter, mit der Vulgarisierung der verschiedenen modernen Formen der Religionskritik und mit einer besseren Erkenntnis der Eigenart der großen Religionen zu tun hat.

Dieser Serie von Faktoren, die zu jenem Desinteresse geführt haben, könnte man noch andere mutmaßliche Ursachen hinzufügen: die Verwissenschaftlichung von Pädagogik und Psychologie und der entsprechende Rückgang der früheren autoritären Erziehung, die heutige nichtautoritäre Form der Weitergabe des christlichen Glaubens an die jüngere Generation, das Mißverhältnis zwischen intellektueller Bildung und relativer Unkenntnis der Theologie bei vielen gläubigen Laien, die vermeintliche (?) Irrelevanz des Christentums für die Gestaltung sowohl des Lebens der Individuen als des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens, die kulturelle Revolution der sechziger und siebziger Jahre und ihr Einfluß auf die jungen Leute damals, eine fehlende Durchsetzung traditioneller Orthodoxie und Moral seitens der kirchlichen Autorität usw. usw.

Notwendigkeit und Problematik einer empirischen Untersuchung der Ursachen

Eine Untersuchung der hier von und in der täglichen Erfahrung suggerierten Zusammenhänge muß von einer empirisch-wissenschaftlichen Grundlage ausgehen, die auf der Basis eines statistisch repräsentativ erhobenen Materials mit der Korrelationsanalyse erarbeitet wird. Man könnte hier die Meinungen der Befragten über Religion und religiöse Relevanz registrieren, eine Verteilung der prozentualen Häufigkeit der Antworten erstellen (welche positiv, welche negativ sind und welche keine Meinung äußern), und sich so ein Bild über die Verteilung der verschiedenen Meinungen in bezug auf die oben vermuteten Zusammenhänge machen. Diese Meinungen können dann auch noch zu kategorialen Klassifikationen nach Geschlecht, Alter, sozialer Klassenzugehörigkeit, Wohlstandsniveau, politischer Überzeugung, Erziehung, kulturellen und historischen Rahmenbedingungen, Religions- bzw. Bekenntniszugehörigkeit... in Beziehung gesetzt werden. Auf diese Weise kann man eine detaillierte beschreibende Analyse des Zustandes der Religion in den Niederlanden, Deutschland, Westeuropa oder wo man nur will erstellen.

Dennoch tragen solche Erhebungen zu einer wirklichen Ursachenanalyse, zu einem Verständnis der Faktoren, die für die statistisch

festgestellte schnelle Zunahme der religiösen Gleichgültigkeit verantwortlich sind, wenig bei. Es werden Meinungen registriert und zu den Lebensumständen bzw. zu dem (religiösen) Verhalten der Befragten in Beziehung gesetzt. Dadurch ist aber noch nicht gezeigt worden bzw. verständlich gemacht, weshalb der Befragte eine bestimmte Meinung vertrat und sich, was das Religiöse angeht, auf eine bestimmte Weise verhält. Höchstens könnte man durch das Stellen weiterer Fragen die Ansichten über mögliche Zusammenhänge registrieren, weitere Meinungen sammeln.

In den Betrachtungen, die den statistisch-analytischen Untersuchungen über Kirchlichkeit und Unkirchlichkeit, Glauben und Unglauben beigegeben zu werden pflegen, wird wiederholt darauf hingewiesen, daß oft die suggerierten ursächlichen Zusammenhänge statistisch nicht getestet wurden bzw. daß, wenn ein solcher Test in der einen oder anderen Teilstudie stattfand, die allgemein formulierten Aussagen widerlegt wurden. Die These zum Beispiel, daß ein kirchlicher Konservatismus die Unkirchlichkeit fördere, weil bei der damit verbundenen Betonung der Orthodoxie und bei der verschärften Kontrolle des moralischen Verhaltens eine Anzahl von Personen, die einen solchen Autoritarismus ablehnen, die Kirche verlassen würde, hat sich als statistisch nicht haltbar erwiesen. Gerade die konservativen Kirchen, so behauptet D.M. Kelley, registrieren zunehmende Mitgliederzahlen oder wissen wenigstens ihre Mitglieder besser zu halten als tolerantere Kirchen. Das Festhalten an den alten Formen der christlichen Lehre und Praxis, das dann auch noch mit einer die Identität der einzelnen Gruppenmitglieder bestätigenden Gruppenbildung zusammengeht, spricht gerade diejenigen an, die sich sowohl durch die unterschiedlichen Erscheinungsformen eines extremen Materialismus im konsumptiven Wohlfahrtsstaat als durch die Krisensymptome einer wirtschaftlichen Rezession oder Depression in ihrer auf Existenzsicherung und Existenzerhaltung ausgerichteten Mentalität bedroht fühlen.

Diese kurze Beschreibung der Leute, die sich gerade dann, wenn das Leben ihnen schwer wird, einer konservativen Kirche zuwenden, achtet auf die sogenannten Rahmenbedingungen, die die Entscheidungsprozesse in Sachen Religion und Kirche beeinflussen. Es ist tatsächlich so, daß die sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Lebensbedingungen in starkem Maße die Entscheidungen des einzelnen und seine Position in Sachen Religion bestimmen, was aber nicht heißt, daß dieser Einfluß auf das menschliche Verhalten immer in eine eindeutige Richtung geht. Was der eine als bedrohend erfährt, wirkt auf den anderen befreiend: Der eine flieht (zurück) in eine konservative Kirche, der andere flieht von ihr weg. Beide deuten dieselben Lebensumstände auf völlig unterschiedliche Weise und ziehen unterschiedliche Schlußfolgerungen.

Die Säkularisierungsthese und andere Erklärungen der Unkirchlichkeit

Die These, die sich am umfassendsten mit den Rahmenbedingungen der Religion beschäftigt, ist die Säkularisierungsthese, mit der man lange meinte, die Phänomene zunehmender Unkirchlichkeit, d.h. zunehmender «Entkirchlichung», «Entheiligung» der Gesellschaft auf interpretierende Weise einsichtig zu machen. Heute wird diese These wegen ihrer zu großen Allgemeinheit und auch deshalb, weil sie dem Phänomen einer «neuen Religiosität», die an dem traditionellen Glauben vorbei neue Wege sucht, zu wenig Rechnung trägt, verworfen.

Bei der Suche nach Ursachen für die heute zu beobachtenden religiösen Phänomene, die genauer benannt werden müssen, als das die Säkularisierungsthese tut, stellt sich oft heraus, daß die Aufzählung solcher vermeintlichen Ursachen oft nichts anderes bringt als eine Serie von Neuumschreibungen des zu erklärenden Phänomens, die ganz oder wenigstens zum Teil reine Tautologien dieses Phänomens sind.

Sind aber die benannten Faktoren nicht solche Umschreibungen, die keine neuen Einsichten hervorbringen, dann handelt es sich dabei fast immer um Hypothesen, die nicht oder auf wissenschaftlich nicht befriedigende Weise getestet worden sind. Nach Meinung des Religionssoziologen Walter Goddijn gilt das für die folgende Aufzählung möglicher Faktoren, die das Phänomen der Unkirchlichkeit und seine Dynamik beeinflußt haben sollen: soziale Unzufriedenheit und Sozialismus, die Rationalisierung der Produktionstechnik, der andauernde Siegeszug des naturwissenschaftlichen bzw. des profanen, nichtreligiösen philosophischen Denkens, die Zerrüttung traditioneller Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens durch die Industrialisierung und das Phänomen der Verstädterung, das mit jener Zerrüttung zusammenhän-

gende veränderte Verhalten der Individuen ihrer Lebenssituation gegenüber, ein offenerer Widerstand gegen autoritäres Auftreten, welcher sich zum Beispiel im Widerstand gegen die Kirche und ihre Amtsträger äußere, die Verbreitung des Vereinslebens und die Erweiterung der Erholungsmöglichkeiten, die Verwendung neuer Kommunikationsmittel, die Säkularisierung der gesellschaftlichen Fürsorge, die veränderten sozialen Standpunkte und das veränderte soziale Engagement der Kirchen, der integrierende und stabilisierende Einfluß von nichtkirchlichen Organisationsformen.

So wurden zehn mögliche Faktoren genannt; die Thesen aber, die diese Faktoren mit dem Phänomen der Unkirchlichkeit und eventuell auch mit dem des religiösen Indifferentismus in Zusammenhang bringen, sind wissenschaftlich nicht erhärtet worden: Es gibt hier zu viele komplizierte Faktoren, die auf zu vielfache Weise miteinander zusammenhängen, um eindeutige Beziehungen feststellen zu können.

Natürlich ist es möglich, daß inner- und außerkirchliche Faktoren in jenem Prozeß der «Entkirchlichung» eine Rolle spielen. Ihre ursächliche Wirkung wird aber, abhängig von der religiösen Gruppe bzw. der Nation, um die es sich handelt, sehr unterschiedlich sein. Die sozialen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen, der kulturelle Kontext, die regionalen Einflüsse und die jeweilige Geschichte jedes dieser Faktoren sind in ihrem allgemeinen Zusammenspiel und in ihrer jeweiligen Individualität so komplex konstituiert und aufeinander bezogen, daß die Analyse eines einzigen Faktors nur dann Sinn hat, wenn diese Analyse sich auf eine kleine, gut ausgewählte Einheit der Größe von etwa einer Pfarre in einem Fischerdorf beschränkt. Die methodologischen und wissenschaftstheoretischen Probleme, die mit der Formulierung und Verifizierung/Falsifizierung von auf einer kleinen Beobachtungsbasis gewonnenen Verallgemeinerungen zusammenhängen, sind zur Genüge bekannt, um eine Warnung zu sein, mit solchen Verallgemeinerungen äußerst sparsam und vorsichtig umzugehen.

Der Spezialfall der Niederlande

Als Beispiel möchte ich hier einige Schlußfolgerungen zusammenfassen, die das Ergebnis der wissenschaftlichen Analyse einer in letzter Zeit, 1979, in den Niederlanden durchgeführten nationalen Meinungsumfrage über das Phänomen der Säkularisierung und der «Entsäulung» (*ontzuiling*: der Prozeß, in dem die verschiedenen, vorher wie ‹Säulen› nebeneinander stehenden, d. h. voneinander unabhängigen, konfessionell bedingten Organisationsmuster wegfallen). Es scheint, daß man hier ein kleines Land wie die Niederlande nicht als eine einzige, einfache Analyseeinheit betrachten kann. Es gibt ja in den Niederlanden 54 Glaubensgruppierungen, die alle ein religiöses Verhalten aufweisen, das signifikant von dem der anderen Gruppierungen verschieden ist (in den USA gibt es deren 1203!) und jenes religiöse Verhalten in den Niederlanden als Ganzes weicht wieder signifikant von dem in den anderen europäischen Nationen ab.

A. Felling, J. Peters und G. Schreuder, die diese Untersuchung durchführten, widmeten ihre Aufmerksamkeit vor allem dem religiösen Faktor in den soziokulturellen Veränderungen, die sich in den Niederlanden feststellen lassen. Die These, die sie mit ihrer Untersuchung verifizieren bzw. falsifizieren wollten, lautete: Die Religion und die Kirche lieferten in der Vergangenheit einen wichtigen Beitrag für die Kultur der Niederlande, sind aber heutzutage nur noch marginale Phänomene in der Gesellschaft. Diese Hypothese wurde durch Meinungsumfragen getestet, während eine einen großen Zeitraum umfassende historische Analyse die Umrisse jener Veränderungsprozesse und ihrer Rahmenbedingungen verdeutlichen muß, damit ihre individuelle Eigenart besser erkennbar wird.

Die Untersuchung zeigte, daß die Hypothese für die Niederlande nicht zutraf. In den Niederlanden des Jahres 1979 bestand noch immer ein sehr ausgeprägtes christliches Bewußtsein bzw. eine sehr ausgeprägte christliche Welt- und Lebensanschauung, für die es keine konkurrierenden Alternativen in der Form umfangreicher innerweltlicher, skeptizistisch-agnostizistischer oder nihilistischer Gedanken- bzw. Vorstellungskomplexe gibt. Wohl aber wurde deutlich, daß der Komplex der christlichen Welt- und Lebensanschauung als kulturelle Kraft erst an dritter Stelle kommt: Vorher kam in den Niederlanden des Jahres 1979 ein allgemeiner, nicht spezifisch christlicher Glaube an etwas Transzendentes, und an allererster Stelle stand die Überzeugung, der Sinn des Lebens liege in diesem Leben selbst bzw. man müsse selber seinem Leben einen Sinn geben.

Felling, Peters und Schreuder haben dann diese ihre Ergebnisse mit dem, was die Befragten

selber über ihre Kirchlichkeit bzw. Unkirchlichkeit äußerten *(reported behavior)*, in Zusammenhang gebracht. Es wurde deutlich, daß es in den Niederlanden tatsächlich eine scharfe Trennung zwischen Kirchlichen und Unkirchlichen gibt, die sich nicht nur in dem Unterschied zwischen den Überzeugungen beider Gruppen, sondern auch in dem unterschiedlichen Verhalten in bezug zur Kirche äußerte: Wer sich als unkirchlich einschätzte (42%), stand dann auch tatsächlich außerhalb der Kirche und legte meistens auf die Übergangsriten wie Taufe, Heirat und Beerdigung keinen Wert mehr. Für diejenigen, die sich als kirchlich einstuften (58%), waren diese Riten wohl wichtig, und sie besuchten zudem regelmäßig den Gottesdienst. Dies ist ein bemerkenswertes Ergebnis, das nach Meinung der Autoren von der Schlußfolgerung einer von Hans Mol durchgeführten Untersuchung abweicht. Mol hatte in sechzehn Ländern in Nord-West- und Südeuropa immer die gleiche Konstellation wiedergefunden: eine niedrige Prozentzahl an Unkirchlichen, eine schwache bis starke Minderheit von kirchlich Aktiven und die große Masse der Nichtaktiven, die aber an den Übergangsriten festhalten.

Der Gegensatz zwischen ihren Ergebnissen für die Niederlande und dem, was Hans Mol allgemein für Europa feststellte, wird von den Autoren zu Recht durch besondere historische Entwicklungen in den Niederlanden erklärt. Denn zur Erklärung der spezifischen Situation dort reichen die allgemeinen Faktoren nicht, auf die man sich meistens bei theoretischen soziologischen Untersuchungen beruft, wie Industrialisierung, Urbanisierung, Modernisierung.

So scheint auch eine positive Beziehung zwischen einer zunehmenden persönlichen Distanz zum Christentum und zur Kirche einerseits und einer besseren Schulbildung bzw. einem gehobeneren beruflichen Status gegeben zu sein. Diese Gegebenheit paßt übrigens gut in die niederländische Tradition, die auf sehr auffallende Weise abweicht von dem, was man in den Nachbarländern feststellen kann. Die Autoren vertreten die Meinung, daß die soziale Auseinandersetzung des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, die in den anderen Ländern Europas die untere Hälfte der Gesellschaft von Religion und Kirche entfremdete, sich dank dem sozialen Engagement der Kirchen in den Niederlanden ganz anders auswirkte. Auch zeigte sich, daß es in den Niederlanden in dieser Hinsicht beträchtliche Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Bekenntnissen gibt: Den Gruppierungen streng orthodoxer Protestanten (der Minderheitskirche der «Gereformeerden», die im 19. Jahrhundert aus der liberaleren Volkskirche der «Hervormden» ausgeschieden waren) gelang es, durch ihre kirchliche und ihre relativ geschlossene gesellschaftliche Organisation, Glauben und Kirchlichkeit auf ihrem Stand zu erhalten, während dagegen in den vergangenen zwanzig Jahren bei den Katholiken die konfessionellen gesellschaftlichen Organisationen weitgehend abgebaut wurden bzw. zerfielen und hierdurch eine Anzahl struktureller Wahrheits- und Sicherheitsgarantien wegfiel: In bezug auf die Fragen nach der Existenz Gottes und auf den Sinn, der Leben, Leiden und Tod gegeben wird, zeigen die Katholiken viel mehr Zweifel und Unsicherheit als die «Gereformeerden». So weit die Meinung von Felling, Peters und Schreuder aufgrund einer Meinungsumfrage des Jahres 1979.

Was können die Sozialwissenschaften also zur Erklärung leisten?

Mit Meinungsumfragen und ihrer statistischen Bearbeitung und mit Situationsanalysen kann man also nur eine bestimmte Art von Beziehungen und Korrelationen nachweisen. Mit Hilfe vergleichender Untersuchungen kann es dann gelingen, relevante Gegensätze in jenen Beziehungsmustern herauszuarbeiten, die dann in ihrer Individualität gelegentlich historisch gedeutet werden können. Zudem kann eine Verallgemeinerung, die darauf beruht, daß bestimmte Beziehungen sehr oft in ganz verschiedenen Kontexten wiedergefunden werden, ein Hinweis auf die allgemeinen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen sein, unter denen Phänomene wie religiöse Indifferenz vorkommen. Eine solche Verallgemeinerung kann aber nicht nachweisen, welche Faktoren die eigentlichen Ursachen der Zunahme des Desinteresses gegenüber Kirche bzw. Religion sind.

Wenn es um das «Erklären» geht, werden in den Sozialwissenschaften sogenannte «Erklärungsmodelle» entwickelt. Die Frage ist dann, ob irgendeines dieser Modelle das zu erklärende Phänomen auf plausible Weise erklärt und, wenn es solche Modelle gibt, welches das am besten tut. Wenn wir jetzt davon ausgehen, daß die Ursachen religiöser Gleichgültigkeit nicht mit

wissenschaftlicher Sicherheit festgestellt werden können, gibt es dann trotzdem befriedigende Erklärungsmodelle, die eine derartige theoretische Konstruktion der vermuteten Zusammenhänge enthalten, daß daraus Einsichten in die beobachteten Prozesse gewonnen werden können?

Geertz' Religionsumschreibung und die Erklärung der Indifferenz

Kommen wir zuerst nochmals auf die Frage zurück, was man unter Religion verstehen kann. Auch uns kann hier die von dem Anthropologen Clifford Geertz formulierte Umschreibung der Religion, mit der sehr viel gearbeitet wird, ein guter Ausgangspunkt sein. Religion ist, so schreibt Geertz, (1.) ein System von Symbolen, das (2.) dadurch der Erweckung und Verstärkung starker, eindringlicher und andauernder Einstellungen und Motivationen im Menschen dient, daß (3.) Vorstellungen über eine allgemeine Existenzordnung formuliert werden und (4.) diese Vorstellungen eine solche Faktizität bekommen, daß sie (5.) jene Einstellungen und Motivationen auf einzigartige Weise realistisch erscheinen läßt.

In dieser Umschreibung wird eine große Anzahl von Elementen aufeinander bezogen, die in einer Untersuchung nach dem Zusammenhang des Phänomens religiöser Indifferenz mit anderen Phänomenen zu beachten sind. Es können aus ihr verschiedene Thesen abgeleitet werden, zum Beispiel folgende: Wenn es einem religiösen Symbolsystem nicht gelingt, im Menschen eine starke, alles durchdringende und andauernde Motivation und eine geistige Einstellung zu bewirken, dann funktioniert es für die Betroffenen nicht so, wie es funktionieren soll. Dieser Funktionsverlust kann auf drei unterschiedlichen Ebenen, die in der Umschreibung von Geertz alle miteinander verbunden sind, stattfinden.

Erstens ist es möglich, daß die über eine allgemeine Seins- und Existenzordnung formulierten Vorstellungen nicht mehr mit den Erfahrungsmustern derjenigen, für die sie gedacht sind, übereinstimmen, oder wenigstens, daß diese Formulierungen (bzw. die offiziellen Wortführer der Religion mit Hilfe dieser Formulierungen) keinen derartig plausiblen und inspirierenden Zusammenhang zwischen der Erfahrung der Existenzordnung und ihrer Interpretation zu suggerieren vermögen, daß die Adressaten dieser Formulierungen von ihnen ausgehend und mit ihrer Hilfe eine bleibende geistige Einstellung und Motivation aufbauen können.

Zweitens ist es möglich, daß jener Funktionsverlust darauf zurückgeht, daß der Anschein von Faktizität jener Formulierungen und Vorstellungen nicht ausreicht, damit die Adressaten von ihr auch überzeugt sind: Die religiös Desinteressierten können dann hinter den Symbolen und durch sie keine «übernatürliche» Wirklichkeit entdekken, die ihnen tatsächlich als «wirklich», «faktisch» erscheint. Sie sind nicht tief und fest davon überzeugt, daß jene Symbole auf eine tatsächlich bestehende Wirklichkeit hinweisen, sondern sie scheinen ihnen Mythen, Dichtung, primitiver Volksglaube usw. zu sein. Anders ausgedrückt: Der religiöse Realismus, d. h. die Überzeugung, daß die «übernatürliche» Wirklichkeit tatsächlich so wirklich ist, wie das von den religiösen Sätzen behauptet wird und von den religiösen Symbolen suggeriert werden soll, funktioniert nicht mehr. Die Ursache dieses Realitätsverlustes des Übernatürlichen in den Augen so vieler könnte vielleicht darin liegen, daß sich ein objektivistisches, szientistisches, rationalistisches Verständnis von Wirklichkeit durchsetzte, das für die von den Religionen angebotene Symbolwirklichkeit keinen Platz mehr läßt, denn gemessen am Maßstab eines objektivistischen Szientismus besitzen allgemeine metaphysisch-religiöse Ordnungsbegriffe keinen Realitätswert mehr.

Drittens ist es möglich, daß das Fehlen einer realistischen Begründung der Verhaltensnormen auf der Ebene der geistigen Motivation diese Normen einem moralischen Indifferentismus aussetzt, weil die symbolisch dargestellte «Faktizität» der übernatürlichen und natürlichen Ordnung, aus denen die Verhaltensnormen abgeleitet werden müssen, nicht wissenschaftlich, d. h. auf intersubjektiv verifizierbare Weise bestätigt werden kann.

In unserer Analyse kann also die Unzulänglichkeit des religiösen Symbolsystems, auf dessen mögliche Funktion und Interpretationsleistung Geertz in seiner Umschreibung hinwies, deshalb als ein Verlust an Funktion gedeutet werden, weil der diesem Symbolsystem zugrundeliegende religiöse Realismus eine Anzahl von Menschen unserer Zeit nicht mehr anspricht. Die Entwicklungen der modernen Zeit zusammenfassend kann man sagen, daß das Streben, die Metaphysik zu überwinden, das dem Materialismus, dem Existentialismus, dem Antilogozen-

trismus, dem Nihilismus und dem Strukturalismus zugrunde liegt, das Nötige getan hat, um den religiösen Realismus zu untergraben. Der Antiessentialismus, Antikonzeptualismus und Antirealismus der modernen philosophischen Strömungen haben zweifelsohne auf ein religiöses Symbolsystem wie das traditionelle christliche Symbolsystem, das auf realistischer Grundlage aufgebaut war, ihren zersetzenden Einfluß ausgeübt. Die moderne Theologie, die von den modernen Lebenserfahrungen ausgeht und von den modernen Philosophien tiefgehend beeinflußt wurde, hat dazu das Ihrige beigetragen.

Die funktionalistische Sicht der Religion und die religiöse Indifferenz

Nun ist es übrigens deutlich, daß Geertz sich als Wissenschaftler, der sich mit der symbolischen Anthropologie befaßt, nicht darüber äußert, ob der religiöse Realismus wahr und richtig sei oder nicht, sondern nur auf die fundierende Kraft dieses religiösen Realismus bei der Entwicklung einer individuellen und sozial wirksamen geistigen Einstellung hinweist. Zudem muß darauf hingewiesen werden, daß die symbolisch-anthropologische Betrachtungsweise des Phänomens Religion nicht die einzige in den Sozialwissenschaften gegebene Möglichkeit ist. Es gibt auch noch andere Erklärungsmodelle, auf die man zurückgreifen kann. Bei der Betrachtung der Religion kann man über ihre Funktion nur für das Individuum hinausgehen, denn im Hinblick auf die Frage, was die Religion für die Gesellschaft und in ihr bedeutet, wird ihr eine soziale und politische Funktion bei der Entstehung und Legitimierung dieser Gesellschaft zugeschrieben. Zum Beispiel schrieb Emile Durkheim ihr von einer funktionalistischen Optik ausgehend eine Funktion der Systemintegration zu: Sie stärke und fördere den Zusammenhalt der gesellschaftlichen und politischen Ordnung. Spätere Funktionalisten sind ihm in dieser Auffassung gefolgt.

Funktionalistisch vorgehende Wissenschaftler unserer Zeit haben dann in diesem Rahmen die Feststellung gemacht, daß die Religion heute jene Kraft zur Systemintegration verloren habe: Der Aufbau allumfassender gesellschaftlicher Systeme geschehe heute auch ohne sie. Niklas Luhmann hat unter Anerkennung der oft berechtigten Kritik an der funktionalistischen Betrachtungsweise des Phänomens Religion in einer systemtheoretischen Analyse mit Hilfe einer neuen Terminologie versucht, den Hinweis auf die Beziehungen zwischen System und Umwelt an die Stelle der Vorstellung von der systemintegrierenden Funktion der Religion treten zu lassen. Dabei wies er der Religion die Rolle zu, das «Übernatürliche» als Umwelt des religiösen Systems von unbestimmter auf bestimmte Komplexität zu reduzieren, so daß das natürliche gesellschaftliche System auf einsichtige Weise auf seine übernatürliche Umwelt bezogen wird.

Dadurch wurde die Funktion, die Geertz der Religion zuschrieb, Interpretation einer allgemeinen Existenzordnung zu sein, erweitert dargestellt: Die Religion hat nicht nur Bedeutung für das Individuum, sondern spielt im Gesamtkomplex der sinn- und bedeutungskonstituierenden Prozesse eine Rolle für den Aufbau des Systems. Es wird dann die Feststellung gemacht, daß, wenn der Glaube zu einer Privatangelegenheit geworden ist und in einem profanen bzw. säkularisierten Staat zwischen der sozialen Ordnung einer in kultureller Hinsicht pluralistischen Gesellschaft und den unterschiedlichen religiösen Überzeugungen kein unmittelbarer Zusammenhang mehr besteht, dann die gesellschaftlichen und kirchlichen Systeme nicht mehr in der unumstößlichen Sicherheit eines gemeinsamen im Glauben akzeptierten Realismus gründen, sondern zu offenen menschlichen Konstruktionen geworden sind.

Diese systemtheoretische Variante des Funktionalismus bringt gewiß neue Einsichten in die Dynamik des Aufbaus eines Systems und der Veränderungen, die es in seiner Beziehung zu einer Umwelt erfährt, aber genauso wenig wie in den anderen funktionalistischen Theorien steht auch hier die spezifische Rolle von konkreten Menschen, die ihre Gesellschaft und ihre Kirche in ihrem täglichen Handeln aufbauen und die sich dabei von religiösen Überzeugungen leiten lassen bzw. dies nicht tun, nicht in der Mitte der Erklärungsmodelle. Menschen sind aber keine reinen Schauspieler, die nichts anderes tun, als die ihnen vorgegebene Rolle auszufüllen. Ihr Handeln ist nicht die Ausführung eines Modells in der Wirklichkeit, das nur einen deskriptiven Status besitzt. Menschen handeln, wenn sie so handeln, wie es sein muß, als bewußte, motivierte Wesen. Wenn jetzt bestimmte Menschen in der Auswahl der Motive, die sie für sich als entscheidend betrachten, d. h. bei dem Aufbau ihrer Motivation, die Religion beiseite lassen,

dann bedeutet das auf jeden Fall wenigstens für diese Menschen einen Funktionsverlust der Religion.

Verdrängung des (religiösen) Realismus und praktische Irrelevanz der Religion

Wir können also die Frage nach den Ursachen des religiösen Indifferentismus auch formulieren als die Frage, warum bestimmte Menschen die religiöse Symbolwelt ablehnen. Auf der Ebene der Erkenntnis wäre es, wie wir schon sagten, möglich, daß der Realismus als ursprüngliche Grundhaltung des Menschen der Verwissenschaftlichung des Denkens weichen mußte, in der mit nominalistisch-konzeptualistischen Voraussetzungen gearbeitet wird und quantitativ-analytische Methoden zu den besten wissenschaftlichen Ergebnissen im empiristisch-szientistischen Sinn führen sollen. Über den Einfluß der Schulbildung und die Wirkung der Massenmedien bestimmte diese Verwissenschaftlichung des Denkens auf maßgebende Weise die kognitiven Gewohnheiten immer größerer Bevölkerungsgruppen, ihr Denken, das den sogenannten «common sense» trägt und prägt und ihm jetzt seinen ursprünglichen Realismus nimmt.

Der religiöse Indifferentismus zeigt sich aber am auffallendsten auf der Ebene des praktischen Handelns, denn dort hält man die christliche Botschaft oft für irrelevant. Für die Lösung der nationalen, internationalen und weltweiten Probleme der Arbeitslosigkeit, der Rohstoff- und Energieknappheit, des Rüstungswettlaufs und der hohen Sterblichkeit in manchen Gebieten dieser Erde sind die Menschen auf ihre eigenen konstruktiven Kräfte angewiesen. Dabei ist die persönliche Motivation und Wertorientierung der Christen nicht größer oder kleiner als die von nichtchristlichen Humanisten, und auf alle Fälle erweist sich der frühere religiöse Realismus unter den heutigen Umständen als irrelevant für die Lösung von Problemen, die den Bereich des Privaten oder den der kleinen Gruppe und Sekte weit hinter sich lassen. Der Mensch muß selber seine Geschichte gestalten, und dazu verfügt er nicht über einen übernatürlichen Fahrplan, dem er nur zu folgen hätte. Dies scheint die neue Errungenschaft und Entdeckung des Menschen zu sein, eine neue Renaissance des Menschen, die aber ganz und gar ohne Gott stattfindet. So liegt in der Erfahrung der praktischen Irrelevanz des Christentums die zweite wichtige Ursache für den heutigen religiösen Indifferentismus.

Die strukturalistische Erklärung

Jetzt könnte man dem entgegnen, daß der Mythos des verantwortlichen, selbstbewußten, ernsthaft motivierten und mit entschiedener Überzeugung handelnden Menschen, der dadurch Subjekt, Träger, Erbauer der eigenen Geschichte und Zukunft ist, schon längst überholt ist. Denn, so wird von einigen behauptet, alle gesellschaftlich-politischen und kulturellen Entwicklungen werden auch dann, wenn der eine oder andere Mensch noch von der Religion und vom religiösen Realismus motiviert wird, letztendlich von vielfältigen, unbewußten, strukturellen Kräften bestimmt. Diese These sei verschiedentlich nachgewiesen worden: von Karl Marx für die wirtschaftliche Basis der großen Entwicklungsphasen in der Organisation der Produktion, von Sigmund Freud für die tiefenpsychologischen Strukturen beim Aufbau der individuellen Persönlichkeit, von Claude Lévi-Strauss für das transhistorische Kodesystem, das den Aufbau der Gesellschaften und ihrer Kulturen reguliert, und von Michel Foucault für die anonymen Mächtstrukturen, die schließlich den disziplinierten, abgerichteten und gleichgeschalteten Menschen hervorbringen, den die Zukunft braucht.

Im Geiste des Letztgenannten könnte man argumentieren, daß jene anonymen Kräfte gerade dadurch, daß sie beim Aufbau von Staat und Gesellschaft prinzipiell die größtmögliche Toleranz fördern, den religiös indifferenten Menschen unserer Zeit hervorbringen. Das nationale und internationale Regelsystem, das den Rahmen bedingt, in dem die Lösung oder wenigstens die Kontrolle der erschreckenden Weltprobleme gefunden werden muß, würde gerade den religiös indifferenten Menschen fordern, für den jeder religiöse Realismus, welcher zu einer totalitären exklusiven Einstellung führt, gestorben ist und der nicht mehr von einem weltweiten Heilsstaat auf religiöser Grundlage träumt: Bei der Konstruktion einer neuen wirtschaftlichen und politischen Ordnung ist ein prinzipieller Ausschluß derjenigen, die anderen Glaubens bzw. anderer Überzeugung sind, nicht vertretbar. Deshalb braucht man dazu gerade religiös indifferente Menschen. Der religiöse Fanatismus z. B. der geistlichen Führer des Iran zeigt, wie sehr religiöser Realismus und religiöser Fundamenta-

lismus der Entwicklung einer demokratischen Gesellschaft entgegenstehen.

Eine Erklärung durch eine objektive Theorie der religiösen Praxis?

Die unterschiedlichen Formen strukturalistischer Deutung der Wirklichkeit klammern wenigstens im eigenen Erklärungsmodell den Menschen als handelndes Subjekt so sehr aus der Betrachtung aus, daß darauf in den Sozialwissenschaften seit einiger Zeit eine Reaktion in der Form einer auf die Praxis hin orientierten Theoriebildung sichtbar wird. Hier gibt es aber nicht wenige methodologische Probleme, die sich bei einer solchen Analyse des religiösen Indifferentismus als Element des praktischen Handelns deutlich zeigen.

Mehr als je zuvor ist z. B. gegenüber der Annahme vieler Wissenschaftler, sie gingen von realistischen, objektiven Prämissen aus (bzw. sie gingen selber realistisch und objektiv vor), Vorsicht geboten. Denn in einer wissenschaftlichen Analyse, die von jenen wissenschaftlichen Idealen des Realismus und der Objektivität bestimmt sein will, wird dadurch der forschende Wissenschaftler wenigstens methodologisch vom Objekt seiner Forschung getrennt. Im Falle der religiösen Praxis, die hier als eine Reihe religiöser Handlungen bzw. als ein ausdrücklich religiös inspiriertes Handeln in der Gesellschaft verstanden wird, sieht der Wissenschaftler sich als jemand, der eine Art Schauspiel als Außenstehender betrachtet, dessen Regeln und die in ihm gespielten Rollen er festzustellen und dessen Sprache er zu dekodieren sucht. Er vergißt dabei aber, daß er das Objekt seiner Forschung mit den ihm eigenen Interessen und den ihm eigenen Erkenntnismethoden und -zielen angeht und dadurch selber dieses Objekt so determiniert und gestaltet, daß es seine Fragen beantwortet.

Man kann sich dieser Problematik nicht dadurch entziehen, daß man den sogenannten «emischen»[1] Standpunkt einnimmt, d. h. sich in die Position derjenigen zu versetzen sucht, die einer bestimmten religiösen Praxis nachgehen bzw. sich von ihr distanzieren. Denn die ursprüngliche, nicht reflektierte «Wahrheit» der ersten Empfindung und Erfahrung von geistlicher Intensität und von der Intentionalität der religiösen Praxis ist zwar ein wichtiger Ausgangs- und Beziehungspunkt aller wissenschaftlichen Erkenntnis, hat aber in sich keinen wissenschaftlichen, d. h. kritisch überprüfbaren und intersubjektiv verifizierbaren Erkenntniswert.

Auch eine sogenannte strukturalistische Hermeneutik unterwirft sich einem objektivistischen Vorverständnis und den entsprechenden Zwängen, wenn sie an den Absichten und Überlegungen der handelnden Subjekte vorbeigeht, um zum Beispiel nur nach den wirtschaftlichen und linguistischen Beziehungen zu fragen, die die religiöse Praxis und die ihr zugehörigen Symbole strukturieren. Weder die erste, aus dem Leben heraus spontan hervorgehende Erkenntnis noch die wissenschaftliche strukturelle Erkenntnis sind allein ausreichend. Es handelt sich gerade um den Begriff der praktischen Beziehungen zwischen jenen primären Erfahrungen und den «objektiven», d. h. etymologisch, also buchstäblich: «vorgeworfenen» Strukturen, um die Erkenntnis der praktischen Bedingungen, die diese Beziehungen ermöglichen bzw. ausschließen, und um die Erkenntnis der menschlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen, von denen aus diese sogenannten Strukturen von Menschen aktualisiert und reproduziert werden.

Bourdieus Theorie der Praxis

Pierre Bourdieu hat einen Weg zu einer Theorie der Praxis gewiesen, der diese Art von Erkenntnis durch die Konzentration auf das generative Prinzip der Praxis, das im Vollzug dieser Praxis wirksam gegenwärtig ist, ermöglicht. Es handelt sich dann nicht um die Analyse der «expérience vécue» oder um den einen oder anderen Subjektivismus, sondern um die Erkenntnis der Bedingungen, die die Produktion von Erkenntnis – in diesem Fall von religiöser Erkenntnis – und ihr Funktionieren im praktischen Umgang der einzelnen mit dem eigenen individuellen und gesellschaftlichen Leben und in der Entwicklung kultureller und politischer Herrschaftssysteme.

Bourdieu konzentriert dabei seine Aufmerksamkeit auf die dem einzelnen seit seiner frühesten Jugend eingetrichterte und anerzogene und später andauernd von außen her verstärkte und immer wieder kultivierte Einstellung, d. h. auf das Gewohnheitsverhalten *(habitus)* des einzelnen innerhalb der Gruppe. Diese Disposition funktioniere dann wie eine kleine Sammlung generativer Denk- und Verhaltensschemata, nach denen alle Praxis ausgedacht und gestaltet wird. Es geht Bourdieu folglich um die Dispositionsstrukturen, die sowohl die Praxis als die

diese Praxis begleitenden Vorstellungen, also auch die religiösen Symbole, bedingen und regulieren. Dieser anerzogene Habitus des Menschen und das ihm eingetrichterte Ethos sind als eine zur Struktur gewordene Erfahrung die Grundlage für den Entwurf und die Einschätzung aller weiteren Erfahrung, sind also auch die Grundlage für alles praktische Handeln.

Eine Veränderung in diesem Handeln tritt dann auf, wenn sich auch die «objektiven», sozialen Bedingungen der Produktion von Erkenntnis, die sich auf die Reproduktion jener Disposition beziehen, konjunkturell bedingt wandeln und wenn die gemeinschaftlichen Vorstellungssysteme mit dem durch sie gegebenen gesellschaftlichen Konsens über die Bedeutung und Verankerung der ausdrücklich die herrschende Ordnung bestätigenden und legitimierenden Handlungen zusammenbrechen.

Das dispositionelle System, durch das die historische Erfahrung zu einer Art «Natur» und «Wesenheit» umgewandelt wird, ist das Prinzip der Kontinuität und Regularität nicht nur der Praxis, sondern auch der Veränderungen, die diese Praxis erfährt, wenn in einer bestimmten Situation der konjunkturellen Krise diejenigen, die den bis dahin geltenden Symbolkomplex professionell oder in ihrem praktischen Handeln trugen und bejahten, keine adäquate Antwort mehr zu finden vermögen, und die bisherige Reproduktion des entsprechenden Habitus aufhört. Die diesbezügliche Unzulänglichkeit der professionellen Hüter und Verwalter der Symbole, der kirchlichen Leiter und der Theologen, geht in beträchtlichem Maße auf ihre mangelhafte Kenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der die Abnehmer ihres Umgangs mit den Symbolen, in der «ihre» Menschen leben, zurück. Diese gesellschaftliche Wirklichkeit kennt ja ihre eigene, oft nicht als solche erkannte, relativ autonome Entwicklung.

In einer revolutionären Situation zeigt sich jener Habitus der Herausforderung des Neuen nicht gewachsen, vermag aber auch nicht, zu seiner früheren strukturellen und funktionellen Disposition zurückzukehren. Damit geht die faktische, praktische Herrschaft, die in jenem Habitus über die Ordnung der Symbole gegeben war, verloren. Der in diesem Fall religiöse Habitus ist dann zerstört und vermag für den einzelnen nicht mehr generatives und einheitsstiftendes Prinzip im Aufbau seiner Existenz und im Aufbau der Existenz der Gesellschaft zu sein. Die symbolischen Beziehungen, die der Legitimation der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit dienten, haben bei der Zerstörung jenes Habitus auch die eigene Gültigkeit verloren. Zudem ging ihnen ihre praktische Kohärenz verloren, da ja auch der habituellen Praxis die Herrschaft über die gesellschaftliche Situation entglitten ist.

Der Ansatz von Bourdieu und die Erklärung des Indifferentismus

Dadurch, daß Bourdieu diesen Habitus als die generative Quelle der Praxis bezeichnete, wurde eine Erklärungsebene erreicht, die auch bei der Erklärung der Entstehung des religiösen Indifferentismus zu relevanten Einsichten zu führen vermag. (Es ist übrigens offensichtlich, daß *habitus* ein uralter, aristotelisch-thomistischer Begriff ist...) In dieser Theorie können die beiden schon vorher genannten Ursachen des religiösen Indifferentismus, nämlich der religiöse Realitätsverlust auf der Ebene der Erkenntnis und die konkrete Erfahrung der praktischen Irrelevanz des Christentums, in einen gegenseitigen Zusammenhang gebracht werden. Meine These hier ist, daß, wenn religiöse Indifferenz in großem Umfang auftritt, der ursprünglich auf einem religiösen Realismus beruhende Habitus zerstört ist und so sozial-politisch nicht mehr funktionieren kann. Es ist dann den Betroffenen ja deutlich geworden, daß mit einem solchen religiösen Symbolsystem kein Gesellschaftssystem entworfen oder erhalten werden kann.

Trotz aller kirchlichen Verkündigung, trotz der Enzyklika und der Erziehung in den Schulen, trotz der täglichen Kommunion und der häufigen Beichte, trotz der eucharistischen Kongresse und der konfessionellen Institutionen und Vereine, trotz einer katholischen und protestantischen Presse und trotz des kirchlichen Einflusses im Rundfunk konnte der anerzogene Habitus nicht dem Druck der veränderten historischen, gesellschaftlich-kulturellen, wirtschaftlichen, demographischen und politischen Umstände in der westlichen Welt der sechziger und siebziger Jahre standhalten.

In den totalitären Ländern des christlichen Lateinamerika oder des christlichen Afrika funktioniert der religiöse Realismus noch immer als die göttliche Rechtfertigung eines mit Zwang aufrechterhaltenen Einheitssystems. Im westlichen Teil der Welt dagegen, in dem man über den Rationalismus und die Aufklärung zur Demo-

kratisierung und Säkularisierung gelangte, hat diese Art des religiösen Realismus nach den Tod und Verderben säenden Zwischenspielen des Nationalsozialismus und des Faschismus keinen effizienten Einfluß mehr, auch wenn neokonservative Strömungen, die die Rekonfessionalisierung der gesellschaftlichen Interessengruppen anstreben, sich erneut einer religiös realistischen und fundamentalistischen Interpretation des christlichen Symbolsystems zu bedienen scheinen, um der Gesellschaft dieses Symbolsystem als die einzig wahre Religion aufzuerlegen.

Es ist übrigens wichtig, hier den Blickpunkt der Theoriebildung einen Augenblick lang zu erweitern. Denn nicht nur in der Religion gibt es einen Indifferentismus. Auch das innerweltliche, nichtreligiöse Symbolsystem der rationalistischen Lebens- und Weltanschauung ist, soweit es realistischer Natur war, überwunden und beiseite geschoben. Der Glaube an die Vernunft, die aus sich heraus eine bessere Welt hervorbringen würde, ist gründlich erschüttert und zerstört. Gegen die Irrtümer des Rationalismus und des Idealismus bedarf es heute keiner apologetischen Gegenangriffe mehr: Sie haben sich selbst widerlegt, zuletzt durch die Infernos von Auschwitz, Hiroshima und Vietnam und durch die angehäufte Drohung des atomaren Vernichtungspotentials. Die Vernunft kann nicht länger als die autonome konstitutive Kraft beim Aufbau der Gesellschaft betrachtet werden. Sie ist reduziert auf die systemtheoretischen Techniken der Planung und die Konstruktion wissenschaftlicher Modelle. Die neue wissenschaftlich und technologisch gesteuerte Rationalität kann zum größten Teil in einer quantitativen Begrifflichkeit, die sich auf die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse beschränkt, zum Ausdruck gebracht werden. Vernünftigkeit wird verstanden als Redlichkeit, Billigkeit und bezieht sich nur auf die moralische bzw. politische Vertretbarkeit bestimmter Einkommens- und Vermögensverteilungen – auch wie sich diese auf Weltebene darstellen.

Dann ist aber auch deutlich, daß die praktische Irrelevanz des Christentums zum Teil auch auf den Verlust an menschlicher Kontrolle und an menschlichem Einfluß beim Aufbau der sozialen Wirklichkeit und auf die zunehmende Kälte in der quantitativ organisierten Gesellschaft zurückgeht. Beide Phänomene können dann zum Anlaß werden, daß vor allem junge Menschen sich gezwungen fühlen, eine (religiöse?) Alternative zu suchen. Sie wenden sich daher einer Art Mystik oder einem bestimmten Aktivismus zu: Nicht jeder will in seinem Handeln und Leben vom wirtschaftlichen Interesse der Profitmaximierung ausgehen und sich sklavisch in die «normale», quantitativ organisierte und regulierte Gesellschaft einfügen.

In ihrem Versuch, zu einer neuen Antwort auf die von einer Erfahrung der Existenzbedrohung und von einem Gefühl der persönlichen Desinteressiertheit («es kommt darauf nicht an») hervorgerufenen Fragen des modernen Menschen zu finden, hat die neue theologische Hermeneutik den religiösen Realismus hinter sich gelassen. Sie versucht eine inspirierende Sprache zu sprechen, die Mut und Bereitschaft zum Wagnis und Vertrauen in den Heiligen Geist wecken will: Nicht eine realistisch-metaphysische Sicherheit, sondern eine am Glauben orientierte Hoffnung muß das wirksame Element eines neuen religiösen Habitus sein.

Trotz dieser neuen theologischen Sprache nimmt der religiöse Indifferentismus noch immer zu. Ist der Abschied vom alten Glauben, das Wegfallen der kognitiven Sicherheit, eine solch traumatische Erfahrung gewesen, daß die Freude der Hoffnung noch nicht der Unsicherheit des Glaubens stattzugeben wagt? Ist das Gefühl der Ohnmacht gegenüber der Komplexität der gesellschaftlichen Wirklichkeit so überwältigend, daß noch nicht einmal eine private Religiosität eine echte «Befreiung» bringt?

Vielleicht wird der religiöse Indifferentismus erst dann definitiv der Vergangenheit angehören, wenn der christliche Glaube nicht mehr im Sinne der Umschreibung, die Geertz von der Religion gab, die Merkmale des Realismus und der Faktizität besitzt und wenn der neue religiöse Habitus trotz der Dunkelheit der Anonymität des Göttlichen und trotz der Unmenschlichkeit der menschlichen Existenz der Habitus eines unverwüstlichen Gottesvertrauens ist.

[1] Der Begriff «emisch» wird von der Encyclopedia of Anthropology (Hg. David E. Hunter und Ph. Witten, New York 1976), Artt. «Emics» und «Etics», S. 142 bzw. 152, unter Bezugnahme auf Kenneth Pike, Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour, Bd. 1 (Glendale, Calif., 1976) folgendermaßen bestimmt: «‹Emisch› bezieht sich auf verschiedene Ansätze in der Anthropologie, die sich mit der einer Kultur innewohnenden Betrachtungsweise eben dieser Kultur befassen. Der Begriff gründet auf einer Formulierung von Kenneth Pike (1954), der

den Vorschlag unterbreitete, man sollte ein Modell für die wissenschaftliche Untersuchung nichtlinguistischen Verhaltens analog zu den phon*etisch*en und phon*emisch*en Ansätzen (daher *emisch* und *etisch*) der linguistischen Theorie entwerfen...»

Relevante Literatur

J.E. Barnhart, The Study of Religion and its Meaning. New Explorations in Light of Karl Popper and Emile Durkheim (Religion and Reason 12, Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion, Den Haag/Paris/New York 1977).

Robert N. Bellah, Beyond Belief. Essays on Religion in a Post Traditional World (New York 1970).

Pierre Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique (1972), verbessert und erweitert in der englischen Übersetzung: Outline of a Theory of Practice (Cambridge 1977).

Martin Buber, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie (Zürich 1953).

C. Campbell, Analysing the Rejection of Religion: Social Compass 24 (1977) 339–346.

Walter H. Caps, Ways of Understanding Religion (New York 1972).

Richard E. Creel, Religion and Doubt. Toward a Faith of your own (Englewood Cliffs 1977).

Jean Delumeau, Le christianisme va-t-il mourir? (Paris 1977).

Mary Douglas, The Effects of Modernization on Religious Change: Daedalus (Winter 1982) 1–19.

Louis Duprè, The Other Dimension. A Search for the Meaning of Religious Attitudes (New York 1972).

David L. Edwards, Religion and Change (London 1969), gekürzte deutsche Übersetzung: Religion in der veränderten Welt (München 1975).

Mircea Eliade/David Tracy (Hg.), Was ist Religion? Eine Frage für die christliche Theologie: CONCILIUM 16 (1980/6–7).

Christoph Elsas (Hg.), Religion. Ein Jahrhundert theologischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze (München 1975).

A. Felling/J. Peters/O. Schreuder, Gebroken identiteit. Een studie over christelijk en onchristelijk Nederland: Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 24 (1982) 25–81.

Clifford Geertz, Religion as a Cultural System: Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures. Selected Essays (New York 1973) 87–125, urspr.: M. Banton (Hg.), Anthropological Approaches to the Study of Religion (London 1966) 1–46.

Charles Y. Glock/Robert N. Bellah (Hg.), The New Religious Consciousness (Berkeley 1976).

W. Goddijn u.a., Hebben de Kerken nog toekomst? Commentar op het onderzoek «Opnieuw: God in Nederland»: Annalen van het Thijmgenootschap 69/1 (Baarn 1981).

Andrew M. Greeley, The Persistence of Religion (London 1973).

Dean M. Kelley, Why Conservative Churches are growing. A Study in Sociology of Religion (New York ^{2}1977).

Gerhard Lenski, Religion und Realität. Eine Untersuchung über den Stellenwert der Religion in einer Industriegesellschaft (Köln 1967).

Niklas Luhmann, Funktion der Religion (Frankfurt am Main 1977).

J.J. Mol (Hg.) Western Religion. A Country by Country Sociological Inquiry (Religion and Reason 2).

Ders., Identity and Religion. International, Cross-cultural Approaches (hg. von Hans Mol, London 1978).

Adriaan Peperzak, The Meaning of Religion in Contemporary Western Society: Dialectics and Humanism 4 (1980) 69–93.

Karl Rahner u.a., Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens (Düsseldorf 1973).

Religion, érudition et critique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe (Paris 1968).

Trutz Rendtorff (Hg.), Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung (Göttingen 1980).

Günther Stephenson, Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft (Darmstadt 1976).

Frederick J. Streng/Charles L. Lloyd jr./Jay T. Allen (Hg.), Ways of Being Religious. Readings for a New Approach to Religion (Englewood Cliffs 1973).

R.J. Zwi Werblowsky, Beyond Tradition and Modernity. Changing Religions in a Changing World.

Bryan Wilson, Contemporary Transformations of Religion (London 1976).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ANTON G. WEILER

1927 in Voorburg, Niederlande, geboren. Studierte Philosophie und Geschichtswissenschaften an der Universität Nimwegen. Seit 1964 bzw. 1965 Professor für allgemeine und niederländische Geschichte des Mittelalters sowie der Geschichtsphilosophie an der Katholischen Universität Nimwegen. Verheiratet und Vater von fünf Kindern. Veröffentlichungen u.a.: Heinrich von Gorkum (1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters (Hilversum/Einsiedeln 1962); Geschiedenis van de kerk in Nederland (zus. mit O.J. de Jong, L.J. Rogier und C.W. Mönnich, Utrecht 1963); Deus in Terris. Middeleeuwse wortels van de totalitaire ideologie (Hilversum 1965); Necrologie, Kroniek en cartularium c.a. van het fraterhuis te Doesburg (1432–1559) (Leiden 1974); (zusammen mit anderen:) Christelijk bestaan in een seculaire cultuur (Roermond 1969); (zus. mit Noël Geirnaert:) Monasticon Windeshemense, Teil 3: Niederlande (Brüssel 1980). Anschrift: Baljuwstraat 20. NL-6525 XM Nijmegen, Niederlande.

Deutungsversuche

Willy Obrist

Der religiöse Indifferentismus: Symptom der Mutation des Bewußtseins

Besteht Indifferentismus nur gegenüber Religion oder auch gegenüber Religiosität? Hängt man noch am Christentum und wendet sich nur von der Kirche ab, oder glaubt man sein Heil bei anderen Religionen oder religionsähnlichen Bewegungen zu finden? Sucht man nach Religiosität ohne Religion oder kümmert einen auch Religiosität nicht mehr? Wahrscheinlich ist all dies der Fall.

Indifferentismus nur als Symptom auffassen

Indifferentismus ist eine vieldeutige Erscheinung. Die Kirche sollte ihn aber, wenn sie ihn hinterfragen will, tatsächlich nur als Erscheinung betrachten: als Symptom, das anzeigt, daß sie mit ihrer Verkündigung viele Menschen nicht mehr anzusprechen vermag. In der ärztlichen Kunst ist es verpönt, Symptom-Therapie zu betreiben. Dort gilt die Regel, daß ein Therapieplan erst dann entworfen werden soll, wenn man den Prozeß erkannt hat, der den Symptomen zugrunde liegt. So scheint es mir denn angezeigt, nach jener Veränderung des allgemeinen Bewußtseins zu fragen, welche als Indifferentismus in Erscheinung tritt. Dabei wird man allerdings die Einsicht in Kauf nehmen müssen, daß viele Indifferente – wenn auch unbewußt – die «Zeichen der Zeit» erkannt haben, und daß die Kirche selber in grundlegenden Punkten ihre Einstellung ändern muß, wenn sie noch dem gerecht werden will, was sie ihren Auftrag nennt.

Die erkenntnistheoretische Revolution der Neuzeit

Zu sagen, das Selbst- und Weltverständnis des westlichen Menschen habe sich seit dem Mittelalter grundlegend verändert, ist wohl heute ein Gemeinplatz. Weniger selbstverständlich ist jedoch die Antwort auf die Frage, *worin* diese Veränderung *im Kern* bestehe.

Hierzu ist als erstes darauf hinzuweisen, daß sich während der Neuzeit – außerhalb von Kirche und Theologie und von diesen kaum beachtet – eine erkenntnistheoretische Revolution allergrößten Ausmaßes vollzogen hat, und zwar in zwei Etappen.

Wollen wir den Kern dieser Revolution erfassen, sollten wir unseren Blick nicht auf die Geschichte der Philosophie fixieren. Erstens deshalb nicht, weil sich die wirkungsträchtigen Veränderungen außerhalb der Philosophie vollzogen haben, zweitens aber auch deshalb, weil die Geschichte der Philosophie der Entwicklung nachhinkt: weil sie gerade die zweite Etappe der erkenntnistheoretischen Revolution, welche für das Verständnis des für die Kirche positiven Aspekts des Indifferentismus von brennendem Interesse ist, noch kaum zur Kenntnis genommen hat.

Wir kommen der Sache näher, wenn wir die *neuzeitliche Wissenschaft* ins Auge fassen. Dabei müssen wir unseren Blick jedoch nicht in erster Linie auf deren vordergründige Leistung – auf die Vermehrung des Wissens über Natur und Kultur – richten. Es waren die unbeabsichtigten «Nebenprodukte» des Bemühens um Wissensvermehrung, die die Weltsicht revolutionierten. Fragen wir nach dem Grund, weshalb dem neuzeitlichen Forschen – im Unterschied z. B. zum Versuch der Griechen – ein derartiger Erfolg beschieden war, stoßen wir auf den mit der Renaissance aufgekommenen Drang, *Schicht um Schicht hinter die Fassade des bloßen Augenscheins vorzudringen:* nicht mehr spekulativ nach der *prima* causa zu fragen, sondern mit dem Instrumentarium der erst auf dieser Bewußtseinsstufe möglich gewordenen neuzeitlichen Empirie die *nächstliegenden* Ursachen der Phänomene aufzuspüren. Das angestrebte Ziel war die Erforschung von Natur und Kultur. Gleichsam als Nebenprodukt dieses Strebens ergab sich nun die *Einsicht, daß der spontane Eindruck, den uns unsere Wahrnehmungssysteme vermitteln, trügt.* Diese Einsicht war es, welche unser Selbst- und Weltverständnis im tiefsten Grunde verändert hat.

Wenn wir von Wahrnehmung sprechen, denken wir – als Kinder des positivistischen Zeitalters – in erster Linie an Sinneswahrnehmung. Der archaische Mensch kannte aber neben der Sinneswahrnehmung, die er oft als «Sehen mit

den Augen des Leibes» bezeichnete, noch eine andere Art von Wahrnehmung: das «Sehen mit den Augen der Seele». Er verstand darunter das, was er in Traum und Vision wahrnahm. Bei beiden Arten von Wahrnehmung erwies sich der spontane Eindruck als trügerisch, jedoch auf je verschiedene Weise. Dabei war es vor allem der Wandel im Verständnis des «Sehens mit den Augen der Seele», der dazu führte, daß wir uns selbst und die Welt ganz anders auffassen, als der archaische Mensch das tat, somit auch anders als der Mensch jener Zeit, in der die christliche Religion entstand und sich entfaltete.

Relativierung des «Sehens mit den Augen des Leibes»

Vom Beginn der Neuzeit bis weit ins 19. Jahrhundert hinein richtete sich das Interesse der Forscher nur auf das *sinnlich* Wahrnehmbare, seien dies Naturphänomene oder Dokumente kulturellen Schaffens. Zum Ethos des Forschers wurde der *methodische* Positivismus: der Grundsatz, nur das dürfe als wissenschaftlich erwiesen angenommen werden, was mittels der Sinnesorgane wahrnehmbar sei.

In der Naturwissenschaft führte das Forschen mit Hilfe von Instrumenten und indirekten Methoden schließlich zur Einsicht, daß die Welt anders ist, als der spontane Sinneseindruck sie uns erscheinen läßt: daß unsere sinnlichen Wahrnehmungssysteme erstens nur eine beschränkte Auswahl von Signalen empfangen können und daß sie außerdem nur zum Erkennen der mittleren Dimensionen geeignet sind, nicht aber zum Erkennen des Mikro- und des Makrobereichs. Warum dies so ist, hat in jüngster Zeit die auf die Evolution ausgerichtete biologische Forschung erhellt, indem sie zeigte, wie die kognitiven Systeme sich von der Amöbe zum Menschen – im Dienste des Überlebens – Schritt um Schritt als «Passung» zur Umwelt entwickelt haben (evolutionäre Erkenntnislehre).

Die Einsicht, daß die Welt anders ist, als wir sie wahrnehmen, vollzog sich jedoch in so vielen kleinen Schritten, daß nur wenige sich bewußt geworden sind, welche Revolution dies gegenüber dem auf dem spontanen Sinneseindruck allein basierenden Naturverständnis der archaischen Zeit bedeutet. Trotz der ungeheuren Bewußtseinserweiterung jedoch, die diese erste Etappe der erkenntnistheoretischen Revolution – Hand in Hand mit der Vermehrung des Wissens – brachte, hat sie nichts verändert an der herkömmlichen Überzeugung, daß wir mit den Sinnen (abgesehen von der Propriozeption) etwas wahrnehmen, das *außerhalb* von uns liegt.

Relativierung des «Sehens mit den Augen der Seele»

Ganz andere Konsequenzen für das herkömmliche Weltverständnis hatte das Hinterfragen des «Sehens mit den Augen der Seele». Dieses begann erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, führte aber schon zu Beginn des unsrigen zu einem Durchbruch. Hier bewirkte die Einsicht, daß der spontane Eindruck trügt, eine *Drehung der Weltsicht um 180 Grad:* Ein Teil der objektiven Wirklichkeit, den man seit der Steinzeit als etwas außen Befindliches apperzipiert und sich – von Kultur zu Kultur auf verschiedene Weise – als metaphysische Welt vorgestellt hatte, wurde als etwas Innerseelisches erkannt.

Der Wandel der Apperzeption des «Sehens mit den Augen der Seele» kam zustande durch die Entfaltung der *empirischen* Psychologie. Diese entstand im Schoße der Naturwissenschaften. Sie ging deshalb auf die beim naturwissenschaftlichen Forschen entwickelte Weise an die seelischen Phänomene heran und löste die vorherige, weitgehend spekulative Psychologie ab. Anfänglich richtete sich ihr Interesse nur auf das Bewußtsein, denn für den Positivismus war das, was man in archaischer Zeit als Seele bezeichnet hatte, reduziert auf das Bewußtsein. Phantasien, Träume und Visionen wurden als Produkte der Bewußtseinstätigkeit betrachtet.

Mit der Zeit drängten sich jedoch Beobachtungen auf, die mit dem Paradigma der Bewußtseinspsychologie nicht mehr erklärt werden konnten. Außer jenen Phänomenen, die wir heute als parapsychische bezeichnen, waren dies vor allem die religiösen Bekehrungsvorgänge, die damals bei der Erweckungsbewegung sich häuften. Man stellte fest, daß die Bekehrungen sich jeweils während längerer Zeit vorbereitet hatten, ohne daß der Betreffende sich dessen bewußt geworden war, und daß sie dann – gleichsam als gereifte Frucht – plötzlich ins Bewußtsein einbrachen. Aufgrund derartiger Beobachtungen wurde ein unbewußter (dem Bewußtsein nicht direkt zugänglicher) Bereich der Psyche postuliert. Es fehlte jedoch lange Zeit eine Methode,

mittels welcher man das Vorhandensein und Funktionieren des Unbewußten nachweisen konnte.

Ein erster methodischer Einstieg gelang dann S. Freud. Seine Methode bestand in der freien Assoziation und in der Analyse der Träume. Er konnte nachweisen, daß die Träume nicht vom Bewußtsein beziehungsweise von dessen «Zentrum», dem Ich, gemacht, sondern daß sie vom Ich als fertige Gebilde *wahrgenommen* werden. Damit hatte Freud, ohne sich dessen je bewußt zu werden, den bis dahin gültigen Empiriebegriff erweitert und den weltanschaulichen Positivismus überwunden.

Das Modell, das Freud von der unbewußten Psyche entwarf, war jedoch nur ein vorläufiges und unvollständiges. Es wurde bald darauf durch das differenziertere Modell von C.G. Jung abgelöst. Jung wies mit einer neuartigen Methode (gezielter Assoziation und Amplifikation) nach, daß das Unbewußte viel umfangreicher ist, als Freud angenommen hatte, ferner daß es ein Führungszentrum besitzt wie das Bewußtsein und daß dieses «Zentrum» (das «Selbst») die ganzheitliche Entfaltung der gesamten Psyche einschließlich des Bewußtseins dirigiert: daß es dem bewußten Ich korrigierende, sinngebende und schöpferische Impulse zukommen läßt, und daß diese Botschaften das Ich – je nach Bewußtseinszustand – als Wachphantasien, als «Einfälle», als Träume und Visionen erreichen.

Eine weitere Leistung Jungs war die Entschlüsselung der Sprache des Unbewußten: der Nachweis, daß das unbewußte Selbst sich dem bewußten Ich weitgehend durch eine Bildersprache mitteilt, d. h. daß die in Träumen und Visionen gesehenen Gebilde und Gestalten *sprachliche Formulierungen* sind, mittels derer das Unbewußte unanschauliche, begrifflich meistens noch nicht formulierbare Sachverhalte veranschaulicht. Dies bedeutete gleichzeitig, daß auch bei jener Wahrnehmung, die der archaische Mensch als «Sehen mit den Augen der Seele» bezeichnete, der spontane Eindruck trügt. Inwiefern er trügt, läßt sich anhand der Visionen erkennen. In der analytischen Sprechstunde hat man es relativ häufig mit Visionären zu tun und kann dort dieses Geschehen genau explorieren. Von einer Vision wird der Mensch – im Gegensatz zum Traum – im Wachsein überfallen. Äußerlich ist er dann unansprechbar. Er reagiert nicht mehr auf Sinnesreize und befindet sich oft in einem tiefkomatösen Zustand. Subjektiv aber hat er das Gefühl, er sei wach, wacher sogar als sonst. Er hat den Eindruck, er sehe ein Geschehen, das sich *außerhalb* von ihm abspielt. Die Landschaft, die er sieht, erscheint ihm als reale Landschaft, die Personen als konkrete Personen und das Geschehen als reales Geschehen.

Dieser spontane Eindruck beruht darauf, daß der innere, vom unbewußten Selbst zum bewußten Ich fließende Wahrnehmungsstrom ohne Dazutun des Ich, und auch ohne daß das Ich dies bemerkt, *nach außen projiziert* wird. Jenes Verständnis des innerlich Wahrgenommenen, das sich auf diesen spontanen Eindruck stützt, wird als *konkretistisches* bezeichnet. Auf früherer Entwicklungsstufe des Bewußtseins wurde auch das Traumgeschehen – wurden namentlich die «großen» Träume – konkretistisch apperzipiert. Dies konnte bei den Primitiven noch in jüngster Zeit festgestellt werden. Für den westlichen Menschen mit seinem hohen Entwicklungsgrad des Bewußtseins gilt der erwähnte spontane Eindruck nur noch für die Vision.

Das archaische Selbst- und Weltverständnis

Das Selbst- und Weltverständnis, das sich aus dem Fürwahrhalten des spontanen Eindrucks beim «Sehen mit den Augen der Seele» – d. h. aus der konkretistischen Apperzeption des innerlich Wahrgenommenen – ergab, nennen wir das archaische bzw. mythische. Mit dem Mythischen erfassen wir jedoch nur einen Teilaspekt der archaischen Weltsicht. Zu ihr gehörte – auf frühen Entwicklungsstufen – auch das Partizipationserleben, d. h. das wegen geringer Ich-Entwicklung noch gleichsam physische Verwandtschaftsgefühl mit allen Dingen, ferner die dynamistische Auffassung des Raumes und der Dinge, das präsentische Erleben der Zeit sowie das noch weitgehende Fehlen des Kausaldenkens. All diese Elemente haben sich aber im Zug der Bewußtseinsevolution schon während der archaischen Phase stark zurückgebildet. Am längsten blieb die mythische «Dimension» erhalten, doch hatte auch diese in den frühen Stadien der Entwicklung noch bedeutend mehr Raum eingenommen als gegen das Ende der archaischen Weltsicht, wo sie fast nur noch im kirchlichen Raum lebendig war. Mit der Einsicht, daß auch beim «Sehen mit den Augen der Seele» der spontane Eindruck trügt, wurde auch diesem letzten Rest archaischen Weltverstehens die Grundlage entzogen.

Die tiefenpsychologische Forschung hat aber nicht nur zur Überwindung dieses Rests mythischer Weltauffassung geführt. Sie gab uns auch die Möglichkeit, mythische Weltbilder sowie die dazugehörenden Verhaltensmuster gleichsam von innen her zu *verstehen*.

Die Erforschung des Projektionsvorgangs ließ uns erkennen, daß immer dann, wenn das Ich sich Fragen stellt, die es mit den ihm zur Verfügung stehenden kognitiven Mitteln nicht beantworten kann, sich ihm *innerlich Wahrgenommenes*, das ja vorwiegend psychische Sachverhalte veranschaulicht, *nach außen projiziert*. Beim Fragen über die Natur werden meistens Wachphantasien projiziert. Weil der Projektionsvorgang jedoch unbewußt verläuft, kann das Ich diese nicht als Phantasien erkennen, sondern hält sie für Wissen.

So entstanden in archaischer Zeit mythische Kosmologien und Kosmogonien, mythische Abstammungslehren des Menschen, der Tiere und Pflanzen, mythische Anatomien und Physiologien, mythische Krankheitslehren sowie eine weitgehend mythische Chemie (Alchemie). Beim Fragen nach der Vergangenheit des Volkes entstanden, bevor man die historisch-kritische Methode beherrschte, mythische bzw. mythisch gefärbte Geschichtstraditionen, wofür das Alte Testament ein klassisches Beispiel ist.

Diese ätiologischen und historischen Mythen wurden schon im Verlauf der archaischen Phase teilweise – und während der Neuzeit vollends – durch empirisch erworbenes Wissen abgelöst. Die Entmythologisierung von Natur und Geschichte war eine weitere «Nebenwirkung» neuzeitlichen (positivistischen) Forschens. Bis in die jüngste Zeit erhalten geblieben sind jedoch die im strengen Sinn religiösen Mythen. Diese sind es denn auch, die uns in Hinblick auf den Indifferentismus interessieren. Ihr Zustandekommen müssen wir näher betrachten.

Da es dem archaischen Menschen unmöglich war zu erkennen, daß der spontane Eindruck bei der Vision trügt, galten ihm die Berichte der Visionäre als unbezweifelbare Aussagen über reale Personen und Dinge sowie über reales, gleichsam historisches Geschehen. Aufgrund solcher Berichte war er überzeugt, daß es neben «dieser» Welt noch eine «andere», normalerweise unsichtbare Welt gebe, und daß diese von konkreten Wesen bewohnt sei.

Von unsichtbaren Wesen existieren für den archaischen Menschen zwei Kategorien: solche, die dies schon immer gewesen waren (die autochthon metaphysischen Wesen) und solche, die einst als Menschen gelebt hatten (die «weiterlebenden Toten»). Beide erschienen ihm in Traum und Vision, und weil er die bildsprachlichen Figuren des inneren Wahrnehmungsstromes konkretistisch auffaßte, «wußte» er mit unbeirrbarer Sicherheit, daß die «Gesehenen» existierten. Weil die Vision ganz außerordentliche Erlebnisqualität hat und in ihr die Überlegenheit des unbewußten Selbst über das Ich wie nirgendwo sonst erfahren wird, glaubte der archaische Mensch, die «jenseitigen» Wesen seien den in «dieser Welt lebenden überlegen. Er glaubte, sie könnten auf «diese» Welt einwirken. Das Einwirken faßte er nicht im Sinne unserer durch die Naturwissenschaft erarbeiteten Kausalitätsvorstellung auf, sondern als unmittelbares Einwirken durch bloßes Denken und Wollen. Aus diesem Grund war das Wunder (im theologischen Sinn) für jene Weltsicht etwas Selbstverständliches. Durch das Erleben in Traum und Vision «wußte» man auch, daß die «jenseitigen Wesen» sich dem Menschen mitteilen können. Diese Art der Mitteilung nannte man Offenbarung, und alles Wissen über die «jenseitige Welt» schrieb man einem Offenbarungsvorgang zu. – Das, was Visionären während einer Vision «offenbar» worden war, wurde zum Kristallisationspunkt für die Bildung der religiösen Mythen: jener Mythen, welche zum «Glaubensgut» der Religionen – der Stammes- wie der Hochreligionen, einschließlich der christlichen – wurden.

Aufruf zur Wahrhaftigkeit

Es kommt zwar in kirchlichen Kreisen noch dem Bruch eines Tabus gleich, wenn man vom christlichen Mythos spricht, obwohl die historisch-kritische Bibelwissenschaft aufgezeigt hat, wie er Gestalt angenommen hat: daß der Glaube, Jesus sei auferweckt worden, sich auf eine Vision (!) des Petrus stützte, daß die Vorstellung, Jesus sei der Messias gewesen, erst nach dessen Tod in der palästinensischen Urgemeinde um sich griff, daß man sich aber dort den Messias noch als menschliches Wesen vorstellte. Sie zeigte ferner, daß die Vorstellung, der Messias (Christos) sei ein himmlisches Wesen, im Judentum der Diaspora beheimatet war und erst durch die Missionierung der Diasporajuden in den christlichen Mythos einging, und schließlich, daß die Gleichsetzung des nun als himmlisches Wesen vorgestellten

Christus mit der im hellenistischen Raum herangewachsenen Vorstellung des Logos als des wesensgleichen Sohnes des transzendenten Gottes sich erst im Schoße der heidenchristlichen Gemeinden vollzogen hat. Die vergleichende Religionswissenschaft ließ erkennen, daß diese «Botschaft über Jesus» aus lauter Mythologemen besteht, die auch in anderen Kulturen vorkommen: aus dem Mythologem vom wesensgleichen Sohn, der vom Vater gesandt wird, den Mythologemen der Inkarnation durch Jungfraugeburt, der unscheinbaren Geburt und der Erdenwanderung eines göttlichen Wesens, das den Menschen ein neues Gesetz und neue Offenbarung bringt, ferner dem Mythologem von Leiden, Tod und Auferstehung, gekoppelt mit dem Mythologem vom erlösenden Opfertod eines Gottes usw.

Wie die Evangelisten die Historisierung des christlichen Mythos – dessen Projektion auf die Person Jesu – vollzogen haben, hat die redaktionsgeschichtliche Forschung gezeigt: Wie z. B. schon «Markus» zu überlieferten Jesusworten szenische Rahmen schuf und diese sowie einzeln überlieferte Jesusgeschichten nach einem von ihm entworfenen örtlichen und zeitlichen Plan zu jenem «Leben Jesu» verknüpfte, das von vielen Generationen als historischer Bericht angesehen wurde; sie hat ferner gezeigt, wie Aussagen des christlichen Mythos – am großzügigsten von «Johannes» – sogar Jesus in den Mund gelegt und in der Folge als Aussagen Jesu geglaubt worden sind.

Wenn ich diese jedem aufgeweckten Theologen bekannten – und doch so sorgfältig verschwiegenen – Fakten hier erwähne und beim (heute) richtigen Namen nenne, möge dies als Aufruf zur Wahrhaftigkeit verstanden werden. Wir wollen ja herausfinden, was dem rapid zunehmenden Indifferentismus zugrunde liegt und auch, wie die Kirche auf diesen reagieren soll. Da ist wohl die erste Voraussetzung die, daß man aufhört, vor offen daliegenden Tatsachen die Augen zuzudrücken.

Beim zweiten Schritt der erkenntnistheoretischen Revolution hat die neuzeitliche Wissenschaft, die während der ersten Phase dem Religiösen gegenüber verschlossen oder gar feindlich war, zwar den Nachweis erbracht, daß Religiosität zum Menschsein gehört. Da sie aber gleichzeitig auch zur Überwindung des mythischen Weltbildes geführt hat, sollte der Kirche doch – im Interesse ihres Überlebens – daran gelegen sein herauszufinden, was an der Religiosität der Vergangenheit bleibender Kern und was lediglich archaisches *Gewand* war: was losgelassen werden muß, damit eine Auffassung und Form der Religiosität entstehen kann, die der heutigen Bewußtseinsebene entspricht und die vom heutigen Menschen ohne Preisgabe der geistigen Redlichkeit vollzogen werden kann. In diesem Sinne möge auch das folgende verstanden werden.

Ritus und (bisherige) Theologie als Ausdruck des archaischen Weiterlebens

Der konkretistisch verstandene Mythos wurde auf zweierlei Weise ans Bewußtsein assimiliert: indem man ihn im Ritus «beging» und indem man ihn reflektierte.

Der Vollzug eines Ritus, dieses typisch archaischen Verhaltensmusters, bestand darin, daß man Szenen des Mythos – meistens zeichenhaft abgekürzt – dramatisierte. Aufgeführt wurde das mythische Geschehen von Zelebranten, die es auf genau vorgeschriebene Weise und mit genau vorgeschriebenen Worten vollziehen mußten. Dabei nahm man an, das, was der Mythos erzähle, geschehe in dem Moment, in dem es aufgeführt werde, wieder bzw. – wegen des präsentischen Zeiterlebens – «jetzt». Der Zelebrant (Priester) wurde dabei selber als irgendwie wirkungsmächtiges Wesen aufgefaßt, doch «wußte» man zugleich, daß nicht er, sondern die metaphysischen Wesen das durch den Ritus intendierte Heil bewirkten. Aus diesem Grund kann der Ritus als Bewirken mit Hilfe metaphysischer Wesen bezeichnet und so von dem früharchaischen Verhaltensmuster «Magie» abgegrenzt werden.

Bei der Reflexion des konkretistisch verstandenen, religiösen Mythos entstand die Theologie (hier verstanden als Dogmatik, naive Exegese und Moral). Jede Theologie – die der Stammes- wie die der Hochreligionen – hatte als *Fundament* die zur archaischen Weltsicht gehörende Vorstellung, ihr Mythos sei von metaphysischen Wesen offenbart worden und enthalte wahre Aussagen über die jenseitige Welt, über jenseitige Wesen sowie über deren Beziehung zum Menschen. Welcher Fundamentaltheologe anerkennt heute die Tatsache, daß dieses Fundament nicht mehr hält? Welcher anerkennt die aus dem großen Schritt der Bewußtseinsevolution sich ergebende *neue Auffassung* jenes Geschehens, das der archaische Mensch als übernatürliche Offenbarung verstand?

Die Mutation des Bewußtseins

Unter dem Blickwinkel der Bewußtseins-*Evolution*, d. h. der fortschreitenden Komplexitätszunahme des Bewußtseins, betrachtet, erweist sich der Prozeß, den ich als erkenntnistheoretische Revolution beschrieben habe, als *Makro-Mutation*. Er läßt sich jenen großen irreversiblen Systemsprüngen der biologischen Evolution vergleichen, bei denen jeweils ein neuer, komplexerer Typus von Lebewesen entstand, z. B. dem Sprung von den Reptilien zu den Säugern.

Im Verlauf der Bewußtseinsevolution war dies die erste Makro-Mutation. Von der Steinzeit bis zum Ende des Mittelalters war die Entwicklung *geradlinig* verlaufen, indem *immer komplexere mythische Weltbilder* entstanden. Dabei rückte unter anderem das «Jenseits», das ursprünglich in unmittelbarer Nähe angenommen wurde, mehr und mehr in die Ferne. Die «jenseitigen Wesen», die ursprünglich ebenso wie die «jenseitige Landschaft» derb körperlich vorgestellt wurden, stellte man sich immer geistiger vor. Die magischen Gebräuche – das «Bewirken durch Vormachen und Vorsagen» –, die noch Ausdruck des fast völligen Unabgelöstseins von der Umwelt und der dadurch bedingten Partizipation und dynamistischen Raumauffassung waren, traten mehr und mehr zurück zu Gunsten von Riten. Mit der Zeit wurden die Weltschöpfungsriten, die die damals noch als unstabil erlebte Welt vor dem Zurücksinken ins Chaos bewahren sollten, sowie die zivilisatorischen Riten (zum Bewirken von Jagd-, Ackerbau- und Handwerks-Heil) abgelöst von Riten, die Seelen-Heil bewirken sollten. Diese Entwicklung gipfelte in den sakramentalen Riten der katholischen Kirche.

Ein bedeutsames *Ergebnis* der Evolution des Bewußtseins bei archaischer Apperzeption war das Begriffspaar von Materie und Geist. Die Vorstellung des Materiellen blieb zwar ziemlich naiv, die des Geistigen jedoch wurde – in Form metaphysischer Systeme – hoch differenziert. *Entwickelt wurde der archaische Geistbegriff durch «Entmaterialisierung» der «jenseitigen Welt»*. Dieses Vorgehen trug seine Beschränktheit in sich, denn die Vorstellung des Geistigen näherte sich schließlich asymptotisch einer Grenze, die bei archaischer Apperzeption nicht überschritten werden konnte: dem rein geistigen Wesen bzw. dem unabhängig vom Bewußtsein und von den Dingen existierenden Allgemeinbegriff (Begriffsrealismus). Die Entwicklung konnte nur weitergehen, wenn eine grundlegend neue Auffassung des Geistigen zustande kam. Dies war wohl einer der hauptsächlichen Gründe für das Einsetzen der Mutation. Für das Verständnis des religiösen Indifferentismus ist es nun bedeutsam, daß die Mutation sich als dialektischer Prozeß vollzog: als Prozeß, der in der individuellen Bewußtseinsentwicklung als Gesetzmäßigkeit von Gegensatzspannung und transzendierender Funktion bekannt ist.

Beim ersten Schritt, der zur Relativierung des Sinneseindrucks führte, wurde die bis dahin zurückgebliebene Kenntnis der «materiellen Welt» nachgeholt. Während in der Kirche weiterhin die archaische Weltsicht gepflegt wurde, kam es im außerkirchlichen Raum wie erwähnt zur Entmythologisierung von Natur und Geschichte. Zudem wurde aus dem anfänglich methodischen Positivismus immer mehr ein weltanschaulicher: eine eingeengte Weltsicht, die alles mit den Sinnen nicht Wahrnehmbare negierte. Weil der Positivist die innere Wahrnehmung verdrängte, verschüttete er sich die Quelle der Religiosität, der ethischen Normen und der Sinngebung. So bestand am Ende des 19. Jahrhunderts eine echte Gegensatzspannung zwischen zwei unvereinbaren Arten des Selbst- und Weltverstehens. In diesem Spannungsfeld konnte der entscheidende zweite Schritt der Mutation stattfinden. Als von Forschern, die unter dieser Spannung litten, die innere Wahrnehmung wiederentdeckt wurde, es sich aber gleichzeitig herausstellte, daß diese auf neue Weise apperzipiert werden muß, geschah der Durchbruch zu einer neuen, wiederum vollständigen, die gegensätzlichen Standpunkte auf höherer Ebene vereinigenden Weltsicht.

Die neue Weltsicht ist nicht mehr dualistisch wie die archaische, aber auch nicht mehr monistisch wie der extreme Positivismus (Materialismus), sondern auf differenzierte Weise unistisch. Dies wurde möglich durch den *Erwerb des komplementären Denkens*. Mit diesem neuen Denken kann einerseits dem durch die Struktur des Bewußtseins bedingten Zwang, in gegensätzlichen Begriffspaaren zu apperzipieren, nachgekommen und trotzdem die Wirklichkeit unistisch aufgefaßt werden. Materie und Geist, Leib und Seele werden in der neuen Weltsicht lediglich als zwei *komplementäre Aspekte* der an sich einheitlichen raumzeitlichen Wirklichkeit aufgefaßt. Betrachtet man diese uns allein zugängliche Wirklichkeit unter dem materiellen Aspekt, er-

weist sie sich als Energie im Sinne der Physik. Betrachtet man sie unter dem geistigen, erscheint sie als in der Zeitachse sich entfaltendes Streben nach immer komplexerer Anordnung der Energie und nach zunehmender Innerlichkeit der dabei entstehenden raumzeitlichen Gebilde.

Die Frage nach dem «Anordner», die schon immer zum «Gott der Philosophie» geführt hat, hat in dieser Weltsicht ihre volle Berechtigung, doch sind Aussagen über ihn mehr denn je nur noch im Sinne der *Theologia negativa* gerechtfertigt. Im Gegensatz zu diesem immer schon durch Reflexion erarbeiteten Begriff des transzendenten Schöpfergottes wurde jedoch die aus unmittelbarer Erfahrung gewonnene Vorstellung des sich offenbarenden Gottes durch die Mutation des Bewußtseins in die psychische Dimension – in die «Innerlichkeit» des Menschen – hinein verlegt.

Unter der Innerlichkeit der Lebewesen versteht man deren rätselhafte Fähigkeit zu Erleben, zu Emotion und Gestimmtsein sowie zu Erkennen, Wissen und Entscheiden. Alle Lebewesen, die evolutionsmäßig niedriger stehen als der Mensch, sind sich ihrer selbst nicht bewußt, sie sind – vom Menschen her gesehen – unbewußt. Was aber die Biologie – insbesondere die Verhaltens- und Kognitionsforschung – über deren unbewußte Innerlichkeit zutage gefördert hat, übersteigt alles bewußte Begreifen. Es ist im vollen Sinne des Wortes bewußtseinstranszendent.

Die komplexeste Ausformung unbewußter Innerlichkeit – das Ergebnis einer Evolution von mehr als drei Milliarden Jahren – trägt der Mensch in sich. Erst auf diesem Boden konnte sich Bewußtheit entfalten. Durch das menschliche Unbewußte wird alle Bewußtseinstätigkeit gespeist, aber auch begrenzt und – an langer Leine – geleitet.

Was sich dem Bewußtsein – dem *«subjektiven»* Geist – durch die innere Wahrnehmung als Befehl, Rat, schöpferischer Impuls, sinngebender oder erklärender «Einfall» mitteilt (offenbart), ist diese unbewußte Innerlichkeit: der in der Natur wirkende, *«objektive»* Geist. Am Wesen der religiösen *Haltung* hat sich durch das «Hereinklappen der metaphysischen Welt» im Prinzip nichts geändert. Sie kann wie einst in archaischer Zeit umschrieben werden als Bereitschaft, sich im Denken und Tun nach den Intentionen einer dem Menschen (dem Ich) überlegenen Macht, die es gut mit ihm meint, auszurichten. Für die Echtheit der religiösen Haltung spielt es keine Rolle, ob der Mensch sich diese Macht im Himmel droben oder in der eigenen Seele vorstellt. Entscheidend ist allein, wie weit er fähig ist, deren Stimme zu hören und wie weit er bereit ist, deren Weisungen in gelebtes Leben umzusetzen.

Nicht folgenlos hingegen war die Bewußtseinsmutation für die religiösen *Verhaltensformen*. Daß durch das «Hereinklappen der metaphysischen Welt» die durch archaische Apperzeption zustandegekommenen Verhaltensmuster wie Riten einschließlich Sakramente – und damit auch die Vorstellung einer sakramentalen Ritengemeinschaft sowie des Weihepriestertums – obsolet geworden sind, ergibt sich wohl von selbst. Jedenfalls sollte jener ständig zunehmenden Zahl von Menschen, die sich in der archaischen Weltsicht nicht mehr geborgen fühlen, eine «Religiosität ohne (traditionelle) Religion» als vollwertige Art von Religiosität zugestanden werden.

Seelsorge an Indifferenten erfordert Schritt nach vorn

Das Wissen um den Verlauf der Bewußtseinsmutation erschließt uns das Verständnis des Indifferentismus. Es läßt uns erkennen, daß er insgesamt Ausdruck der Tatsache ist, daß die archaische Weltsicht überwachsen wurde. Es läßt uns aber auch erkennen, daß bei den Indifferenten zwei Gruppen zu unterscheiden sind. Die einen sind erst einmal der positivistischen Weltsicht verfallen, denn diese hat, obwohl sie von der Evolution schon überholt ist, erst in den letzten Jahrzehnten die breiten Massen erfaßt. Der anderen Gruppe sind solche zuzurechnen, die schon ahnen, wohin der zweite Schritt der Mutation geführt hat: die sich zwar um Religiosität bemühen, jedoch Religiosität auf archaische Weise nicht mehr vollziehen können. Während des ersten Schrittes der Mutation war es ein Zeichen von Weisheit, wenn die Kirche sich dem Neuen gegenüber zurückhaltend verhielt, denn damals hatte sie noch einen Schatz zu verwalten, zu dem sie allein den Schlüssel besaß. Nachdem jedoch beim zweiten Schritt die religiöse Dimension auch dem auf der Höhe der Zeit Lebenden erschlossen worden ist, sollte die Kirche nicht nur ihre Zurückhaltung aufgeben, sondern ihre Chance wahrnehmen und den «Schritt nach vorn» wagen. Die neue Weltsicht ist nämlich erst

im Entstehen begriffen. In der Bewußtseinsspitze, die sich erst mühsam vom Positivismus löst, wird darum gerungen. Zu diesem Bemühen könnte die Kirche in doppelter Hinsicht einen wertvollen Beitrag leisten: von der Theologie und von der spirituellen Tradition her.

Die Theologie hat sich unter den Ausdrücken «Offenbarung», «lebendiger Gott», «Glaube», «Sünde», «Erlösung» usw. während Jahrhunderten mit Realitäten befaßt, die dem Menschen durch innere Wahrnehmung erfahrbar sind: Realitäten, zu denen die positivistischen Wissenschaften mit ihren Methoden keinen Zugang haben. Die Tiefenpsychologie hat zwar – als neuer Wissenschaftstyp mit erweitertem Empiriebegriff – Zugang dazu. Sie ist sich dessen jedoch – wegen ihrer vorwiegend pragmatischen Ausrichtung – noch kaum bewußt und muß dort, wo sie sich dessen bewußt ist, gleichsam am Punkt Null anfangen. Ihren ungeheuren Vorsprung wird die Theologie jedoch nur dann nutzen können, wenn sie sich bemüht, ihre durch archaische Apperzeption zustandegekommenen Formulierungen in die heutige Denkweise zu übersetzen.

Für die Art und Weise, wie Religiosität *gelebt* – wie der Mensch seiner Ganzheit (seinem Heil) entgegengeführt – werden kann, besäße die Kirche vor allen tiefenpsychologischen Schulen einen nicht einholbaren Vorsprung: in dem Schatz praktischer Erfahrung, den vor allem die geistlichen Orden in ihrer spirituellen Tradition angereichert haben. Aber auch dieses Erfahrungswissen wird dem heutigen Menschen erst dann zugänglich, wenn es von den Schlacken der archaischen Weltsicht und einer überholten Lebensweise gereinigt worden ist. Gelingt diese Reinigung, dann hat die kirchliche Seelsorge auch keine konkurrierenden spirituellen Traditionen des Ostens oder der indianischen Völker mehr zu fürchten, denn all jene Wege haben sich nicht nur ebenfalls vor dem Hintergrund archaischer Weltbilder entfaltet, sondern zudem noch von solchen her, die dem westlichen Menschen durch und durch fremd sind.

WILLY OBRIST

1918 in Langenthal (Schweiz) geboren. Philosophie- und Medizinstudium. Ausbildung zum Spezialarzt für innere Medizin, besonders periphere Durchblutungsstörungen. Private Praxis bis 1964, dann Studium der Tiefenpsychologie und Ausbildung zum Analytiker. Seit 1970 Dozent am C.G. Jung-Institut in Zürich und Mitarbeiter der Stiftung für humanwissenschaftliche Grundlagenforschung. Veröffentlichte: Die Mutation des Bewußtseins / Vom archaischen zum heutigen Selbst- und Weltverständnis (Peter Lang, Bern 1980). Anschrift: Landhaus Seefuhren, CH–6005 St. Niklausen.

Heinz Robert Schlette

Vom religiösen Indifferentismus zum Agnostizismus

Der sogenannte «religiöse Indifferentismus» oder die «religiöse Gleichgültigkeit»[1] gilt heute nicht selten als «modern» und «normal». Philosophisch gesehen handelt es sich jedoch um eine ziemlich unseriöse und oberflächliche Einstellung. Allein wenn es gelänge, das, was man «religiösen Indifferentismus» nennen mag, auf ein intellektuelles und existentielles Niveau zu bringen, könnte eine Interpretation dieser Art von «Indifferenz» gegeben werden, die anthropologisch-humanistisch, politisch-öffentlich, religionsphilosophisch und insofern auch christlich-theologisch erhebliches Interesse verdient. Damit ist angezeigt, was die Absicht der folgenden Überlegungen ist: Über die Unterscheidung von religiösem Indifferentismus und Agnostizismus hinaus soll versucht werden, einen Übergang vom Indifferentismus zum Agnostizismus zu ermöglichen.

I. Kennzeichnung des (religiösen) Indifferentismus

Die Beantwortung der unumgänglichen Frage, was religiöser Indifferentismus sei, soll nicht durch die Einführung einer definitorischen Formel erfolgen, vielmehr durch die Beschreibung der Verhaltensweise, die man mit dem Ausdruck «religiöser Indifferentismus» im allgemeinen zu bezeichnen pflegt[2].

Wer nicht daran interessiert ist, Schach zu spielen, moderne Kunst zu betrachten, einem Verein beizutreten usw., kann gegenüber diesen Möglichkeiten als indifferent bzw. gleichgültig bezeichnet werden. Wer jedoch erklärt, er lehne z. B. Schach ab, weil es ihm zu kompliziert ist, weil er davon Kopfschmerzen bekommt oder weil er dabei die körperliche Bewegung vermißt, oder wer an moderner Kunst kein Gefallen findet, weil er die Vernachlässigung natürlicher Formen bis zur Abstraktion für eine Zumutung hält usw., der ist gegenüber Schach, Malerei usw. keineswegs «gleichgültig», sondern wegen seiner bewußten und reflektierten Ablehnung als durchaus interessiert anzusehen, wenn auch in negativer, vielleicht sogar polemischer Weise. Demnach stellt sich die Frage, ob es (man entschuldige den Pleonasmus) jene desinteressierte Indifferenz, wie man sie sich gegenüber Schach usw. leicht vorstellen kann, in bezug auf eine so wichtige Problematik wie die der Religion[3] überhaupt gibt.

Obwohl man natürlich sehr häufig den Eindruck hat, daß – zumindest in den modernen, «hochentwickelten» Ländern der ersten und zweiten Welt – ziemlich viele Menschen mit «Religion» (erst recht natürlich mit «Christentum» und «Kirche») nichts mehr zu tun haben wollen, dürfte es gar nicht so leicht sein, statistisch zuverlässig festzustellen, in welchem Maße der Indifferentismus gegenüber Religion tatsächlich existiert[4]. Statt von irgendwelchen Definitionen, Eindrücken oder Ziffern auszugehen, scheint es mir nützlicher zu sein, das Problem anhand einiger, wenngleich sehr verschiedenartiger Beispiele zu konkretisieren.

Während des Jerusalemer Prozesses gegen Eichmann, den Vollstrecker der «Endlösung», wurde die funktionärs- und bürokratenhafte Attitüde dieses Menschen aufgedeckt; die bekannte Philosophin Hannah Arendt prägte die umstrittene Formulierung von der «Banalität des Bösen». Die Eichmannsche «Psychologie» ist als eine zynische Perversion von «Gehorsam» zu qualifizieren, für die der Satz Eichmanns kennzeichnend ist: «Wenn diese Sache (gemeint sind die Deportationen der Juden, Anm. H.R.S.) einmal gemacht sein mußte, dann war es besser, wenn Ruhe und Ordnung herrschten und alles klappte.»[5] Vielleicht kann man hier insofern von Indifferentismus sprechen, als es sich um eine verbrecherische Version der (stoischen) «Unstörbarkeit» handelte. In religiöser Hinsicht nannte sich Eichmann übrigens noch unmittelbar vor seiner Hinrichtung, der Nazi-Ideologie entsprechend, «gottgläubig».

Als weiteres Beispiel wähle ich die Figur des Meursault aus Albert Camus' frühem Roman «L'Etranger» (1942), so allerdings, wie sie Camus in der *ersten* Hälfte des Buches schildert: Meursault, unempfindlich gegenüber allem, was er in den Abläufen der tagtäglichen Arbeitswelt verrichtet und was ihm widerfährt – sei es der Tod der Mutter oder die Zuneigung der Freundin –,

tötet schließlich in der Mittagshitze am Strand einen Araber – ohne «kognitive» und «emotionale» Beteiligung, speziell ohne jedes Schuldgefühl[6]. Auch wenn man gegen dieses Beispiel einwenden würde, es sei bloß «literarisch», also «fingiert», so würde ich doch darauf insistieren, daß an der Meursault-Figur sehr gut zu erkennen ist, was generell desinteressierter Indifferentismus bedeutet.

Ein drittes Beispiel: Der österreichische Schriftsteller und Philosoph Jean Améry (1912–1978), der nach mehreren Jahren in Konzentrationslagern der Nazis in Brüssel lebte, hat bei verschiedenen Gelegenheiten seine Ansicht zu metyphysischen und religiösen Fragen dargelegt. In seinem Aufsatz mit dem bezeichnenden Titel «Atheismus ohne Provokation» schreibt er: «Will ich wissen, wer Gott ist? Es tut mir leid: nein. Die Frage ist im Grunde keine für mich. Und ich befinde mich in voller Übereinstimmung mit Claude Lévi-Strauss ..., der einmal erklärt hat: ‹Persönlich bin ich nicht mit der Frage nach Gott konfrontiert. Ich finde es durchaus erträglich, mein Leben zu verbringen, wissend, daß ich mir niemals die Totalität des Universums werde erklären können.›»[7] Spricht aus diesen Sätzen die Haltung des religiös desinteressierten Indifferentismus? So klingt es, doch es handelte sich bei Améry um einen «verantworteten Indifferentismus», in dessen Hintergrund einerseits die logischen Ansprüche des Wiener Positivismus standen und andererseits jene Erfahrungen, die er im Milieu des österreichischen Volkskatholizismus und später in den NS-Lagern gemacht hatte[8].

Gibt es also (so möchte man jetzt erneut und intensiver fragen), «real existierend» überhaupt jene Haltung und Mentalität des Desinteresses, die als Indifferentismus bezeichnet wird? Sind nicht, gerade in religiöser Hinsicht, die sogenannten Indifferenten eher Enttäuschte, Resignierte, Verzweifelte, von der Religion und der religiösen Umwelt Geschädigte? Und muß man nicht auch sehen, daß sich unter den scheinbar Indifferenten solche befinden, die nur partiell indifferent sind, etwa gegenüber der christlichen Religion, nicht aber gegenüber dem «Buddhismus»; gegenüber der christlichen Institution (der «Kirche»), nicht aber gegenüber Jesus; gegenüber der Religion als einem Kompendium bestimmter Heilswahrheiten, Rituale, moralischer Vorschriften usw., nicht aber gegenüber der «Funktion», die die Religion gesellschaftlich und politisch ipso facto – und eben unabhängig von ihren religiösen «Inhalten» – wahrnimmt?[9] Offenbar ist es wegen der Vielfalt der Erscheinungsweisen von (religiösem) Indifferentismus und wegen der Vielfalt dessen, was sich an Motivationen, Erfahrungen, Stimmungen, Verletzungen usw. – letztlich unaufschlüsselbar – hinter dem verbirgt, was als «Indifferentismus» erscheint oder sich als solcher präsentiert, praktisch unmöglich, hier etwas Allgemeines zu formulieren. Nun ist es aber das Schicksal der Philosophie, trotz aller Schwierigkeiten im einzelnen etwas Allgemeines sagen zu wollen, und deswegen ist es auch in unserem Zusammenhang unvermeidlich, in einer gewissen Typisierung und Abstraktion über «den religiösen Indifferentismus» zu sprechen; die Gefahr jedoch, die darin besteht, daß man leicht unter dem Vorwand der Unvermeidlichkeit der Abstraktion über ein Phantom redet, das «real» nicht vorkommt, ist unbestreitbar.

Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Ich kann und will nicht behaupten, daß es religiös wirklich indifferente Menschen überhaupt nicht gibt, ich meine allerdings, daß die angeblich religiös Indifferenten oft unter Verletzungen und Enttäuschungen leiden, die durch «Religion» selbst verursacht wurden; daß wir es häufig mit *partiellem* religiösem Indifferentismus zu tun haben; daß es aber ungeachtet der Schwierigkeiten der exakten Beschreibung und Kennzeichnung religiöser Gleichgültigkeit nicht ohne Sinn und Berechtigung ist, gewissermaßen die typisierte Figur der totalen religiösen Indifferenz als Denkmodell zuzulassen, um ihr gegenüber – trotz der unvermeidlichen Abstraktion – Fragen zu stellen und Reflexionen einzuleiten, die sich nahelegen, sofern man sich nicht selbst gegenüber dem religiösen Indifferentismus gleichgültig verhält, indem man ihn nicht einmal mehr befragt, bedenkt und kritisiert.

II. Agnostizismus im Unterschied zu (religiösem) Indifferentismus

Die Philosophie spricht in der ihr eigenen Allgemeinheit und Abstraktheit bereits seit langem über die Problematik des religiösen Indifferentismus, und zwar unter den Titeln Skepsis bzw. Agnostizismus, allerdings mit einem bezeichnenden Unterschied, von dem sogleich die Rede sein wird.

Seit wann es konkret so etwas wie «religiösen Indifferentismus» gibt, ist – allein schon wegen der erforderlichen Differenzierungen, die ich angedeutet habe – historisch nicht leicht zu beantworten und braucht hier nicht erörtert zu werden; es sei jedoch daran erinnert, daß die Artikulierung von Skepsis in Fragen der Metaphysik und Religion sehr alt ist, auch wenn diese Art von Skepsis erst seit dem 19. Jahrhundert als Agnostizismus bezeichnet wird[10]. Ohne also einen historischen Exkurs einschieben zu wollen, möchte ich erwähnen, daß das Fragment B 4 des Sophisten Protagoras «Von den Göttern habe ich kein Wissen, weder, daß sie existieren, noch daß sie nicht existieren, noch wie sie an Gestalt beschaffen sind. Denn vieles ist das ein solches Wissen Verhindernde, die Verborgenheit (nämlich der Sache) und die Kürze des menschlichen Lebens»[11] als eines der ältesten Dokumente für metaphysisch-religiöse Skepsis und in diesem Sinne für Agnostizismus gelten darf. Aber (und deshalb dieser kurze Rückblick) wäre es nicht verfehlt, Protagoras – und ähnlich Denkende – als religiös indifferent zu qualifizieren? Ist nicht gerade das Gegenteil von religiösem Indifferentismus der Grund dafür, daß Protagoras spricht, wie er spricht?

Gerade dann, wenn man annimmt, daß (auch) aus (religiöser) Skepsis bzw. aus Agnostizismus religiöse Indifferenz als die Haltung lebenspraktischen Desinteresses an allem, was mit «Religion» zu tun hat, hervorgehen *kann* (so wie sie natürlich erst recht hervorgehen kann aus «Atheismus», obwohl dieser selbst als Negation von Religion durchaus an Religion interessiert ist), setzt man offensichtlich und zu Recht voraus, daß Indifferentismus und Agnostizismus keineswegs identisch sind. Allenfalls ließe sich sagen, was ja auch häufig geschieht, der sogenannte «praktische Agnostizismus» sei insofern, als er sich als Haltung der Agnosis habituell für nichts mehr interessiert, nicht einmal für sein eigenes Desinteresse, mit dem religiösen Indifferentismus gleichzusetzen. Wenn man jedoch den mißverständlichen Ausdruck «praktischer Agnostizismus» ablehnt, wird der sachliche Unterschied zwischen Indifferentismus und Agnostizismus deutlich erkennbar: Religiöse Indifferenz (im genauen und strengen Sinn genommen) reflektiert nicht über sich selbst; täte sie es, würde sie aus ihrer Desinteressiertheit heraustreten, indem sie sich *als* dieses Desinteresse zu begreifen und zu rechtfertigen suchte; durch genau diesen Akt der Selbstreflexion wird aus religiöser Gleichgültigkeit religiöse Skepsis bzw. Agnostizismus. Der (oder jedenfalls ein äußerst wichtiger) Unterschied liegt also darin, daß der Agnostizismus sich als reflektierte bzw. sich philosophisch ausweisende Haltung der Agnosis *weiß*, während der religiöse Indifferentismus über sich selbst eben nicht reflektiert (was ein nicht-mehr-indifferentes Interesse an Erkenntnis und Wahrheit voraussetzen würde), sondern für Religion lediglich ein Achselzucken übrig hat.

Eine derartige Gegenüberstellung von religiösem Indifferentismus und Agnostizismus (bzw. religiöser Skepsis) hat zweifellos stark typisierenden Charakter, denn die konkreten Lebenssituationen sind auch auf dieser Ebene unendlich verschieden. Daher mag die Frage gestellt werden, ob eine Reflexion, die Indifferentismus und Agnostizismus in dieser typisierenden Weise voneinander abgrenzt, nicht allzu abstrakt und weltfremd sei. Daß dieses nicht der Fall ist, daß vielmehr umgekehrt diese Unterscheidung nur getroffen wurde, um einige Zusammenhänge von großer anthropologisch-humanistischer, öffentlich-politischer und auch von religiöser Tragweite aufzuzeigen, muß sich und wird sich (wie ich hoffe) im folgenden erweisen.

III. Vom religiösen Indifferentismus zum Agnostizismus

Vergegenwärtigt man sich, wie sich die Haltung des generell und insbesondere des religiös Indifferenten in der konkreten Lebenspraxis darstellt, so entsteht das (wiederum typisierte) Bild eines theoretisch gelangweilten (obwohl vielleicht äußerst aktiven) Nihilismus, der sich selbst nicht kennt und daher auch die affirmativen Implikationen nicht begreift, die er immer schon dadurch gesetzt und vollzogen hat, daß er überhaupt «weitermacht» und «weiterlebt». Ich sehe deshalb in dem gelangweilten, nicht-denkenden, «bewußtlosen», d. h. sich seiner selbst nicht bewußten Nihilismus, der nur noch naturalistisch sich selbst kontinuiert, einen Modus des Menschseins, den man als einen defizienten bezeichnen muß. Dies ist zweifellos ein deutliches Werturteil. Ich führe es hier bewußt und absichtsvoll ein, auch wenn ich mir über die Schwierigkeiten im klaren bin, die damit verbunden sind, und auch angesichts der Tatsache, daß es hier nicht möglich ist, auf die Probleme der

Begründbarkeit und Begründung dieses Werturteils näher einzugehen. Wer jedoch der Beurteilung des religiösen Indifferentismus als einer defizienten Lebensform zustimmt, wird die Frage stellen müssen, ob und wie er überwindbar sei.

Mit dieser Frage gerät man in eine paradoxe Situation: Aufgrund der Beschreibung des religiösen Indifferentismus in seinen verschiedenen Ausprägungen haben wir diesen typisierend als unreflex, bewußtlos, gelangweilt, desinteressiert charakterisiert (wohl wissend, daß die konkreten Verhältnisse den Typologisierungen nie völlig entsprechen); wie soll aber eine solche Haltung überhaupt überwunden werden können, da sie doch offenbar gerade jene Voraussetzungen nicht bereitstellt, die für diese Überwindung gegeben sein müßten, nämlich den Willen zur Erkenntnis, zur Wahrheit, zu einem Engagement usw.? Es sieht so aus, als versuchte man sich hier an der Quadratur des Kreises.

In der Tat sollte man die Bemühungen zur Überwindung des Indifferentismus sofort einstellen, wenn man nicht damit rechnen dürfte, daß der religiöse Indifferentismus in seiner «reinen Gestalt» faktisch nicht vorkommt, daß er tatsächlich eine Defizienz, also einen Mangel und eine Schwäche bedeutet und daß es höchstwahrscheinlich nicht völlig unmöglich und aussichtslos ist, mit der Erwartung auf ihn zuzusprechen, ihn aus seinem gelangweilten Nihilismus oder seiner nihilistischen Langeweile eben doch befreien zu können.

Mit Absicht habe ich mich hier der umständlichen Formulierung «höchstwahrscheinlich nicht völlig unmöglich und aussichtslos» bedient; methodisch gesehen sollte sie meine Option für einen kritisch-realistisch, skeptisch-psychologisch ansetzenden Gesprächsversuch zum Ausdruck bringen. Mit diesem Ansatz möchte ich eine bei traditionellen und sogenannten christlichen Philosophen häufig anzutreffende Methode und Denkweise vermeiden, nämlich jene Argumentationen, die – bei unterschiedlichen Begründungen – übereinstimmend voraussetzen, daß im «Wesen» des Menschen eine apriorische («transzendentale», «natürliche», «eingeborene» oder ähnliche) Grundorientierung liege, die ihn «zwangsläufig» – oder aristotelisch-thomanisch gesprochen: wie den abgeschossenen Pfeil auf das Ziel hin – auf das Transzendente, das Göttliche, «Gott», das «Absolute» hindränge. Zwar gibt man zu, diese «Grundorientierung» könne aus historischen, psychologischen, soziologischen Gründen usw. in konkreten Fällen bis zur Unkenntlichkeit entstellt oder verschüttet sein, doch meint man zugleich, sie könne niemals vollkommen fehlen.

Versucht man von dieser bekannten, ja als «klassisch» zu bezeichnenden Theorie aus (auf die ich hier des näheren nicht einzugehen brauche) in eine Auseinandersetzung mit dem religiösen Indifferentismus einzutreten, so ergeben sich meiner Ansicht nach eine Reihe «sachlicher» und «psychologischer» Schwierigkeiten: Man wird zweifellos dazu neigen, die «Bewußtlosigkeit» des religiösen Indifferentismus und insofern dessen Defizienz immer schon von dem eigenen «Wissen» um die essentielle bzw. apriorische Bestimmung des Menschen aus negativ zu interpretieren; mit diesem Wissen ist bisweilen (auch unwillentlich) die Haltung einer Überlegenheit verbunden, die von dem Indifferenten als eine Besserwisserei bzw. als ein herablassendes Schulterklopfen empfunden, jedenfalls aber mit Argwohn betrachtet wird; abgesehen von der Unterstellung einer moralischen Schwäche im Sinne des oben erwähnten Verweises «Gleichgültigkeit, religiöse Gleichgültigkeit, siehe Trägheit, geistige»[12] wird der religiös Indifferente alsbald den Eindruck gewinnen, daß er mit jenem Partner nicht auf der gleichen, nämlich der menschlichen Ebene sprechen kann, vielmehr wird er in demjenigen, der seinen Indifferentismus beanstandet und überwinden will, irgendeinen selbsternannten «höheren Menschen» mit besonderen elitär-gnostischen Einsichten vermuten, mit dem die Gemeinsamkeit des menschlichen Fragens und Suchens nicht bestehen kann.

Nun will und kann ich nicht behaupten, daß jene klassische Theorie schlechterdings unwahr und daß es notwendigerweise immer unmöglich ist, von einem solchen Ort aus das Gespräch mit dem religiösen Indifferentismus überhaupt zu beginnen. Ich meine lediglich, daß die angedeuteten Schwierigkeiten tatsächlich bestehen (und natürlich noch andere, insbesondere hinsichtlich der heutigen philosophischen Begründung der «klassischen Theorie»), und ziehe deswegen eine andere Weise der Annäherung an den religiösen Indifferentismus vor. Diese Weise mag selbst immer noch mitgeprägt sein von der Überzeugung der «alten» Reflexionen über das Wesen des Menschen und seine wesenhafte Orientierung auf das Absolute hin (was der Ehrlichkeit halber nicht verschwiegen werden soll), sie mag zudem

«erfolglos» bleiben oder aber am Ende weit weniger «erbringen», als man von ihr erwartet haben mag, aber sie scheint mir – bei allem, was man auch sonst noch gegen sie einwenden kann – den Vorzug der größeren existentiellen Solidarität mit dem religiösen Indifferentismus zu besitzen und deswegen auch den Vorzug einer höheren Glaubwürdigkeit.

Damit also die Überwindung oder besser: die Überschreitung des religiösen Indifferentismus gelingen soll, ist es gemäß dem hier gewählten realistischen und skeptischen Ansatz erforderlich, sich dorthin zu begeben, wo sich der religiöse Indifferentismus selbst befindet und wo deshalb die Chance am größten ist, ihn zu einem gewissen Mitgehen und Mitdenken zu ermutigen. Wenn man sich bei einer derartigen «Annäherung» apologetischer Anstrengungen zugunsten von Religion oder gar «Christentum» enthält und lediglich versucht, den religiösen Indifferentismus zum Bewußtsein seiner selbst bzw. auf seinen eigenen Begriff zu bringen, ist es theoretisch möglich, daß der Überschritt von diesem Indifferentismus zum Agnostizismus als legitim anerkannt wird, ohne in ihm sogleich so etwas wie eine «religiöse Falle» zu vermuten.

Der Übergang zum Agnostizismus kann demnach (wenn überhaupt) nur dann geschehen, wenn der religiöse Indifferentismus sich nicht als «von außen» bedrängt oder gar unter Druck gesetzt empfindet (etwa dadurch, daß man ihm gewisse persönliche Bekenntnisse, Erfahrungen, Erleuchtungen, «heilige» Texte, autoritative Äußerungen, jenseitige Sanktionen u. dgl. vorhält), sondern wenn er sich von einem Partner, der seinen Ausgangspunkt in menschlicher Solidarität mitzuvollziehen vermag, wirklich akzeptiert und verstanden fühlt. Dieser Partner kann aber nur der *philosophische* sein, weil er allein in der Lage ist, die Defizienz des Indifferentismus methodisch zu teilen und ohne religiös-missionarische Hintergedanken auf die Reflexionsebene des Agnostizismus hinüberzuleiten (worin man durchaus einen Dienst sehen kann, den die Philosophie auf ihre Weise und auf ihrer [rationalen und humanen] Ebene zugunsten wirklicher Humanität zu erbringen vermag).

Vielleicht erscheint manchem dieser Schritt vom Indifferentismus zum Agnostizismus als zu «kurz», zu «unbedeutend», und ist man darüber enttäuscht, daß hier nicht einer Form der Überwindung des Indifferentismus das Wort geredet wird, die – auf der paraphrasierten klassischen Theorie beruhend – kurzerhand zu einer religiösen oder gar zu der christlichen Position hinführt. Sofern dieser Einwand nicht aus Illusionen hinsichtlich der heutigen philosophischen Begründungsmöglichkeit des Zugangs zu «Religion» (und Christentum) oder aus einem allzu modischen – und mitunter kommerziell ausgewerteten – Interesse an religiöser «Erneuerung» oder selbst «Renaissance» hervorgeht, wird man annehmen dürfen, daß in ihm ein verbreitetes Unverständnis und Unbehagen gegenüber «Agnostizismus» zum Ausdruck kommt.

Diese mit Unkenntnis verbundene Voreingenommenheit ist – man muß es deutlich sagen – vor allem im Katholizismus anzutreffen und hat ihren Grund in erster Linie in der Tabuisierung dieses Titels, die sich im Anschluß an die Erklärungen des Ersten Vatikanums über die sogenannte natürliche Gotteserkenntnis (bzw. die «Beweisbarkeit» der «Existenz» Gottes) und im Anschluß an die Verurteilungen des Modernismus ergeben hat[13]. Die mit dieser Tabuisierung geschehene Einengung der Agnostizismus-Problematik auf die Frage nach der Leistungsfähigkeit der «Metaphysik» hat es mit sich gebracht, daß man in katholischen Kreisen (anders übrigens als in evangelischen) die verschiedenen philosophischen Dimensionen dieser Thematik kaum ernsthaft bedacht hat.

IV. Perspektiven des Agnostizismus

Den tiefverwurzelten Vorurteilen und krassen Wissensdefiziten in bezug auf den Agnostizismus kann man freilich nur durch geduldige Aufklärungs- und Belehrungsarbeit entgegenwirken; ohne diesem Desiderat hier gerecht werden zu können, sei skizziert, inwiefern meiner Ansicht nach Agnostizismus eine Plattform darstellt, die genauer zu untersuchen ebenso wichtig wie aktuell ist. Ich beschränke mich darauf, drei bereits angedeutete Problemzusammenhänge zu erläutern.

Für die philosophische *Anthropologie* und einen ihr entsprechenden *Humanismus* erschließt Agnostizismus die Einsicht, daß der religiöse Indifferentismus seinen Grund letztlich in dem menschlichen Unvermögen hat, die (alte) Fragestellung nach dem Woher, Wozu und Wohin, kurz: nach dem Sinn des menschlichen Lebens, philosophisch definitiv zu beantworten. Wenn diese These richtig ist (was ich annehme), dann

bedeutet sie, daß alle sogenannten «Menschenbilder» falsch sind, die den Eindruck erwecken oder mit der Behauptung auftreten, sie könnten eine derartige Frage sehr wohl philosophisch beantworten, – und umgekehrt, daß Anthropologie und Humanismus sich als «offen» bzw. als metaphysisch und religiös nicht (also weder positiv noch negativ) festgelegt und nicht festlegbar zu verstehen haben.

Aus dieser Art von «Offenheit» folgt für *die gesellschaftliche und politische Ebene* die Möglichkeit einer Ideologiekritik[14] gegenüber all jenen, die, mit welchen Methoden und Gründen auch immer, mit dem Anspruch auftreten, den Stein der Weisen gefunden zu haben. Aus dieser fundamentalen Distanz gegenüber Ideologien als philosophisch unbegründbaren Behauptungskomplexen ergeben sich alsdann für den Bereich der Praktischen Philosophie und Lebenspraxis überhaupt die Forderungen nach gegenseitiger Achtung, Toleranz, Einsicht in die eigene Bedingtheit, Verständigungsbereitschaft, ja man könnte von hier aus mühelos eine ganze *Friedensphilosophie* entwerfen. Auf dieser Ebene sind natürlich auch schon Religion und Religionen angesprochen, insofern hier sichtbar wird, daß keine Religion den Agnostizismus *philosophisch* hinter sich gelassen hat oder hinter sich lassen kann, daß vielmehr jede Religion notwendigerweise auf spezifischen Optionen und Einsichten beruht, die philosophisch nicht begründbar und also auch nicht verallgemeinerungsfähig sind.

Damit ist bereits angedeutet, daß speziell unter *religionsphilosophischem Aspekt* der Agnostizismus geeignet ist, die Situiertheit von Religion oder, wie ich es ausdrücken möchte, deren gnoseologischen Status bewußt zu machen: Religion beruht stets auf Optionen, Zustimmungen, Entscheidungen o.ä., die die Grenzen des philosophisch Erkennbaren überschreiten. Diese (im Grunde nicht überraschende oder sensationelle) Erkenntnis schließt selbstverständlich ein, daß Agnostizismus als die reflexe Gestalt des religiösen Indifferentismus mit guten Gründen auch zu einer nicht- oder anti-religiösen Option (sei es zugunsten des Atheismus bzw. einer säkularistischen Weltanschauung) führen kann.

Es zeigt sich somit, daß der Überschritt vom religiösen Indifferentismus zum sich-selbst-begreifenden Agnostizismus stets auch ein Überschritt von der bewußt-losen, nihilistisch-desinteressierten Fatalität in die bewußt ergriffene Freiheit des Subjekts ist[15]. Zu dieser Freiheit gehört jedoch ebenfalls – das gilt es klar zu erkennen –, daß der Agnostiker sich weigern kann, überhaupt irgendeine Option zu treffen, um in aller rational-philosophischen Klarheit auf der Ebene des Agnostizismus zu verbleiben. Gerade diese Haltung sollte christlicherseits nicht mit Offb 3,16 verteufelt werden, wo die Gemeinde von Laodizea ermahnt wird, heiß oder kalt, aber nicht lau zu sein. Dieses Zitat ist hier durchaus fehl am Platze, weil der er selbst bleibende Agnostizismus eine Position äußerster Sensibilität und Wachsamkeit darstellt, die mit Lauheit überhaupt nichts zu tun hat.

Wie sich in neueren Untersuchungen gezeigt hat, ist es erforderlich, bestimmte Varianten und Nuancen innerhalb des Agnostizismus zu unterscheiden[16]. Diese Problematik kann hier nicht mehr diskutiert werden; ich möchte lediglich hervorheben, daß man einen präreligiösen und einen postreligiösen Agnostizismus auseinanderhalten sollte: Während der erstere sich gegenüber der Möglichkeit von Optionen nicht verschließt, scheint sich der zweite als ein Endstadium der Reflexion zu begreifen, das Optionen nicht mehr zuläßt. Es liegt nahe anzunehmen, daß der religiöse Indifferentismus zumeist als ein postreligiöser Agnostizismus sich bewußt wird, indes wird man diese Konsequenz nicht als notwendig ansehen müssen.

Generell sei noch einmal unterstrichen, daß wir nicht der Meinung sind, die konkrete Vielfalt der Lebenssituationen lasse sich in knappen Abstraktionen und formelhaften Abgrenzungen einfangen. Deshalb hatte unsere Untersuchung auch nicht den primären Zweck, eine bestimmte «Dialogmethode» oder gar pastorale oder pädagogische Anweisungen u. dgl. zu entwickeln. Es ging vielmehr in erster Linie um *die philosophische Offenlegung des gnoseologischen Status von Religion, Ideologie, Weltanschauung o.ä.* Auch wenn die von diesem Ansatz aus zu erkennende Freiheit des Agnostizismus in den meisten konkreten Situationen nicht vorliegt und auch gar nicht vorliegen kann, weil die Menschen aufgrund von Traditionen, Milieu, Erziehung usw. immer schon *entschieden sind*, also in der Abstraktheit der genannten Freiheit nicht vorkommen, so ist es doch von erheblichem «praktischem» Wert, jenen gnoseologischen Status als solchen zu erkennen, um ineins damit Wirklichkeit und Möglichkeit menschlich-humanistischer Gemeinsamkeit sowie Qualität und Trag-

weite der zwischen den Menschen bestehenden Trennungen und Verschiedenheiten zu begreifen.

Abschließend sei erwähnt, daß der als Überwindung des defizienten religiösen Indifferentismus empfohlene philosophische Agnostizismus die *Theologie* nicht nur deshalb interessieren sollte, weil er eine Option zugunsten des christlichen Glaubens selbstverständlich zuläßt (eine Option, deren detaillierte Ausarbeitung und Rechtfertigung Aufgabe einer Fundamentaltheologie wäre), sondern weil hier eine philosophische Denkweise zum Zuge kommt, die – explizit oder nicht – heute weithin dominiert und als «Philosophie» ähnliche Aufmerksamkeit seitens der Theologie erwarten darf, wie sie früher anderen Philosophien zuteil wurde. Unter diesem Gesichtspunkt verdient es besondere Beachtung, daß Karl Rahner jüngst die Wichtigkeit des Agnostizismus für die Theologie nachdrücklich herausgestellt hat[17].

Rahner weist die Position «spießbürgerlicher Gleichgültigkeit» zurück, die «sich um die Unbegreiflichkeit und Unbewältigbarkeit unserer Existenz gar nicht kümmert», erkennt aber jenen Agnostizismus als Diskussionspartner der Theologie an, «der zur letzten Erfahrung gehört und der eigentlich brennende Schmerz unserer Existenz ist». Rahner sieht in dem bewußten Agnostizismus eine zeitgenössische Entsprechung dessen, was die Theologie als die «Unbegreiflichkeit Gottes» gelehrt hat; deswegen muß man seiner Ansicht nach anerkennen, daß Agnostizismus in diesem Sinne ein notwendiges Moment am christlichen Glauben selbst ist. Rahner schließt mit den Sätzen: «Der Agnostizismus der Spießer und der wichtigtuenden Philosophen ist nur der mißratene Versuch des wahren Agnostizismus, der dem Christen abverlangt wird. Denn dieser betet hoffend und liebend die Unbegreiflichkeit an, die Gott heißt, und darin geschieht sein Glaube.» Was immer zu dieser theologischen Interpretation des Agnostizismus zu sagen wäre, sie stellt zweifellos einen wesentlichen Denkanstoß dar und soll hier als solcher weitergegeben werden – nicht zuletzt mit besonderem Respekt vor Karl Rahner, von dem wir immer wieder zu lernen haben...

[1] Im Deutschen können die Begriffe «Indifferenz» und «Gleichgültigkeit» im hier gemeinten, negativen Sinne synonym verwandt werden, jedoch können beide Termini auch die (philosophische oder mystische) Haltung der Seelenruhe und Gelassenheit bezeichnen; vgl. K. Nusser, Gleichgültigkeit: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter, III (Basel/Stuttgart 1974), Sp. 671. Auffällig ist, daß in RGG[3] weder «Gleichgültigkeit» noch «Indifferenz» (bzw. «Indifferentismus») als Artikel behandelt werden, während LThK[2] einen kurzen Artikel «Indifferentismus» von K. Algermissen bringt (V, Sp. 651 f; mit nützlichen Literaturhinweisen!), indes in dem aus dem Jahre 1960 stammenden Band IV, Sp. 958 erklärt: «Gleichgültigkeit, religiöse G., siehe Trägheit, geistige»!

[2] Genau genommen ist der «religiöse Indifferentismus» natürlich ein «nichtreligiöser», doch möchte ich mich mit derartigen Pedanterien nicht weiter befassen.

[3] Ich verwende das Wort «Religion» im folgenden in seinem umgangssprachlich üblichen, wenig präzisen Sinn. Zu der vielschichtigen Problematik (der Formulierbarkeit) eines Religionsbegriffs vgl. H.R. Schlette, Religion: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. v. H. Krings, H.M. Baumgartner, C. Wild (München 1974), III, 1233–1250.

[4] Nach der Religionsstatistik der in Oxford erarbeiteten World Christian Encyclopedia, Comparative Survey of Churches and Religions in the modern world AD 1900–2000, hg. von D. Barrett (Oxford University Press 1982), ist ein Fünftel der Weltbevölkerung (4,2 Milliarden) religionslos; was diese Auskunft für das Ausmaß des «religiösen Indifferentismus» bedeutet, ist zumindest sehr unklar. Vgl. G. Mack in: DIE ZEIT vom 13. 8. 1982, 37.

[5] Vgl. H. Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen (1964) (Reinbek 1978, rororo 7117) hier 232 u. 300.

[6] A. Camus, L'Étranger, in: A.C., Théatre, Récits, Nouvelles (Bibliothèque de la Pléiade) (Paris 1962) 1125–1166; S. auch die sehr interessante Studie von C. Treil, L'Indifférence dans l'œuvre d'Albert Camus (Montréal 1971), die allgemein wichtige Differenzierungen des Indifferenzbegriffs bietet, vgl. 15–23.

[7] In: J. Améry, Widersprüche (Stuttgart 1971) 23.

[8] Vgl. J. Améry, Das Jahrhundert ohne Gott, in: Die Zukunft der Philosophie, hg. v. H.R. Schlette (Olten/Freiburg 1968), 13–33; S. auch ders., Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten (München 1966).

[9] Hierzu vgl. H. N. Luhmann, Funktion der Religion (Frankfurt 1978); H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, in: H.L., Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft (Düsseldorf/Wien 1980) 59–85.

[10] Außer auf die einschlägigen lexikalischen Darstellungen, insbesondere in «The Encyclopedia of Philosophy» (Hg. P. Edwards, 8 Bde., New York/London 1967), verweise ich hier nur auf: C. Wild, Philosophische Skepsis (Königstein 1980); K.-D. Ulke, Agnostisches Denken im Viktorianischen England (Freiburg/München 1980) sowie den Sammelband: Der moderne Agnostizismus, hg. v. H.R. Schlette (Düsseldorf 1979).

[11] Hier in der Übersetzung von W. Bröcker, Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates (Frankfurt 1965) 113.

[12] S. oben Anm. 1.

[13] Vgl. H.R. Schlette, Vom Atheismus zum Agnostizismus, in: Der moderne Agnostizismus, aaO. 214–216; K.-H. Weger, Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt (Graz/Wien/Köln 1981) 203–218.

[14] Vgl. H.R. Schlette, Aporetik – Kriteriologie – philosophische Ideologiekritik, in: Die Zukunft der Philosophie, aaO. 184–202.

[15] Es würde sich lohnen, über den Zusammenhang von Agnostizismus, Menschenwürde und Menschenrechten eigens nachzudenken.

[16] Vgl. die einzelnen Untersuchungen in dem] and: Der moderne Agnostizismus, aaO.; s. auch: A.J.] uch,] egrenztes Problemdenken. Zur Ausschaltung der Gottesfrage in der Metaphysik, in: Nicolai Hartmann 1882–1982, hg. v. A.J. Buch (Bonn 1982) 97–112. Es sei ferner verwiesen auf die höchst anregende Studie von B.-U. Hergemöller, Weder – Noch. Traktat über die Sinnfrage (Münster 1982) (einstweilen nur als Manuskript).

[17] Vgl. K. Rahner, Der brennende Schmerz unserer Existenz. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 10.4.1982 (Nr. 84), Beilage «Bilder und Zeiten».

HEINZ ROBERT SCHLETTE

1931 in Wesel/Niederrhein geboren. Studierte Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft in Münster und München, promovierte in Philosophie und Theologie, habilitierte sich für Philosophie an der Universität Saarbrücken (1964) und ist seit 1980 ord. Professor für Philosophie an der Universität Bonn. Er veröffentlichte u.a.: Aporie und Glaube (München 1970); Skeptische Religionsphilosophie (Freiburg i.B. 1972); Albert Camus – Welt und Revolte (Freiburg i.B./München 1980); Glaube und Distanz. Theologische Bemühungen um die Frage, wie man im Christentum bleiben könne (Düsseldorf 1981); (als Herausgeber:) Wege der deutschen Camus-Rezeption (Darmstadt 1975); Der moderne Agnostizismus (Düsseldorf 1979). Zahlreiche Aufsätze in Sammelwerken und Fachzeitschriften sowie insbesondere in «Orientierung» (Zürich). Anschrift: Prof. Neu-Allee 20, D–5300 Bonn 3.

Claude Geffré

Das Schicksal des christlichen Glaubens in einer Welt des Indifferentismus

Schon Dietrich Bonhoeffer stellte die Frage: «Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?» Es ist irgendwie die gleiche Frage, die der vorliegende Aufsatz anpacken möchte, hat man mich doch gebeten, über das eigentümliche Register des christlichen Glaubens in einem Kontext von religiösem Indifferentismus nachzudenken.

Wir werden dabei nicht auf die Diagnose zurückkommen, die von mehreren der vorhergehenden Beiträge gestellt worden ist, obwohl man sich gut verständigen muß, wenn man in bezug auf die westliche Welt ein wenig voreilig von religiösem Indifferentismus spricht. Wir haben vor, auf die Frage zu hören, die das massenweise Vorkommen des religiösen Indifferentismus an uns Christen stellt. Es handelt sich dabei um ein Los, das Gott zugelassen hat. Die Gottesfrage läßt sich historisch nicht mehr von irgendwem oder irgendwo stellen. Statt jedoch in eine weinerliche Theologie zu verfallen, muß man sich der jetzigen Situation hellsichtig stellen und sich fragen, ob dies nicht das Glaubensregister, an das wir uns gewöhnt haben, berührt, ob dies von uns nicht ganz radikal Auskunft über den Gottesbegriff verlangt, auf den wir uns berufen. In der Geschichte des Christentums ist es ja oft vorgekommen, daß etwas, das zunächst vielleicht als für die Zukunft des Glaubens verderbliche Drohung erscheint, sich nachträglich im Gegenteil als ein Befreiungsfaktor herausstellen kann.

Wir werden zu Beginn aufzeigen, wie verwikkelt das Phänomen des religiösen Indifferentismus in der Welt von heute ist. Sodann werden wir nach dem eigentlichen Register des Glaubens fragen, den man unter einem Horizont des Indifferentismus lebt. Zum Schluß werden wir uns die Frage stellen, wie das Antlitz Gottes in einem kulturellen Kontext der Abwesenheit Gottes aussehen kann.

I. Der Nullpunkt der Religion

Es läßt sich nicht bestreiten, daß wir heute vor dem Phänomen eines massenhaften religiösen Indifferentismus stehen, wenigstens auf der nördlichen Halbkugel, in Europa und in Nordamerika. Wie es sich auch mit der «Rückkehr der Religion» verhalten mag, kann man doch nicht hinter die atheistische Religionskritik zurückkehren, die im 18. Jahrhundert ihren Anfang genommen hat. Was die Massen betrifft, sollte man sogar von einer gewissen Geistesstumpfheit in dem Sinn sprechen, daß man die Frage nach Gott nicht einmal stellt. Überraschend ist eher, daß der religiöse Glaube fortbesteht. Daß die Gottesfrage für belanglos gehalten wird, empfindet man als eine normale Erscheinung, als etwas, das mit den Plausibilitätsstrukturen des modernen Menschen völlig übereinstimmt.

1. Wenn man das Phänomen des religiösen Indifferentismus zu analysieren sucht, darf man sich nicht nur auf den modernen Säkularisierungsprozeß berufen, sondern muß man sehen, daß es mit der heutigen Krise der Ideologien zusammenhängt. In westlichen Ländern wie Frankreich ist das große kulturelle Ereignis der letzten fünfzehn Jahre die Krise des Marxismus als einer Ideologie. Zu dieser Krise ist es zunächst deswegen gekommen, weil die sozialistischen Länder in ihrem Vorhaben, das kommunistische Ideal zu verwirklichen, offensichtlich gescheitert sind. Die Gleichgültigkeit dem christlichen Glauben gegenüber ist nur ein Fall einer viel allgemeineren Gleichgültigkeit gegenüber den theoretischen Programmen der verschiedenen Humanismen – ganz gleich, ob es sich nun um den klassischen bürgerlichen Humanismus oder um den marxistischen Humanismus handelt. Die praktische religiöse Gleichgültigkeit der Massen hängt mit einer Kultur zusammen, die tief durch den Nihilismus geprägt ist. Aus diesem Grund ist man berechtigt, von einem «nachatheistischen» Indifferentismus zu sprechen.

Dieser Nihilismus steht mit dem Erfolg der Humanwissenschaften und ihrer antihumanistischen Gesinnung in Verbindung. Eine gewisse westliche Intelligenz steht Nietzsche viel näher als Marx.

Wenn «Gott tot» ist, dann nicht dazu, daß der Mensch dessen Platz einnehme. Nunmehr gibt es nach einem Wort Nietzsches die Erde und das «Spiel der Welt». Wie Michel Foucault geschrieben hat, «kündigt das Denken Nietzsches nicht sosehr den Tod Gottes als den Tod seines Mörders, d. h. des Menschen an». Wir sind zum Bersten der Kultur und zur Ausstreuung des Sinns verurteilt. So ist der heutige Mensch nicht nur ohne Gott; er ist auch ohne den Menschen. Der religiöse Indifferentismus ist Wirkung und Symptom einer allgemeineren Sinnkrise, welche die Religionen und Ideologien in ihrem Vorhaben, eine letzte Erklärung für das Schicksal des Menschen und den Lauf der Geschichte zu liefern, mit aller Kraft trifft. Und ganz gewiß sind die Ansprüche sämtlicher Humanismen durch das tragische Schicksal des Menschen seit einem Vierteljahrhundert Lügen gestraft worden.

2. Somit besteht sicherlich ein Zusammenhang zwischen dem religiösen Indifferentismus und der Krise der Ideologien. Doch paradoxerweise kann diese Krise auch die «Rückkehr zur Religion» erklären, von der man seit einigen Jahren selbstgefällig spricht. Die Zuflucht zu Gott kann ja als Antwort auf die Enttäuschung dienen, die durch die Ideologienkrise und die geistige Leere einer unter dem Zeichen der technischen Rationalität stehenden Welt hervorgerufen worden ist.

Man darf sich nicht nur auf die Ideologienkrise berufen, sondern muß auch vom Scheitern der weltlichen Religionen sprechen, die Gott im Namen des messianischen Wertes der Geschichte zurückweisen. Hingegen gibt es ein Wiedererwachen der transzendental ausgerichteten Religionen wie des Islams, und man revoltiert im Namen des Glaubens. Somit stände man vor einer überraschenden Umkehrung dessen, was seit Feuerbach zu einem Slogan des modernen atheistischen Humanismus geworden ist: daß nämlich Gott sich nicht mit der menschlichen Freiheit vertrage. Während die Existenz Gottes einst die bestehende Ordnung gewährleistete und jede menschliche Revolte unmöglich machte, wäre es heute der beste Ansporn zum Kampf für die Befreiung des Menschen.

Es scheint, daß wir am Anbruch einer neuen Ära stehen, wo Gott einer Menschheit zu Hilfe kommen muß, die an ihrer demiurgischen Fähigkeit zu zweifeln begonnen hat. Doch man ahnt, wie doppeldeutig diese Kritik der modernen Vernunft durch die von neuem triumphierende Religion ist. Wie der tragische Fall des Irans trefflich zeigt, kann sie zu einer Vergöttlichung des Politischen und somit zu den archaischsten Formen von Theokratie und Intoleranz führen. Und diese Verquickung der Religion und der politischen Macht kann als Reaktion einen tiefen

religiösen Indifferentismus nach sich ziehen, wenn auch aus ganz anderen Beweggründen als denen, die im allgemeinen von einer Kultur herrühren, die unter dem Zeichen der technischen Rationalität steht.

3. Auf jeden Fall ermißt man besser, wie schwierig es ist, den religiösen Indifferentismus zu beurteilen. Wir können nicht beinahe vierzig Jahre später einfachhin die von Bonhoeffer gestellte Diagnose übernehmen, die auf die vollständige Religionslosigkeit des modernen Menschen schloß. Es ist wichtig, daß wir im Gegensatz zu all denen, die – selbst unter den Christen – zu Lobsängern der Säkularisierung geworden sind, uns merken, daß die Religion nicht unbedingt Ausdruck einer Anzahl gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Entfremdungen ist. Sie ist auch nicht zwangsläufig Ausdruck eines Mangels, einer Unsicherheit oder einer noch archaischen Angst. Bonhoeffer hat mit Recht die Autorität und Mündigkeit des modernen Menschen betont, der eine entfremdende Religion nicht mehr zu ertragen vermag. Doch er hat ein allzu pessimistisches Urteil über die Religion gefällt, als ob diese stets gleichbedeutend mit Religiosität, Entfremdung oder Weltflucht wäre. Und vor allem hat er aus der Säkularisierung unserer westlichen Gesellschaften und dem Schwund des Einflusses der christlichen Kirchen allzu rasch auf die Irreligiosität des modernen Menschen geschlossen. Es stimmt zwar, daß in unseren von alters her christlichen Ländern viele Menschen nicht mehr Christen sind, aber dies bedeutet nicht, daß sie völlig irreligiös geworden seien. Wir Christen sind allzusehr versucht, die religiöse Situation des westlichen Menschen so zu bewerten, als ob die Kirche stets das Monopol auf das Religiöse hätte.

Noch tiefer dringend darf man sich fragen, ob Bonhoeffer den Unterschied zwischen «Glaube» und «Religion», der ein Vermächtnis der protestantischen Theologie ist, nicht übertrieben hat. Wir sind heute besser im Bilde über die apologetische Ausnützung dieses Unterschieds, die in gewissen katholischen Kreisen vorgenommen werden konnte. Sie ermöglichte, den christlichen Glauben vor der radikalen Infragestellung durch den Atheismus in Sicherheit zu bringen, als ob das Christentum nicht auch eine Religion wäre. Andererseits versuchte sie, für den religiösen Indifferentismus unserer Zeitgenossen eine ideologische Rechtfertigung zu liefern. Man kann sich in der Tat fragen, ob die Sicherheit, mit der wir behaupten, daß beim modernen Menschen kein religiöses Apriori vorliege, nicht ein Mittel ist, um uns über das Scheitern der Sendung der Kirche zu beruhigen.

Also darf man nicht voreilig von einem religiösen Nullpunkt des modernen Menschen sprechen. Die Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube ist zweifellos zu eng, um sämtlichen Fällen, die dazwischen liegen, gerecht zu werden. Man müßte von drei Begriffen her denken: Glaube – Gläubigkeit – Unglaube. Wir erleben heute einen Aufschwung irrationaler «Gläubigkeiten», und Gott kehrt anderswo zurück, da, wo man ihn nicht erwartete, außerhalb der offiziellen Kirchen. Und doch stellt ein optimistischeres Urteil über den religiösen Sinn oder den Sinn für das Sakrale bei unseren Zeitgenossen unsere allgemeine Diagnose nicht in Frage, wonach in unseren Gesellschaften eine tiefe Gleichgültigkeit gegenüber den offiziellen Religionen besteht.

Eine sympathisierende Aufgeschlossenheit für die verschiedenen Äußerungen des Sakralen kann sehr gut mit einer völligen Gleichgültigkeit gegenüber der Botschaft und den Formen des historischen Christentums zusammen bestehen. Es geht nun eben darum, über die Eigennatur des christlichen Glaubens nachzudenken, der von diesem Indifferentismus auf die Probe gestellt wird.

II. Die Natur eines nachatheistischen Glaubens

Man hat viel und sogar mißbräuchlich von der «läuternden» Rolle des Atheismus gesprochen. Ich will mich lieber vor jeder gewagten Erwägung über die providentielle Funktion des Indifferentismus hüten... Doch es ist etwas anderes, ob man die Chance oder die Chancenlosigkeit des Glaubens einschätzt oder ob man theologisch zu bedenken sucht, was im Horizont des religiösen Indifferentismus mit dem herkömmlichen Glauben geschieht. Ich werde mich damit begnügen, vier Bemerkungen zu wichtigen Themen zu machen.

1. Die kritische Prüfung des Glaubens

Der Glaube, der angesichts des religiösen Indifferentismus gelebt wird, wird notwendigerweise einer kritischen Prüfung unterzogen. Um den Titel eines französischen Werks zu übernehmen, das vor ein paar Jahren veröffentlicht wurde, handelt es sich stets um einen «ausgesetzten

Glauben»[1]. Der Glaubensgegenstand wandelt sich nicht, und der eigentlich theologalen Blickrichtung nach liegt durch die verschiedenen Epochen hindurch eine Glaubenseinheit vor. Doch insofern der Glaube in einer geschichtlich bestimmten menschlichen Subjektivität verwurzelt ist, gibt es eine Geschichte des Glaubens, so wie es auch eine Geschichte der Gottesfrage gibt. Nach einem Wort von Paul Ricœur wandelt sich das «croyable disponible» (das «zum Glauben Verfügbare») des Menschen. Unter «croyable disponible» sind die Glaubwürdigkeits- oder Plausibilitätsstrukturen zu verstehen, die das Bewußtsein des Glaubenden in einem gegebenen geschichtlichen Moment bestimmen.

Wenn der Glaube heute eine kritische Prüfung durchzumachen hat, dann nicht nur infolge der herkömmlichen Religionskritik, wie sie von Feuerbach formuliert worden ist, und auch nicht einzig wegen der Abbruchsarbeit, die die Meister des Verdachts wie Nietzsche, Marx und Freud geleistet haben. Auf der praktischen, nichttheoretischen Ebene ist der religiöse Indifferentismus viel allgemeiner die Folge davon, daß ein gewisses historisches Christentum auf die radikalen Fragen, die der moderne Mensch sich nach der Zukunft der Welt stellt, keine einschlägige Antwort hat. Nicht erst heute verträgt sich das, was man glaubt, nicht mehr mit dem, was man weiß. Das ist der Punkt, auf den das hinausläuft, was mit der Aufklärung als Emanzipationsprozeß des Menschen und als Konflikt zwischen der Vernunftautorität und der Glaubensautorität beginnt. Viele Menschen, denen das neue Bild der Welt und des Menschen, das aus dem Fortschritt der Natur- und der Humanwissenschaften hervorgegangen ist, tief innewohnt, verspüren in der Welt von heute ganz scharf das Zerwürfnis zwischen den neuen Bewußtseinszuständen der Menschheit und den herkömmlichen Aussagen des christlichen Glaubens.

Der Glaube, der mit diesem Indifferentismus konfrontiert ist, kann sich somit nicht mehr damit begnügen, ein naiver Glaube zu sein. Man wird gern von einer zweiten Naivität sprechen, von eben der, die am Schluß einer kritischen Prüfung steht. Wir müssen das Wort «Naivität» beibehalten, um gut zu betonen, daß diese ganze Arbeit kritischer Sichtung die Spontaneität des Glaubens nicht beeinträchtigt. Das eigentliche Register des Glaubens, der in einem Kontext des religiösen Indifferentismus gelebt wird, ist das eines Aufeinanderwirkens des kritischen Anspruchs einer durch den modernen Verdacht geprägten Intelligenz und sodann des «Glaubensgehorsams» im Sinn des Apostels Paulus.

2. *Die Dringlichkeit einer Hermeneutik des Glaubens*

Es gibt keinen kritischen, der Prüfung durch den religiösen Indifferentismus unterzogenen Glauben, der nicht mit einer gewissen Neuinterpretation des Glaubens verbunden wäre. Der christliche Glaube bringt heute notwendigerweise die Forderung nach seiner Hermeneutik mit sich. Bonhoeffer hat eine «nichtreligiöse» Interpretation des Christentums versucht. Man kann sich in der Tat fragen, wie die Übermittlung der christlichen Botschaft an Menschen vor sich gehen kann, für die es weder etwas religiös Vorgegebenes noch eine Heilserwartung gibt.

Diese hermeneutische Operation wird von einer kritischen Analyse unserer heutigen Erfahrungswelt ausgehen; sie wird sich bemühen, die Grundgegebenheiten der christlichen Erfahrung wiederzufinden, wie das Neue Testament sie bezeugt, und versuchen, eine kritische Korrelation zwischen unserer Erfahrungswelt von heute und sodann dieser christlichen Grunderfahrung herzustellen, von der das Neue Testament zeugt[2]. Zu sagen, daß es keine Glaubenserfahrung ohne eine hermeneutische Erfahrung gibt, besagt mit anderen Worten, daß es keinen lebendigen Glauben gibt ohne Theologie wenigstens in dem sehr allgemeinen Sinn einer Konfrontation mit einer gegebenen Kultur.

Von einer Forderung der Interpretation innerhalb des Glaubens sprechen heißt sowohl die Geschichtlichkeit der Wahrheit, selbst der geoffenbarten Wahrheit, als auch die Geschichtlichkeit des glaubenden Subjekts ernstnehmen. Es gibt keinen Glaubensakt, der nicht gleichzeitig einen Akt der Weltinterpretation enthielte. Der christliche Glaube lebt notwendigerweise von einem Ursprung, von Jesus Christus, vom Gründungsereignis her. Doch ich kann zu diesem Ursprung nur zurückgelangen auf dem Weg über das neutestamentliche Zeugnis, und dieses ist durch die ganze geschichtliche Dichte einer glaubenden Gemeinschaft bestimmt, die der Legitimation, der Identifikation bedarf. Diese Erfahrung der christlichen Urgemeinde ist für alle Zeiten der Kirche maßgebend. Doch es liegt eine Analogie vor zwischen dem Neuen Testament und der Funktion, die es in der christlichen

Urgemeinde ausübte, einerseits und dem Hervorbringen eines neuen christlichen Diskurses und der Funktion, die dieser innerhalb der historisch bestimmten Kirche ausübt, andererseits[3].

Mit anderen Worten: Die eigentliche Tradition besteht nicht in der mechanischen Wiederholung eines chemisch reinen Lehrkorpus; sie ist unter der Garantie der Geistesgabe stehende schöpferische Neuinterpretation, eine Entschlossenheit, neue geschichtliche Ausprägungen des Christentums ins Dasein zu rufen, und zwar gleichzeitig in der Ordnung des Glaubensbekenntnisses und in der Ordnung der Praxis. Unsere Situation des religiösen Indifferentismus fordert uns heute heraus, uns von Grund auf nach der Identität des Christentums zu fragen. Viele Christen sind der ewigen innerkirchlichen Debatten überdrüssig, denen sich die Progressisten wie die Traditionalisten leidenschaftlich hingeben. Sie haben das Gefühl, daß ihr Glaube irreal geworden ist, und zwar haben sie diesen Eindruck umso mehr, als sie sich bemühen, ihrer wirklichen Erfahrung gegenüber, dem Widerhall gegenüber, den die heutige Welt und ihre Fragen in ihnen auslösen, redlich zu sein. Die Menschen unserer Zeit sind nicht mehr wie die in der Epoche der ersten christlichen Predigt von einer messianischen Erwartung beseelt. Doch sie zeugen von der unausrottbaren Erwartung einer menschlich lebbaren Zukunft und gleichzeitig von einer dumpfen Angst, denn die Bedrohung durch Atomwaffen stellt zum ersten Mal die Frage nach der gemeinsamen Zukunft der ganzen Menschheit. Vor diesem Horizont muß man sich einer Neuinterpretation des Christentums und einer Aktualisierung der christlichen Botschaft im Heute widmen.

3. Die Gleichzeitigkeit von Glauben und Unglauben im Herzen des Glaubenden

Im Unterschied zu dem, was in Epochen vor sich ging, in denen die christliche Religion zur Kultursprache jedes rechten Menschen gehörte, wird der Glaube des Glaubenden nicht mehr durch ein soziologisches Milieu geschützt. Er ist eine zarte Pflanze, die von allen Winden geschüttelt und durch die üppigen Auswüchse einer Kultur erstickt wird, der die großen Aussagen des Glaubens immer fremder geworden sind. Doch auch außerhalb jedes religiösen Kontextes hat dieser Glaube die Chance, seiner wahren Natur zurückgegeben zu werden, der nämlich, ungeschuldete Gabe Gottes und freier Schritt des Menschen zu sein.

Der Glaube wird die Wirkung dieser Freiheit verspüren und am unsicheren Charakter teilhaben, der meine Freiheit kennzeichnet. Aus dem Zusammenbruch der Religion als Inhalt und Sicherheit wird der Wiederaufschwung des Glaubens als «Entscheid zum Unmöglichen» hervorgehoben. Er wird der Ordnung einer gewagten Wette angehören in dem Sinn, daß er nicht ein endgültiger Besitz, eine fix und fertige, ein für allemal erworbene Gewißheit ist. Ich kann gegenüber manchen Aussagen des Credo in einer fragenden Haltung verharren. Das macht wenig aus, wenn ich nur diese Grundhaltung bewahre, die darin besteht, daß ich den Sinn meines Lebens und der Welt einem Wort entnehme, das nicht von mir herkommt und nicht von mir bestimmt wird. Das Risiko eines nachatheistischen Glaubens liegt also darin, daß er einem Klima der Unsicherheit entsprechend zu leben ist. Doch seine Chance ist es, endlich nicht mehr irreal zu sein. «Der Ort des Glaubens ist die Realität, weil ich im äußersten Entscheid, den ich fällen mußte, es auf mich genommen habe, Glaubenssubjekt in der Realität und nicht anderswo (d. h. eigentlich gleichzeitig nirgends und in einem unrealisierten Teil des Realen) zu sein. Das Zugegensein im Realen ist also nicht mehr eine zweite Etappe, sondern der primäre Akt, worin Glauben Sinn annehmen und zur Tat werden kann.»[4]

Ein Glaube, der seiner eigentlichen Natur zurückgegeben ist, ist auch ein Glaube, der auf seinen dunklen Charakter verwiesen bleibt. Während Jahrhunderten deckte sich der christliche Glaube mit den Plausibilitätsstrukturen der westlichen Gesellschaft. Das «zum Glauben Verfügbare» des modernen Menschen hat sich gewandelt, d. h. die Kluft zwischen der Welt der Glaubenswirklichkeiten und der Welt der verifizierbaren Realitäten unserer Erfahrung wird viel stärker verspürt. Dies ist sosehr der Fall, daß einige sich fragen, ob wir nicht zum Fideismus gezwungen seien.

Der Glaube hat es nicht nötig, deswegen, weil er sich nicht mehr auf die traditionellen rationalen Voraussetzungen stützen kann, fideistisch zu sein. Von seinem eigenen Innern her muß der Glaube seine Intelligibilität erweisen können, ohne daß man von einer dem Glaubensakt vorausliegenden äußeren Glaubhaftigkeit sprechen könnte. Der Glaube ist stets Offenheit für den

Sinn, der auf mich zukommt, der mir von anderswoher gegeben wird. Doch die dem Glauben eigene innere Evidenz bricht nur an dem geheimen Punkt hervor, wo die Freiheit meiner Liebe und die freie Gratuität Gottes einander begegnen. Außerhalb dieses freien Austausches zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Wollen wird man den Glauben stets verdächtigen können, eine absurde Wette oder die Projektion der Allmacht meines Verlangens zu sein.

Aus all dem Gesagten läßt sich auf eine existentielle Gleichzeitigkeit des Glaubens und des Unglaubens in jedem Glaubenden schließen[5]. Während für einen Theologen wie Thomas von Aquin der Zweifel schon sündhaft war, darf man den Zweifel als ein inneres, ja sogar positives Moment eines Glaubens ansehen, der in einem Klima des Indifferentismus gelebt wird. Von «Schwierigkeit» zu sprechen, wäre zu wenig. Man muß das Wort «Zweifel» beibehalten unter der Bedingung, daß man es nicht im moralischen Sinn der klassischen Theologie versteht.

4. Ein und dasselbe Los der Abwesenheit Gottes

Um meine Charakterisierung des eigentümlichen Registers des in einem Kontext von religiösem Indifferentismus gelebten Glaubens zu Ende zu führen, möchte ich schließlich noch davon sprechen, daß die Glaubenden und die Nichtglaubenden im gleichen Los der Abwesenheit Gottes in der Welt einander verbrüdert sind.

Man könnte hier die Idee Bonhoeffers übernehmen, wenn er uns darauf aufmerksam macht, daß der Glaubende heute sein Menschsein in der Welt auf sich zu nehmen hat, als ob Gott nicht existierte, «etsi Deus non daretur» (vgl. Anselm von Canterbury). Das Paradoxe dieser geistlichen Entscheidung liegt darin, die Abwesenheit Gottes vor Gott zu leben. Man löst das Paradox auf, wenn man das «coram Deo» im strengen Sinn Luthers aufgibt. Doch man nimmt die Krise der Religion nicht ernst, wenn man das Christentum weiterhin als eine Religion lebt, die das, wozu der Mensch nicht imstande ist, ersetzt oder seine Unzulänglichkeiten kompensiert. Es geht darum, betende Unterwerfung unter Gott zu leben, während ich in meinem Leben und in der Welt Tag für Tag deren Nutzlosigkeit erfahre. Und deshalb wäre es unrichtig, wenn der Glaubende gegenüber dem Nichtglaubenden einen gewissen Komplex verspüren würde, als ob er weniger echt Mensch sei, als ob er weniger allein sei, wo es darum geht, sein Menschenlos auf sich zu nehmen.

Unsere geschichtliche Situation des religiösen Indifferentismus fordert uns also auf, eine Glaubensauffassung zu entmystifizieren, wonach der Glaube sich mit der nutzbringenden und sichernden Funktion der Religion deckt. Ich würde zudem sagen, daß wir ebenfalls aufgefordert sind, eine Glaubensauffassung zu entmystifizieren, die sich mit dem noch archaischen Bedürfnis nach einer unfehlbaren Wahrheit deckt. Gewiß sehnen wir uns nach einem mit einer Wahrheitsfülle identifizierten Ursprung zurück, und infolgedessen träumen wir auch von einem Lehrkorpus, das die genaue Wiedergabe dieser Fülle wäre. Wir nehmen es also nicht auf uns, den Glauben im Dahinwandern, im Stammeln zu leben und nicht auf jede unserer Fragen eine Antwort zu wissen. Haben nicht einige Autoren eine «Wahrheitspathologie» aufdecken können, die einem gewissen intransigenten Katholizismus zu eigen sei?

Am Schluß dieses Versuchs, eine Typologie des in einem Klima des Indifferentismus gelebten Glaubens zu entwerfen, gestatte ich mir bloß noch den Hinweis darauf, daß die Offenbarung nicht einzig und allein als Antwort auf unsere Fragen zu verstehen ist. Die Offenbarung ist auch die Geschichte der Befragung Gottes durch den Menschen. Und diese Geschichte der Befragung Gottes durch den Menschen gibt uns ebensoviel über den Glauben zu wissen wie die Offenbarung, die einzig als Antwort auf die Fragen des Menschen verstanden wird. Der religiöse Indifferentismus als Schicksal unserer westlichen Gesellschaften weist wenigstens den Vorteil auf, uns beizubringen, daß man die Gegebenheiten des religiösen Problems allzusehr vereinfacht, wenn man den Menschen als Frage nach Gott und Gott als Antwort auf die Fragen des Menschen definiert.

III. Ein Gott unter dem Zeichen der Gratuität

Wir haben das eigentümliche Register des Glaubens zu charakterisieren gesucht, der unter dem Horizont des Indifferentismus gelebt wird. Nun müssen wir die theologische Bedeutung des religiösen Indifferentismus erheben, seine Auswirkung auf unseren Gottesbegriff. Ein Glaube, der ohne religiöse Voraussetzung gelebt wird, stellt jede Form eines nutzbringenden Gottes in Frage.

Es handelt sich darum, Gott unter dem Zeichen der Gratuität zu leben.

Die Säkularisierungsbewegung, die mit der Aufklärung ihren Anfang nahm, bedeutet, daß die Religion sich Schritt für Schritt aus all den Bereichen zurückzieht, über die der Mensch Kenntnis und somit Herrschaft erlangt. Der klassischen Sicht Feuerbachs zufolge kann man der Meinung sein, der Erfolg der Religion sei an ein kindliches Stadium der Menschheit gebunden und mit der neuen Mündigkeit des modernen Menschen sei es mit der Religion als Entfremdung und Abdankung des Menschen zu Ende. Solange der Mensch nicht er selbst war, solange er seine Substanz im Absoluten entfremdete, übte Gott im Leben des Menschen und in der Welt eine gewisse Zahl von Funktionen aus. Heute muß man einen gewissen Nutzlosigkeitsstatus Gottes hinnehmen. Gott weicht in dem Maß zurück, als die Macht des Menschen wächst.

Wie E. Jüngel[6] betont, muß man jedoch die moderne «Entwickung der weltlichen Nichtnotwendigkeit Gottes» echt theologisch verwerten. «Der Mensch kann menschlich sein ohne Gott», und die Welt ist schon an und für sich von Belang, auch abgesehen von ihrem Bezug auf Gott. Die Behauptung, daß Gott in einer Welt, worin der Mensch seine Mündigkeit erlangt hat, nicht notwendig ist, führt uns zur Einsicht, daß gewisse utilitäre Gottesvorstellungen nicht zutreffend sind.

1. Die Kritik der utilitären Gottesvorstellungen

a) Zunächst ist der Gott des metaphysischen Theismus in Frage zu stellen, der als Ursprungs- und Zielgedanke gemäß Nützlichkeitskategorien funktioniert. «Ganz gleich, welches seine historischen Bestimmtheiten sind, läßt sich ein solches System durch eine ganz genaue Benennung qualifizieren. Es läßt sich durch und durch vom Nützlichkeitsgedanken, von der Berechnung leiten. Sich einen festen Punkt geben, heißt ja, sich ein ideal realisiertes Modell geben, das nachzuahmen man sich vornimmt. Es heißt also, sich eine Welt der Vorstellung nach geben. Ob Archäologie oder Teleologie – die Gestalt ist stets dieselbe.»[7] Der Bundesgott überrascht uns außerhalb des Registers unserer Vorstellungen und Interessen. Er gehört der Ordnung des umsonst gegebenen Geschenks an, ist grundloses Geschenk, ein Unbekannter, der unser Leben durchzieht, Verwundung unseres Verlangens.

Dies veranlaßt uns auch, die Allmacht und Herrschaft Gottes neu zu interpretieren. In der Sicht, daß Gott für die Welt notwendig ist, stellt man sich die Herrschaft Gottes als eifersüchtige absolute Allmacht vor, der seine freie Liebe völlig untergeordnet ist. Kein Wunder also, daß der moderne Mensch bei der Entdeckung, daß er ohne Gott Mensch sein kann, Gott als den Feind seiner wahren Freiheit zurückweist. Ganz anders verhält es sich, wenn man die Allmacht Gottes als die Macht seiner Liebe versteht. «Nur die Liebe ist allmächtig. Gottes Herrschaft ist deshalb als das Regiment seiner Barmherzigkeit und Gottes Recht dementsprechend als das Recht seiner Gnade zu verstehen.»[8]

Zwar ist der Glaube davon überzeugt und behauptet er, daß der Mensch nicht ohne Gott sein kann. Doch in unserer Zeit des Indifferentismus ist die anthropologische Funktion Gottes neu zu interpretieren. Die Notwendigkeit Gottes bleibt erbärmlich, wenn sie nach dem Register des «Nützlichen» verstanden wird. Doch wenn man dieser Notwendigkeit die Gratuität Gottes entgegensetzt, veranlaßt uns dies zwangsläufig, Gott in den Bereich des Arbiträren zu verweisen. Gott ist unnotwendig, denn «Gott kommt von Gott». Er ist der Unbedingte. Doch Gott geht über den Gegensatz zwischen dem Notwendigen und dem Kontingenten hinaus; man darf sagen, daß Gott gleichzeitig umsonst da und mehr als notwendig ist. Dies fordert uns auf, die ontologische Besonderheit des Seins Gottes zu vertiefen, d. h. aus der letztgültigen Offenbarung des Wortes vom Kreuz sämtliche Folgerungen zu ziehen.

Nicht nur ist die anthropologische Funktion Gottes neu zu interpretieren; man muß sich auch nach der sozialen Funktion des Gottes einer gewissen herkömmlichen Theologie fragen. Hat der allmächtige Vorsehungsgott des metaphysischen Theismus nicht als ideologische Gewähr für einen gewissen Gesellschaftszustand gedient, worin sich die unveränderliche Ordnung der von Gott erschaffenen Welt widerspiegelte? Der theologische Diskurs ist nie unschuldig; es gibt eine Geschichte der Gottesvorstellungen und somit der Namen Gottes, die nicht ohne Bezug auf die Interessen und Kräfteverhältnisse ist, die in einem gegebenen geschichtlichen Moment in der Gesellschaftsgruppe auf dem Spiel stehen. Im Licht der marxistischen Ideologienkritik läßt sich besser wahrnehmen, wann die Theologie in Ideologie ausartet und zu einem System gesellschaftlicher Rechtfertigung und Legitimation

wird, die im Namen des Gotteswortes eine bestimmte gesellschaftliche oder politische Option aufdrängt, während sie im Grunde die Interessen einer Herrschaftsgruppe verteidigt. Es ist beispielsweise das Verdienst der Befreiungstheologen, die Doppeldeutigkeit einer offiziellen Theologie aufgedeckt zu haben, die das Spiel der Machthaber spielte und bestrebt war, den Status quo einer ungerechten Gesellschaftsordnung aufrechtzuerhalten[9].

Man muß somit die Vorstellung hinter sich lassen, wonach Gott von gesellschaftlichem Nutzen ist, und von neuem die Gratuität des biblischen Gottes denken, so wie er sich im Rahmen des Bundes zu erkennen gibt, welcher Austausch, Gabe und Liebe, Überschwang und Großmut ist. Sonst wird in den Augen der religiös Indifferenten unserer westlichen Gesellschaft die Gottesfrage als altmodisch oder als überholt erscheinen.

Es ist gewiß, daß das heutige Christentum seine geschichtliche Verantwortung gegenüber der Gestalt des Menschen und der Gesellschaft besser erfaßt hat. In vielen Ländern der Dritten Welt steht die Kirche als Bezeugerin der Hoffnung der Armen da, und sie kann in ihrer Sendung die eigentliche Evangelisation und den Dienst am Menschen nicht mehr voneinander trennen. Dessen ungeachtet ist die christliche Botschaft den Menschen weiterhin unter dem Zeichen der Gratuität zu verkünden. Die Wirkkraft des Christentums erschöpft sich ja nicht in seiner Wirkkraft für die Welt. Oder dann schwebt es in Gefahr, nur noch eine Ideologie im Dienst der Emanzipation des Menschen und der Weltveränderung zu sein. An diese Grenze stößt z. B. die nichtsakrifizielle Neuinterpretation des Christentums, die René Girard vorschlägt; sie bleibt in einer allzu utilitaristischen Auffassung befangen, als ob die christliche Botschaft als Botschaft der Gewaltlosigkeit das einzige Mittel für die Menschheit wäre, dem kollektiven Selbstmord zu entrinnen, der ihr von den Atomwaffen her droht[10]. Die christliche Offenbarung ist nicht einzig und allein ein Schlüssel, um die gesellschaftlichen Mechanismen der Gewalttätigkeit aufzudecken; sie ist Offenbarung des Unerhörten, daß Gott sich umsonst schenkt.

2. Die Eigenart eines anderen Gottes

Unsere Situation des religiösen Indifferentismus fordert uns also auf, Gott jenseits des Nützlichen und des Unnützen zu suchen, d. h. zur Eigenart des Gottes der biblischen Offenbarung zurückzufinden.

Ich habe weiter oben davon gesprochen, daß der Unterschied zwischen Glaube und Religion allzusehr zu strategischen Zwecken vereinnahmt wurde. Doch dieser Unterschied, der von Karl Barth theologisch herausgearbeitet worden ist, hat eine sehr wertvolle pädagogische Bedeutung. Er ist uns nämlich behilflich, die Eigentümlichkeit des Gottes des biblischen Glaubens in seinem Unterschied zu den Göttern der heidnischen Religionen und zum Gott des Theismus zu betonen. Zumal der Gott der kosmischen Religionen ein Gott ist, der trefflich auf die Bedürfnisse des Menschen zugeschnitten ist. Er begünstigt die Flucht des Menschen aus dem realen Leben. Nun aber kann in einem kulturellen Kontext der Mündigkeit des Menschen und des religiösen Indifferentismus das Bild Gottes als einer «Ergänzung», eines Lückenbüßers für die Unzulänglichkeit der menschlichen Kräfte nur abgelehnt werden. Wie Bonhoeffer sagte, ist Gott nicht eine in Sicherheit wiegende Musik, die mein Leben begleitet. Er ist nicht ein Hilfsmotor, der mir behilflich ist, mich den Widersprüchen des Daseins zu stellen. Diesbezüglich unterliegt der Glaubende dem gleichen Los wie der Nichtglaubende.

Wenn wir das Zeugnis der biblischen Offenbarung über Gott ernst nehmen, stellen wir fest, daß Gott eben nicht da ist, wo der Mensch sich Götter erfindet, ob es nun Fruchtbarkeitsgötter oder Unsterblichkeitsgötter sind. Gott liegt nicht in der Verlängerung der unsäglichen Erfahrungen, die der Mensch machen kann. Er will erkannt sein in einer Geschichte. Und im Unterschied zum religiösen Bedürfnis ist der Glaube stets die Antwort auf eine Initiative Gottes, auf eine Bewegung, die von Gott auf den Menschen zugeht.

Vom Standpunkt der vergleichenden Religionsgeschichte her hat man sagen können, daß die großen heidnischen Religionen solche von Manifestationen sind, d. h. der Mensch geht darauf aus, die Spur Gottes in den Elementen der Welt, in Theophanien zu finden. Dann unterscheidet sich die Entdeckung Gottes nicht von der Erfahrung des Heiligen: Gott wird in den Begriffen Sein, Gegenwart, Immanenz definiert. Nun aber ist das Typische an der Religion Israels, daß sie nicht eine Manifestations-, sondern eine Verkündigungsreligion ist[11]. Gott tritt nicht in

den Naturereignissen zutage, sondern in der Geschichte und im Wort der Propheten. Das Sakrale der Natur tritt zurück, und das Wort und das ethische Gebot treten in den Vordergrund.

Ohne befürchten zu müssen, allzusehr zu vereinfachen, darf man also den Schluß ziehen, daß die Religion – die von gestern wie die neuen Religionen von heute – stets diese Maschine zum Hervorbringen von Göttern benutzt, die im Größenwahn des menschlichen Verlangens oder in der Vorliebe des Menschen für unsägliche Erfahrungen besteht. Statt, wie die Religion, der Sieg des menschlichen Verlangens zu sein, wird der Glaube zunächst besiegt durch eine Begegnung, eine Andersheit, selbst wenn diese Andersheit der Spontaneität des Menschen widerstreitet. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Geschichte, Gott als der ganz Andere ist der Gott, der im Menschen die Frage nach dem Heil erzeugt, der Gott, dessen Antwort völlig über die menschliche Erwartung hinausgeht.

Es dreht sich alles um die Frage, ob der moderne Mensch, für den das Wort «Gott» belanglos geworden ist, einzig durch das bestimmt wird, was an «Verfügbarem» für ihn vorliegt, oder durch eine geheimnisvolle Offenheit auf eine unreduzierbare Andersheit, die sich in der Linie seiner Gratuitätserfahrungen am wenigsten voraussehen läßt. Gott nicht als Objekt eines Bedürfnisses oder eines unmittelbaren Verlangens, sondern als ein über die Genugtuung hinausgehendes desinteressiertes Verlangen.

Die am wenigsten unangemessene Weise, diesen Einbruch Gottes in die Geschichte und in mein Leben zum Ausdruck zu bringen, bestände in der Übernahme des Wortes von Emmanuel Levinas, wenn er von der «Exteriorität» Gottes spricht. Exteriorität Gottes in dem Sinn, daß Gott mich der lückenlosen Totalität der Geschichte und der lückenlosen Totalität meiner um mich selbst kreisenden Immanenz entrinnen läßt. Gott als «Exteriorität» ist der, der mich dem Teufelskreis der Immanenz und dem unerbittlichen Ablauf einer Geschichte entrinnen läßt, die nur die ewige Wiederholung des Gleichen wäre. Es gibt einen Ausgang, eine Lücke, und dies ist der Sinn des Wortes «Gott». Deshalb müssen wir den «gottlosen» Menschen unserer Tage beibringen, Gott als einen anderen Namen für die Freiheit und die Gnade in ihrem Leben anzurufen. Sie müssen Gott als ein «Anti-Schicksal» entdecken.

3. Ein Gott, der sich aus der Welt herausdrängen läßt bis ans Kreuz

Der diffuse religiöse Indifferentismus unserer Zeitgenossen hängt nicht nur mit dem Heraufkommen einer mündigen Welt zusammen, das die Gottesfrage als bedeutungslos erscheinen läßt. Er nährt sich auch aus dem alten Einwand gegen Gott, nämlich der Macht, die das Böse in all seinen Formen in einer zerrissenen Welt ausübt. Wir stehen in einer Geschichtssituation, wo das Böse, die Gewalttätigkeit, die Ungerechtigkeit immer größeres Ausmaß annimmt. Einer solchen Situation gegenüber wird der Theismus lächerlich, und das Nicht-zu-Rechtfertigende des Bösen verweist uns auf das, was im Christentum das Radikalste ist, nämlich auf den gekreuzigten Gott.

Somit sind wir jenseits des Theismus und des Atheismus gezwungen, die Theologia crucis ernstzunehmen. Der Atheismus, der unsere Modernität bestimmt, macht es uns zur Pflicht, einen neuen christlichen Gottesbegriff auszuarbeiten. Der Atheismus als Negation des Theismus ist ein kritisches Moment der christlichen Theologie. Eine Theologie des Kreuzes wird nicht nur von unserer Situation des religiösen Indifferentismus gefordert. Einzig sie ist imstande, die schreckliche Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in der Welt anzupacken. Und es ist eben das Verdienst Hegels und in seinem Gefolge Bonhoeffers, eine theologische Interpretation des Atheismus vorgeschlagen zu haben durch den Aufweis des christologischen Ursprungs der modernen Rede über den «Tod Gottes».

Am Ende dieser Überlegungen über das Antlitz Gottes in einem Kontext des religiösen Indifferentismus möchte ich nur noch auf eine Forschungspiste hinweisen, die mir sehr vielversprechend zu sein scheint. Ich werde mich damit begnügen, an die Art und Weise zu erinnern, wie Bonhoeffer die Abwesenheit Gottes in der Welt christologisch zu interpretieren versucht hat.

Die Voraussetzung der Abwesenheit Gottes ist dies, daß die Welt mündig geworden ist. Aus diesem Grund ist auf Gott als Arbeitshypothese zu verzichten. Dies ist nicht nur eine Frage intellektueller Redlichkeit. Es ist die Forderung, einer inneren Umkehr *coram Deo*. Es geht darum, «zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – *‹etsi deus non daretur›*. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mün-

digwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.»[12]

Diese theologische Interpretation des Schicksals der Abwesenheit Gottes in der Welt ist nur scheinbar paradox. Sie ergibt sich aus der Eigenart des Gottseins, wie sie sich darin enthüllt, daß Gott in Jesus am Kreuz stirbt. Dies ermöglicht, über das Mysterium der Anwesenheit-Abwesenheit Gottes in der Welt Rechenschaft zu geben. «Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt, und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matth 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens!»[13]

Man weiß, wie Bonhoeffer das klassische Schema Feuerbachs auf den Kopf stellt, wonach der Mensch in einem illusorischen Absolutum, Gott, sich seiner selbst entleert. Im Namen der biblischen Offenbarung wagt Bonhoeffer das Gegenteil zu behaupten: Gott wird arm, um den Menschen reich zu machen, oder auch: Gott stirbt, damit der Mensch lebe. Es ist die Religion ganz allgemein oder eher die Religiosität, die den Menschen auf die Allmacht Gottes verweist (die heidnischen Götter waren Mächte...). Die Bibel hingegen verweist den Menschen auf die Schwäche und das Leiden Gottes. Am Ende der Offenbarung wird uns dies zu wissen gegeben im Sprechen vom Kreuz.

Diese kühne Sicht fordert uns auf, den Gottesbegriff der onto-theologischen Tradition hinter uns zu lassen, der es nicht gelingt, den Gegensatz zwischen der a-pathischen Allmacht Gottes und seiner äußersten Verwundbarkeit, wie sie im Tod am Kreuz zutage tritt, zu überwinden. Doch sie ermöglicht uns auch, die eigentümliche Erfahrung der Gegenwart Gottes in einer Welt des religiösen Indifferentismus theologisch zu interpretieren. «Denn wenn Gott ‹sich aus der Welt herausdrängen› läßt und die Welt am Kreuz als die ihn nicht ertragende erträgt, dann ist das Sein Gottes in der Tat als ein die Alternative von Anwesenheit und Abwesenheit sprengendes Sein zu denken.»[14] Wenn wir weiter oben sagten, es gehe darum, vor Gott in der Abwesenheit Gottes in der Welt zu leben *(etsi deus non daretur)*, so will dies keineswegs heißen, daß man die Wirklichkeit der Gegenwart Gottes abschaffe. Man sucht zunächst und vor allem das in Frage zu stellen, was nur eine weltliche Gegenwart Gottes wäre. Die theologische Forderung des religiösen Indifferentismus ist die, durchzudenken, wie Gott selbst in seiner Abwesenheit von der Welt anwesend ist.

Schließlich möchte ich hinzufügen, daß eine Spiritualität, die das Los der Abwesenheit Gottes in der Welt ernst nimmt, über das Mysterium der Verlassenheit Jesu in seiner Agonie nachsinnen muß. Jesus selbst hat das Schweigen Gottes und sogar dessen Abwesenheit erfahren. Und eben in diesem Moment bekundet Gott seine Solidarität mit dem Leiden und Sterben des Menschen. Wenn unser geschichtliches Schicksal des religiösen Indifferentismus es uns zur Pflicht macht, den Unterschied zwischen dem Gott Jesu und dem Gott der metaphysischen Tradition durchzudenken, so veranlaßt uns dies zwangsläufig, den Zusammenhang zwischen der trinitarischen Theologie und der Theologie des Kreuzes aufzuzeigen. Moltmann hat dies tief gesehen: «In der Verlassenheit des Sohnes verläßt auch der Vater sich selbst, jedoch nicht in derselben Weise»[15] (dies ist der Sinn der Solidarität).

[1] Vgl. P. Jacquemont, J.P. Jossua, B. Quelquejeu, Une foi exposée (Paris 1972).

[2] Vgl. diesbezüglich die Ausführungen von E. Schillebeeckx über seine theologische Methodologie in: Expérience humaine et foi en Jésus-Christ (Paris 1981), vor allem 29–64.

[3] Diese Analogie wird rigoros ausgearbeitet von P. Gisel, Verité et histoire. La Théologie dans la modernité. Ernst Käsemann (Paris 1977).

[4] M. Bellet, Le point ciritique (Paris 1970) 88.

[5] Die Formel stammt von J.B. Metz in: Der Unglaube als theologisches Problem: CONCILIUM 1 (1965/6) 484–492.

[6] E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (Tübingen ^{2}1977) 16ff.

[7] A. Delzant, La communication de Dieu (Paris 1978) 22.

[8] E. Jüngel, aaO. 26–27.

[9] Weiter ausgeführt in C. Geffré, La crise du Théisme: Le Supplément Nr. 122 (1977) 357–379.

[10] Vgl. vor allem die beiden letzten Werke von R. Girard: Des choses cachées depuis la fondation du monde (Paris 1978); Le Bouc émissaire (Paris 1982).

[11] Vgl. P. Ricœur, Manifestation et proclamation, in: Le Sacré (Paris 1974) 57–76.

[12] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München [12]1964) 241–242.

[13] D. Bonhoeffer, ebd. 242. Man wird mit Gewinn den Kommentar von E. Jüngel zu diesen vielberedeten Stellen lesen in: E. Jüngel, aaO. 74–83.

[14] E. Jüngel, aaO. 81.

[15] J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (München 1972) 230.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

CLAUDE GEFFRÉ

1926 in Niort geboren. Mitglied des Dominikanerordens. Nach dem Studium der Philosophie und Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner von Le Saulchoir lehrte er Dogmatik in Le Saulchoir. 1965–1968 Rektor der Hochschule. Seit 1968 Professor für Fundamentaltheologie an der «U.E.R. de théologie et de sciences religieuses» des Institut Catholique in Paris. Ebendort leitet er den «Cycle des Etudes du doctorat en théologie). Herausgeber der Sammlung «Cogitatio Fidei» bei den Editions du Cerf, Paris. Veröffentlichungen u.a.: Un nouvel âge de la théologie (Paris 1972); Un espace pour Dieu (Paris 1980); (zus. mit anderen:) Procès de l'objectivité de Dieu (Paris 1972); Herméneutique de la sécularisation (Paris 1976); Le déplacement de la théologie (Paris 1977); La Révelation (Brüssel 1977); außerdem zahlreiche Aufsätze in theologischen und pastoraltheologischen Zeitschriften. Anschrift: 29, boulevard Latour-Maubourg, F–75340 Paris Cedex 07, Frankreich.

Berichte

Ignace Berten

Männer und Frauen finden den Weg des Glaubens

Die Erfahrung des «Séminaire Cardinal Cardijn»

I. Aufbruch des Glaubens und der Kirche im Volksmilieu

In Brabant und in Brüssel hat sich der Sozialismus gegen die christliche Bourgeoisie in der Arbeiterklasse festgesetzt; die liberale Bourgeoisie wurde hier stärkste Mehrheit. Traditioneller Weise ist dieser Sozialismus deutlich antiklerikal eingestellt. Große Teile der Kirche und ihrer Institution bleiben fremd, werden beargwöhnt und, um es offen zu sagen, sie sind den Zielen der Arbeiterbewegung entgegengesetzt. Eine Randgruppe der Arbeiter blieb allerdings dem Christentum verhaftet; die IOC hat seit den 30er Jahren eine wichtige Rolle gespielt. Das Arbeitermilieu, in der überwiegenden Mehrzahl nicht praktizierend, hat dennoch einen Kontakt zur Religion behalten, wenn es nämlich darum geht, große Ereignisse im Leben zu feiern. Im Gegensatz dazu hat sich im ländlichen Gebiet eine traditionelle Praxis erhalten; das Dorf bewahrt eine gewisse Einheitlichkeit (mehr und mehr jedoch bedroht), und die Gemeinde hat die Funktion eines Sammlungsortes.

Zur Zeit leeren sich die Kirchen, und für die einfachen Bürger wird Kirche mehr und mehr fremd. Zum Bruch, zu dem es im 19. Jahrhundert kam, gab es für den Teil, der noch an der Kirche festhielt, praktisch noch einen weiteren Grund, mit der Kirche zu brechen: die Liturgiereformen wurden oft aufgezwungen, manchmal ungeschickt, und die Meßfeiern wurden intellektueller und abstrakter.

In diesem Zusammenhang ist das Seminar Kardinal Cardijn beispielhaft für eine Glaubenshaltung im Volksmilieu. Es wurde gegründet, um Arbeitern die Möglichkeit zu geben, Priester zu werden, ohne die Gymnasialstudien absolviert zu haben, die von den Seminaren der Diözesen gefordert werden. Entworfen auf der Vorlage der klassischen Seminare: Internat, Ganztagsunterricht (mit einer ‹angepaßten›, das heißt vulgarisierten Theologie), hat es sich innerhalb von fünfzehn Jahren stark entwickelt: die Kandidaten bleiben an ihrer Arbeitsstelle, zunächst halbtags, dann ganztags während der gesamten Ausbildung, ohne Unterbrechung der Kontinuität auch nach der Priesterweihe. Dies hatte eine Aufhebung des Internats und eine Verlegung der Ausbildung auf Abende und Wochenenden wie eine örtliche Dezentralisierung zur Folge. Die Räumlichkeiten in Jumet, einem Arbeitervorort von Charleroi, wo das Seminar gegründet wurde, haben sich auf ein Sekretariat reduziert, weil die Animateure weggegangen sind, um vor Ort auszubilden. Von dort findet eine tiefgreifende und beständige Überprüfung der Ausbildungsmethoden statt: Es ist ein induktives Vorgehen; es beginnt mit der strukturierten Analyse der Lebenserfahrung, des menschlichen Engagements und seiner Verbundenheit mit dem Evangelium.

Diese Veränderungen ermöglichten eine weitere Umwandlung, die selbst stark dazu beigetragen hat, die Bewegung zu vertiefen. Laien, Männer und Frauen aus dem Volk, wollten an diesem Weg teilhaben. Von da an entstanden regionale Ausbildungsgruppen, die in der Mehrzahl von Laien gebildet werden, unter denen Priesteramtskanditaten ausgebildet werden. Dazu kommen Gruppen in ständiger Ausbildung für diejenigen, die schließlich eine Vertiefung in direktem Zusammenhang mit ihrem Engagement wünschen. Daran sind etwa vierhundert Erwachsene beteiligt, etwa genau so viele Männer wie Frauen, Arbeiter, Landarbeiter, kleine Angestellte, Mütter usw.. Unter ihnen bereiten sich etwa 20 (zölibatär lebende Männer) auf das Priesteramt vor.

Eigentlich müßte man die Arbeitsmethoden und die Instrumente der Ausbildung, die ständig erneuert werden[1], die Verteilung der Verantwortung und die Möglichkeiten zur Teilnahme usw. beschreiben. Der Umfang dieses Artikels erlaubt dies nicht. Einige Aspekte aber verdienen besonders unterstrichen zu werden, weil sie wichtig für das Thema sind, das hier erörtert werden soll.

Das Seminar wurde 1967 gegründet: Das Konzil, der Optimismus von ‹Gaudium et Spes›, die Unruhen vom Mai 68, das Experiment von Allende in Chile und die beginnende Theologie der Befreiung trugen dazu bei. Die Ausbildung ist

heute stark geprägt durch die Perspektiven einer gewerkschaftlichen und politischen Militanz in Richtung auf eine aktive Veränderung der Gesellschaft. Man ist überzeugt davon, daß eine Lehre der Geschichte, die vom Volk ausgeht und die in Richtung auf einen selbstverwalteten Sozialismus zielt, über kurz oder lang möglich ist. Man führt Instrumente der Gesellschaftsanalyse ein; vor allem aus wirtschaftlichem Blickwinkel bedenkt und entwickelt man Aktionen. Die Achse Herrschaft-Befreiung dient dabei als Richtschnur. Man schafft sich die Voraussetzungen, um die Heilige Schrift aus dieser Perspektive zu lesen. Zusammen versucht man die Sinnhaftigkeit von Jesus Christus auszusagen oder einfach zu entdecken und den Glauben in Übereinstimmung mit dieser Arbeit und den Wünschen zu feiern.

Die Kirche, so wie man sie kennt, so wie man ihr meistens auch in den Gemeinden begegnet, wird mit der gleichen Methode von Analyse und Frage konfrontiert. Dies hat zwei Dinge zur Folge. Manche, die in den Gemeinden eingebunden sind, zuweilen als Katecheten oder in verschiedenen christlichen Bewegungen aktiv sind und sich dort relativ zufrieden fühlen, beginnen sich stärker solidarisch zu ihrem Milieu zu äußern. Manchmal ergeben sich dadurch auch Schwierigkeiten, und einige distanzieren sich dann. Einige haben sich direkt an das Seminar gewandt, bewegt durch Glaubensfragen, Bindungen an Jesus oder durch das Evangelium; dies sind aber Menschen, die jedes regelmäßige Praktizieren aufgegeben haben. Sie finden dennoch in einer bestimmten Art, Kirche zu sein, einen Sinn. Für die einen wie für die anderen bedeutet dies die Entdeckung, daß es möglich ist, Kirche auch anders zu sein, Gottesdienste anders zu feiern. Und dann ist da die Forderung nach neuen Treffpunkten, die freier sind, wo man mit anderen seinen Glauben zum Ausdruck bringen und feiern kann, in Verbindung mit der Erfahrung des realen Lebens und mit der Erfahrung von kämpferischen Bewegungen: erste Kennzeichen von christlichen Basisgemeinden.

In dieser Dynamik konnte man beobachten, daß eine Vorherrschaft von militanten Kräften sich spontan durchsetzte, das heißt von Männern und Frauen, die sich aktiv gewerkschaftlich oder politisch engagierten. Dies war einer der wenigen Orte, wo sie ihren Glauben und ihren Kampf artikulieren konnten und zwar mit Nachdruck. Durch diese Tatsache verloren verschiedene Richtungen des Engagements, die weniger stark oder weniger politisch waren, an Bedeutung.

Aber eine Reihe von Fragen und bestimmte Ereignisse werden dann die Vorherrschaft der ‹Starken› und die manchmal ein wenig exklusive Bevorzugung der sozio-politischen und wirtschaftlichen Linie in Frage stellen.

Es ergaben sich Fragen im Zusammenhang des Verhältnisses von Gefühlen, Sexualität und Kampf; Fragen, die das Verhältnis von Männern und Frauen am Arbeitsplatz, in der Familie, der Kirche und selbst im Seminar betreffen; Schwierigkeiten in der Schule, bei der Erziehung der Kinder; die vielen Kontakte mit der Dritten Welt und besonders mit Lateinamerika; sowohl die alternative Produktionsweise wie das alternative Konsumverhalten und die Kontakte mit ökologischen Bewegungen: dies hat alles stark dazu geführt, die Art und Weise, die Dinge wichtig zu nehmen, in Bewegung zu bringen.

Und dann gibt es Ereignisse, die in Bewegung sind. In den 70er Jahren wurde man von zwei Hoffnungen getragen. Die Überzeugung, daß man sich innerhalb einer Dynamik des unbegrenzten Wachstums befindet, und die Überzeugung, daß es möglich ist sich zu organisieren, um die Früchte des Wachstums gerechter verteilen zu können. Heute stellt man sich der Erkenntnis der wirtschaftlichen und politischen Krise: das erbarmungslose Anwachsen der Arbeitslosigkeit; vor allem die Notwendigkeit, immer wieder nachzugeben: die Garantien, die man in langen Kämpfen errungen hat, sind in Frage gestellt; die Kaufkraft verringert sich. In dieser Situation sind die Aktionslinien problematischer geworden, und Solidarität untereinander zu üben wird schwieriger.

II. Entwicklung in Richtung auf Basisgemeinden

In Anbetracht von Isolierung, Zerstreuung, der Vielfalt der vom Leben gestellten Fragen verstärkt sich immer mehr der Wunsch nach Orten, wo man sich treffen und leben kann, nach Orten, die einen kommunikativen Charakter haben. Die Institutionen, die es bereits gibt, so notwendig sie auch sein mögen, können diesem Wunsch nicht adäquat gerecht werden, selbst wenn sie gemessen an ihren eigenen Zielen gut funktionieren. Die Erwartungen sind groß: sich gegenseitig unterstützen und helfen, zusammen feiern, nicht allein bleiben mit seinen Fragen und Schwierig-

keiten, die Jugend begleiten und formen, als Gläubige den Glauben teilen und feiern, ein Bindeglied schaffen zwischen Leben, Tat und Jesus Christus, zusammen die Heilige Schrift lesen, usw. Die Marschrichtung liegt fest. Gruppen bilden sich und nehmen an verschiedenen Orten Gestalt an: junge Triebe, die einen möglichen Weg anzeigen.

Diese Gruppen sammeln militante Gruppen, die oft ein schwieriges Verhältnis zu den Pfarrgemeinden haben, und solche, die mit ihnen gebrochen haben: enttäuscht, entmutigt, abgestoßen oder empört von einer Kirche, bei der sie weder Aufnahme noch Solidarität fanden. Diese Gruppen sammeln aber auch Menschen, die weiter ihren Gemeinden verhaftet bleiben, hier aber Bereicherung erfahren; wieder andere, die der institutionellen Religion gleichgültig gegenüberstehen, die nicht mehr zur Kirche gehen, für die aber Gott oder Jesus Christus etwas bedeutet, diese finden hier eine Gruppe, die ihnen Sinn vermittelt und bei der die Mahlfeier zu dieser Sinnfindung beiträgt. Die Gruppen sammeln aber auch solche, die in regelwidrigem Verhältnis marginalisiert und schuldig gesprochen, ausgeschlossen wurden oder sich durch Verachtung und Schande von den Menschen der Kirche ausgeschlossen fühlen; sie haben sich aber mit diesem Verlust des sakramentalen Lebens nie abgefunden; für diese ist diese Erfahrung wie das Öffnen eines Freiraumes, oder kurz gesagt: für sie ist es endlich wieder möglich aufzuatmen.

III. Eine Arbeitsgruppe: ‹Glaube, der uns leben läßt›

Die Schwierigkeiten der derzeitigen Situation führten dazu, daß zunächst Fragen nach dem Sinn behandelt wurden, die zur Frage nach dem Glauben als Triebkraft des Lebens führten. Die Entmutigung und der Fatalismus hören nicht auf zu wachsen, mehr und mehr scheitern oder arrangieren sich die Kämpfer. Wie kann man nach jedem Rückschlag bestehen, leben, glauben, hoffen und die Initiative neu ergreifen?

Um zu diesen Fragen vorzustoßen, wurde eine theologische Studiengruppe zum Thema ‹Glaube, der uns leben läßt› gegründet. Bei dem letzten jährlichen Wochenendtreffen zur Entwicklung und zur Planung (Juni 82) hat es ein Mitglied der Gruppe auf den Nenner gebracht. Hier nun das Wesentliche dieses Berichts, der gut den Blickwinkel und die Haltung, die zu Papier gebracht wurden, zeigt.

«Bei den Kämpfen, die man im Leben durchzustehen hat und bei dessen Schwierigkeiten, in Anbetracht der Bedrohungen, die auf unserer Gesellschaft lasten, um sich trotz Rückschlägen gut zu behaupten, um weiterhin hoffen zu können, während die Menschen und die Umstände nur so langsam in Bewegung kommen..., muß man von einem Glauben getragen sein, muß man in sich selbst eine sichere Kraftquelle haben.

«Manche sagen: Mich trägt mein christlicher Glaube, mein Glaube an Gott oder mein Glaube an Jesus Christus. Die anderen, obwohl sie Gefährten bei denselben Kämpfen sind und bei den gleichen Projekten engagiert sind, meinen: Es ist mein Glaube an den Menschen.

«An Jesus glauben, an Gott glauben, an den Menschen glauben? Ist das nicht dasselbe? Und wenn es doch Unterschiede gibt, wo sind sie? Was steht hinter den Worten, hinter den verschiedenen Sprachen?

«Die Gruppe ‹Theologie› hat sich wie ein Brennglas fixiert, um diese Fragen zu bearbeiten. (...)

«Wir wollen vermeiden über Ideen zu diskutieren, um uns im wesentlichen auf das persönliche Zeugnis zu konzentrieren, das heißt, auf die Form, in der diese Fragen im Leben vorkommen. Jeder äußert sich, wenn er an der Reihe ist, und die anderen hören zu, ohne zu unterbrechen. Falls es erforderlich ist, werden Fragen gestellt, um das Gesagte zu verstehen, aber wir führen keine Diskussion. In der Zusammenfassung gibt einer der Animateure eine analytische Rechenschaft über die Versammlung, und er wiederholt einige von den Dingen, die gesagt wurden, sowohl solche von gemeinsamer Übereinstimmung als auch Unterschiede, die bei dem Bündel individueller Ausdrucksmöglichkeiten aufgetreten sind. Dies ist dann Ausgangspunkt für eine neue Etappe. (...)

«Diese Methode kann nur in einem Klima von vollkommenem Vertrauen greifen. Unter uns ist selbstverständlich – und dies spürt man deutlich –, daß es keine Tabus gibt und auch kein Dogma, das verteidigt werden muß. Jeder äußert sich in seinen Überzeugungen und Ungewißheiten. Man hört dem anderen zu, läßt ihn kommen, begleitet ihn ein Stück... dies erlaubt es ihm, sein Leben zu überdenken. Dennoch ist dies keine Arbeit, die auf der Stelle tritt, sondern es findet eine ständige Interaktion statt. Das genaue Zu-

hören der Gruppe, die Dichte dieses Zuhörens fordert jeden einzelnen stark heraus, sich noch mehr zu erforschen und mitzuteilen. Die Arbeit der Gruppe ist mehr als die Summe der Individuen.

«Die Zeit spielt eine wichtige Rolle bei diesem Vorgehen. Man muß den Rhythmus jedes einzelnen respektieren können; und man nimmt sich dazu die notwendige Zeit. Die Gruppe hat sich fünfmal in diesem Jahr getroffen, jedesmal von 15 bis 20 Uhr. Aber, man ist noch weit davon entfernt, zum Kernpunkt der Fragen vorgedrungen zu sein. Also macht man nächstes Jahr weiter.

«Bis jetzt hat sich die Arbeit an zwei wichtigen Punkten festgemacht:

1) Meine eigene Triebfeder: Welches ist sie? Was läßt mich heute leben? Was läßt mich immer wieder neu anfangen? Meine eigene Kraft? Meine Kraft durch die anderen? Gott, Jesus Christus eine Triebfeder? Und was zerbricht diese Triebfedern?

2) Gott, Jesus Christus: Wie erweist sich diese Triebfeder in meinem alltäglichen Leben wirksam? Was kann ich, ausgehend von meinem Leben, über Gott und Jesus Christus sagen?

«Man kann heute nicht all das zusammenfassen, was gesagt worden ist. An den Leitfäden, die an sich ziemlich klar und eindeutig sind, wurden viele verschiedene Themen angebunden. Hier muß noch weiter gearbeitet werden, bevor man Synthesen ziehen kann.

«Eine erste, bei allen Gruppen festzustellende Beobachtung: die Trennungslinie verläuft nicht zwischen Gläubigen und Ungläubigen, zwischen Christen und Nichtchristen, zwischen Ordensleuten und Weltchristen. Sie verläuft innerhalb jeder Gruppe. Innerhalb jeder Gruppe, die man einer anderen gegenüberstellen kann, findet man auf der einen Seite den Fatalismus – welchen Namen man ihm auch immer geben mag – und auf der anderen Seite diejenigen, die mehr und mehr an den Menschen glauben, die glauben, daß der Mensch mehr ist als das, was man sieht. Ist es vielleicht nicht so, daß diese Trennungslinie innerhalb jedes einzelnen von uns verläuft?

«Für die Folgezeit sind die Ziele gesetzt. (...) Andere Fragen werden anvisiert: Wie kann ich meine Triebfeder in die Gemeinschaft einbringen, wo doch die Glaubensrichtungen sehr unterschiedlich sind? Ist es wünschenswert, daß alle an Jesus Christus glauben? Fragen über den Sinn des Lebens, des Leidens, den Tod? Gibt es eine Verbindung zwischen Evangelium und Politik?...»

IV. Offene Perspektiven, Überzeugung und Fragen

1. Glaubenspädagogik, ein offener Weg

Die Gruppen, die sich nach dem Muster des Seminars gebildet haben, sind sehr unterschiedlich. Die Teilnehmer haben folgendes gemeinsam: Sie stammen aus dem Volksmilieu, haben nicht viel studiert, sind irgendwo engagiert und mit Glaubensfragen beschäftigt. Zum letzten Punkt gibt es allerdings große Unterschiede: Praktizierende/Nichtpraktizierende; traditionell religiöse Konzeption/sehr säkularisierte Ausdrucksweise, agnostische Sicht; ungestörter Glaube/skrupulöse Schuldgefühle; positive Bindung an die Kirche/indifferente, aggressive oder nachtragende Distanz...

Der Ausgangspunkt: Man geht aus vom Leben, von der täglichen Erfahrung, die man zusammen überdenkt und analysiert nach einem Verfahren, das von den Gruppenleitern vorgeschlagen wird. Diese Verfahren wurden in 15jähriger Geschichte der Gruppen entwickelt. In diesem Verfahren haben religiöse Erfahrungen und Ausdrucksformen ihren Platz in dem Maße, wie sie zutage treten. Sie werden aber nicht von Anfang an direkt provoziert. Die systematische Reflexion über Jesus Christus erfolgt auf diesem Weg erst nach längerer Zeit, wenn auch Glaubensfragen zu verschiedenen Anlässen angesprochen wurden, ganz nach der Eigendynamik der Gruppen.

Eines der ersten pädagogischen Ziele ist es, die Rede jedes einzelnen frei zu machen: Es geht darum, daß jeder dazu fähig wird frei zu sagen, wie er lebt, das, was er glaubt oder nicht glaubt, welche Fragen er sich stellt, wo er Schwierigkeiten sieht usw. Eine Absprache: keine Zensur. Das, was der andere sagt, aufnehmen, weil es das ist, was er lebt. Dies alles schließt natürlich Konfrontationen nicht aus.

Diese nichtautoritäre, offene Dynamik erlaubt es, schrittweise Glaubensfragen in der Gruppe zu behandeln. Der Gruppenleiter wird aber niemals sagen: Dieses oder jenes muß man glauben. Wenn man ihn fragt, welches die Lehre der Kirche zu einer bestimmten Frage ist, so wird diese Frage zwar nicht ausgeschlossen, aber der

Gruppenleiter selbst gibt sich als Glaubenden zu erkennen: Dies glaube ich heute, und so kann ich es mit meinen eigenen Worten sagen; oder auch: so wurde dies innerhalb der Geschichte gelebt. Da man es jedem ermöglicht, zögernd zu sagen, was er wirklich glaubt und was nicht, seine Fragen und seine Zweifel, kommen jeder einzelne und die ganze Gruppe weiter: sich auf einmal Fragen stellen genau dort, wo es möglicherweise naive Klarheit gab, und entdecken, daß Dinge, die man vernachlässigt hatte oder manchmal definitiv ausgeklammert hatte, Sinn haben... In allen Gruppen stellt man nach einigen Jahren fest, daß alle, um es so auszudrücken, Geschmack und Interesse daran finden, die Bibel gemeinsam zu lesen, daß Jesus Christus ein wichtiger Bezugspunkt wird und daß die gemeinsame Mahlfeier sinnvoll wird.

Das Volksmilieu verfügt nur über ein eingeschränktes Vokabular und spricht eine konkrete Sprache: Handlungen und Gesten sagen mehr als Vorträge, denen man mißtraut. Es gilt als Befreiung, dahin zu kommen, sich mit seiner eigenen Sprache auszudrücken und zu analysieren. Dies setzt zwar eine gewisse abstrakte Haltung voraus, aber, sie hat nur dann Sinn, wenn sie in ständiger Verbindung mit der täglichen Erfahrung steht. Wieviele gewerkschaftliche, politische oder andere Gruppierungen haben aufgehört, die abstrakte, analytische Sprache zu übertragen, so daß sich die Aktivisten nicht mehr von ihrem Milieu verstanden wissen. Das Ziel des Seminars ist, daß die Teilnehmer ihren Glauben mit ihren eigenen Worten ausdrücken und ihn auch ihrem eigenen Milieu mitteilen können, ohne zwei Sprachen benutzen zu müssen; einmal diejenige der eigenen Ausdrucksweise und zum andern eine, um sich andern mitzuteilen. Wenn man Glauben übersetzen muß, um ihn miteinander zu teilen, um von seinem eigenen Milieu verstanden zu werden, dann hat man entweder seine eigene Kultur verlassen, oder der Glaube ist noch nicht in dieser Kultur oder dem Milieu verwachsen.

Was auf diese Art und Weise gesagt werden kann, könnte, gemessen an inhaltlich abstrakten Formulierungen, verglichen mit dem Standard der Dogmen- oder Katechismusformulierungen, ungenügend, vielleicht sogar häretisch erscheinen.

Wenn man andererseits beobachtet, daß dort, wo Gleichgültigkeit oder Argwohn, fertige Formulierungen und routinierte Gesten waren, nun eigenständige Ausdrucksmöglichkeiten erscheinen und eine Praxis der Feier der Sakramente, die lange in der Gruppe vorbereitet wurde, usw., und wenn man fähig ist zu lesen, was sich außerhalb von Worten in Gesten, im Verhalten und in Erzählungen über das Leben zeigt, dann wird man sich über den Glauben, der hier manifest wird und der leben läßt, freuen.

2. Die Frage nach Sinn

Wir haben die Bedeutung der Theologiegruppe ‹Glaube, der uns leben läßt› für das gesamte Seminar hervorgehoben. Hier ist nun der Ort, den Einsatz dieser Arbeit in einer umfassenderen Form zu bestimmen.

Die Gesellschaft stellt heute fundamentale Fragen nach Sinn. Tatsächlich stellt man den Zusammenbruch dessen, was man den ‹materiellen› Sinn der Existenz – so wie die gesamte moderne, westliche Welt gelebt hat – fest. Dieser Sinn ist durch gewisse Züge charakterisierbar: die Idee des kontinierlichen Fortschritts, das heißt, morgen wird man über mehr Güter, Komfort, Möglichkeiten zu reisen und über mehr Kommunikation verfügen als heute; die Idee des sozialen Aufstiegs: die Hoffnung, einige Stufen auf der sozialen Leiter aufzusteigen; die Idee, daß die soziale Gemeinschaft nach und nach von der Steigerung des Bruttosozialprodukts, von der wirtschaftlichen und technischen Entwicklung profitiert: Die sozialen Gegensätze gibt es immer noch, aber man hat den Eindruck, daß man sich der oberen Klasse nähert, weil man heute die Privilegien genießt, die diese gestern noch hatte.

Dieser materielle Sinn bricht heute zusammen. Für viele hat der Fortschritt aufgehört, und es gibt sogar Rückschritte; es wird wohl noch technischen Fortschritt geben, aber man ist sich klar darüber, daß nicht alle in gleicher Weise einen Nutzen davon haben und daß die Marginalisierung jeden bedroht; eine immer bedeutendere Anzahl von Menschen (und dies ist sehr unterschiedlich auf die verschiedenen Milieus verteilt), ist von Arbeitslosigkeit bedroht und fällt auf brutale Art und Weise die soziale Leiter hinunter; das Morgen scheint mehr Bedrohung als Zusagen in sich zu tragen, und junge Menschen scheinen allgemein den Eindruck zu haben, daß es für sie in dieser Gesellschaft keine Zukunft gibt.

Mit Blick auf den Verlust des Mythos vom ständigen Wachstum scheint die ökonomische Vernunft unfähig zu sein, Instrumente zu einer wirksamen Bekämpfung der Situation bereitzustellen: rein ökonomische Lösungen, die die Finanzen in Ordnung zu bringen und die Zahlungsbilanzen wieder ins Gleichgewicht zu bringen versuchen, verursachen extrem hohe soziale und politische Kosten, und ihre Versprechungen sind sehr ungewiß.

Diese Situation läßt die Sinnfrage auf das härteste hervortreten. Wenn man immer weniger Einfluß auf die Situation hat, wenn politische Vorhaben kurz- oder mittelfristig von begrenztem Nutzen scheinen, wie soll man sich in diesem Horizont einrichten? Wenn der geschichtliche Plan ungewiß ist, wenn Widerstand zur wichtigsten Aufgabe wird, wie und in welchem Namen kann man da weiterkämpfen und die Vorstellung einer besseren Welt aufrecht erhalten?

Diese Frage betrifft die Kirche direkt. In der Tat, sie hat der Wissenschaft, dem modernen Geist, der Demokratie heftig widerstanden, als dies alles die Hoffnung auf Befreiung der Welt bedeutete. Aber, sie gab diese Haltung auf, indem sie sich auf einen Teil dieser Geisteshaltung einließ (aber nur zu einem Teil, weil sie tatsächlich der Forderung nach autonomer menschlicher Verantwortung nicht zu ihrem Recht verholfen hat); sie ließ sich so sehr ein, daß sie sich quasi kritiklos mit dem Ideal des Fortschritts und des Wachstums identifizierte. Der Optimismus des Zweiten Vatikanums (speziell ‹Gaudium et Spes›) zeigt in einem gewissen Maß diese Tendenz. Die materielle Entwicklung ist Teil des Beitrags der Humanität zu einem menschlicheren Leben. Diese Dimension ist konsequenterweise im Plan Gottes, in der Vision des Reiches Gottes eingeschlossen. Aber es ergeben sich in dem Moment Schwierigkeiten, wo die materielle Seite des Wachstums praktisch mit dem humanen Fortschritt identifiziert wird, und noch mehr, wo man – angenähert an bourgeoise Vorstellungen von Wachstum – nicht mehr aufmerksam darauf ist, welche soziale und humane Kosten sie für andere Kreise der Bevölkerung, andere Regionen oder andere Länder hat. Den Widerstand, den die Kirche so oft der Aufdekkung von Konflikten und sozialen Gegensätzen entgegengebracht hat, vor allem jeder Analyse, die mit dem Vokabular des Klassenkampfes arbeitet, ist Ausdruck dafür, wie sehr sie von dieser Idee der Entwicklung angesteckt ist (obwohl der Klassenkampf von ihr im 19. Jahrhundert als eine von den Reichen und Mächtigen auferlegte Realität anerkannt wurde).

Die derzeitige Situation lädt uns zu einer kreativen Lektüre des Evangeliums ein. Jesus lebte in einer Gesellschaft, die im Namen von gesetzlicher und ritueller Reinheit marginalisierte und ausschloß. Durch Gesten der Solidarität, die gleichzeitig einen Bruch mit den sozialen und religiösen Normen bedeuteten, eröffnete Jesus neue Möglichkeiten, Lebenssinn zu erfahren. Für diejenigen, die bereit waren, dem Sinn dieser Zeichen auf den Grund zu gehen, konnte er dadurch sogar Gott wieder erfahrbar machen.

In unserer Gesellschaft heute, die im Namen des Götzen Rentabilität und ökonomische Gesetze Menschen ausschließt und marginalisiert, in einer Gesellschaft, die ganze Teile ihrer selbst der sozialen Verachtung und Vernachlässigung überläßt; in welchem Namen soll man da Initiativen der Solidarität und Brüche wagen, die neues Leben und neuen Sinn eröffnen, und von dorther das Angebot des Gottes Jesu Christi geschehen lassen? Dies ist heute sicher eines der wichtigsten Vorhaben der gemeinsamen Suche in unserem Seminar.

3. Nichtreligiöse Sprache und Volksreligion

Die Menschen, die man im Seminar antrifft, sind im Christentum verwurzelt. Unter ihnen gibt es aber einige, die mit dem traditionellen christlichen Vokabular gebrochen haben. Für sie sind Worte wie ‹Kirche›, ‹Priester›, ‹Sakramente› usw. mit einer Bedeutung belastet, die sogar die Negation von Befreiung und Menschenwürde sind. Sie teilen eine im Volksmilieu weit verbreitete Ansicht, die im Gebrauch dieser Wörter durch die Kirche begründet ist. Mit ihnen stellt man sich in den Gruppen ständig die Frage: Wie kann man die Botschaft des Evangeliums leben und weitersagen, wo doch die benutzten Wörter gänzlich mit Zündstoff geladen sind? Dies setzt in den Gruppen einen langen Weg in Gang, erfordert Geduld und Diskretion. Und das ist nicht immer einfach: Manche können über Gott oder Jesus Christus viel leichter sprechen als andere. Schweigen zu müssen dann, wenn man zum Animateur ausgebildet wird, das ist frustrierend. Es ist allerdings die Voraussetzung dafür, daß eines Tages Glaube gemeinsam gesagt werden kann. Zugleich ist dies eine reiche Erfahrung, die die Widersprüche der Darstellung und

der religiösen Sprache, in die man hineingeboren wurde, klarer werden läßt. Widersprüche, in denen man manchmal selbst lebt, in seinen Beziehungen zu anderen, zur Welt und zum Leben. In Anbetracht dieser Ruhe und Diskretion wäre mancher sichere Kleriker über sein Wissen bestürzt, d. h. er würde daran Anstoß nehmen...

Es gibt noch eine andere Dimension des Lebens im Volksmilieu, dem man im Seminar begegnet, und es scheint, als stünde sie diesem nichtreligiösen Zugang entgegen: die vielen Ausdrucksweisen der Volksreligion. Die Menschen praktizieren oft nicht mehr, aber sie feiern weiter Taufen, Hochzeiten, Kommunion und Beerdigungen in der Kirche. Bei Gelegenheit nimmt man an einer Wallfahrt teil, man stellt eine Kerze für einen Heiligen auf (dies alles trifft weniger für junge Menschen zu). Außerhalb dieser Praktiken gibt es für die Menschen oft keinen Zusammenhang zwischen dem, was der Priester sagt, und dem, was die Menschen tun. Und dennoch ist dieses Tun für die Menschen wichtig, und dies nicht nur aus soziologischer Sicht: es zeigt einen Zusammenhang zwischen Leben und ‹etwas anderem›, Gott. Diese Praktiken, die bis vor kurzem noch verrufen waren, haben sich ganz von der Kirche gelöst, während andere immer noch eine mehr oder weniger versteckte, zurückhaltende Beziehung zu ihr haben. Diejenigen, die eine Ausbildung unter dem Gesichtspunkt des Glaubens fordern, haben normalerweise früh Abstand von der Volksreligion genommen: Sie fühlen sich in Gottesdiensten mit kleineren Gruppen wohler, dort, wo sich die äußeren Formen der Liturgie beträchtlich geändert haben, dort, wo große Teile der persönlichen Ausdrucksform gewidmet sind. Wie kann man nun ein Bindeglied zwischen denjenigen schaffen, die versuchen zu leben und zu handeln, und denjenigen, die auf die Mehrzahl der anderen warten und bei denen auch etwas von dem erkennbar ist, was Wahrheit und Sinn bedeutet?

Außerdem, wenn der Ruf nach Basisgemeinden immer dringlicher wird, dann wirft dies schwierige Fragen auf. Die Nöte, denen sie begegnen, sind nicht spezifisch christlich. Sammlungsbewegungen, die gemeinschaftlich orientiert sind, gehen oft auf Initiativen von Christen zurück. Für Christen stellen die Gottesdienste Mitte und Angelpunkt der Gemeinschaft dar. Es stellt sich nun die Frage: Wie kann man in einer größeren Gemeinschaft, die tatsächlich pluralistisch ist, Beziehungen ausleben? Mit welchem Sammelpol? Und wie kann man von hier aus aktiv die Suche nach und das Mitteilen von Sinnerfahrung betreiben? Offene Fragen, die ständig präsent sind und bei denen man noch nicht weit fortgeschritten ist.

4. Priester und Priesterausbildung

Das Seminar Cardijn wurde gegründet, um Arbeitern zu ermöglichen, Priester zu werden. Diese Funktion bleibt eine seiner wichtigsten Aufgaben. Sie stellt sich in einer größeren Perspektive der Hoffnung, daß eines Tages eine Kirche des Volksmilieus entstehen wird. Nicht eine Kirche, die von der Institution getrennt ist oder im Gegensatz zu ihr steht. Dennoch bleibt die Tatsache, daß sich in unserem Land die Kirche Jesu Christi niemals wirklich im Arbeitsmilieu festsetzen konnte. Die Kirche in ihren Institutionen, ihrem öffentlichen Auftreten und in ihrem Personal hat massiv eine bourgeoise Form angenommen, sie ist Kirche der Mittelklasse. Es geht darum, das Entstehen einer Schwesterkirche zuzulassen, in Gemeinschaft und Ergänzung, aber auch mit dem, was dies tatsächlich an Konfrontation mit sich bringt. (Die Apostelgeschichte berichtet uns, daß sich in Jerusalem die Juden und die Griechen zwei verschiedene Organisationsformen gaben, die teilweise autonom waren: Diese Autonomie war Bedingung dafür, daß das Evangelium in der griechischen Kultur heimisch werden konnte.)

Das Vorhaben von kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Welt der Arbeiter stammen und die ihren Glauben und ihr Leben in der Eucharistie feiern können, wird von verschiedenen Diözesen als notwendig anerkannt. Aber dieses Vorhaben stößt auf unzählige Schwierigkeiten und kennt Engpässe, unter anderem, weil die diözesanen Autoritäten keinen politischen Willen zeigen, die tatsächlich Konzequenzen solch einer Option auf sich zu nehmen (die fixe Idee der Einheit, die Angst, nicht mehr alles kontrollieren zu können, die Furcht vor Konflikten usw.), und weil die römische Gesetzgebung die Frage der Ämterordnung systematisch blockiert.

Die Eucharistie konstituiert die christliche Gemeinschaft: Dies wird im Prinzip von der Kirche bestätigt und korrespondiert mit der lebendigen Erfahrung der Gemeinschaften. Tatsächlich aber sehen sich die Gemeinschaften immer mehr der Eucharistie beraubt aus Mangel an bevollmächtigten Amtsträgern. Dies stellt aufs neue die Frage nach dem Vorsitz bei der Eucharistie.

Die aktuelle Situation ist unter diesem Blickwinkel völlig widersprüchlich. Es bilden sich erneut Gruppen, und die Ansätze von Basisgemeinden beginnen zu wachsen. Es handelt sich dabei nie um spontane Bildungen, denn es ist die Frucht einer langen, geduldigen Arbeit der Glaubensinitiatoren. Oft handelt es sich dabei um einen Priester. Es kommt aber auch vor, daß dieser Initiator ein Laie, Mann oder Frau, ist: So hat man oft keinen Priester, der zur Verfügung steht (oder der fähig ist, mit den Menschen in der Sprache ihres Lebens und ihres Glaubens zu sprechen), um der Gruppe die Feier ihres Glaubens in der Eucharistie zu ermöglichen. Muß dieses vitale Bedürfnis immer den kanonischen Regeln einer Kirche geopfert werden, die zudem oft der christlichen Basiserfahrung fremd gegenübersteht?

Eine bedeutende Entwicklung ist festzustellen. Manche Arbeiter wurden nach ihrer Ausbildung im Seminar zum Priester geweiht: Sie arbeiteten weiter und versuchten im Lauf der Jahre Menschen zusammenzubringen, sie anzustacheln und bei Gelegenheit mit den Gruppen Gottesdienst zu feiern. Nach und nach wurden die Marschziele der Gemeinschaften abgesteckt. Diese Anregungen erforderten mehr Zeit, und immer mehr Initiativen, die ergriffen oder unterstützt werden mußten. Manche dieser Priester stellen sich mitlerweile die Frage: Sollen wir nicht unsere Arbeit aufgeben, um diesen Nachfragen gerecht werden zu können? Es entwickelt sich wieder die Vorstellung, einen Priester ganztags zu haben, einen Priester, der in einer langen Praxis mit der Animation verwurzelt ist, der die Fragen der Menschen kennt, der sich auf andere Vorbedingungen stützen kann als der traditionelle Priester. Und es könnte Laien geben, Männer oder Frauen, die für ein solches Engagement verfügbar sind, mit der gleichen Kompetenz, der gleichen Erfahrung und durch den gleichen Glauben getragen.

V. Zusammenfassung

Die Erfahrung des Seminars Cardijn zeigt, daß ein Glaubensweg im Volksmilieu, im Kontext von religiöser Gleichgültigkeit und von Vertrauensverlust der Kirche, möglich ist. Dies ist nicht der einzig mögliche Weg, und das Seminar ist in Brüssel und Brabant nicht das einzige, das einen Weg in diesem Sinn anbieten kann. Dieser Weg ist unter bestimmten Bedingungen möglich.

Das Ziel des Seminars ist es, Animateure des Glaubens heranzubilden: Es berührt nur indirekt die Masse des Volksmilieus, weil sein Publikum aus Menschen besteht, die von Anfang an stark motiviert sind. Sein Ziel ist es, daß sich das Volksmilieu langfristig selbst evangelisiert, und zwar durch Animateure aus seiner eigenen Mitte. Es gibt heute schon Zeichen dafür, daß dieses Ziel erreicht werden kann: Die verschiedenen Initiativen, die von Menschen ergriffen werden, die im Seminar ausgebildet wurden, zielen in Richtung auf Basisgemeinden. Es sind die Früchte lang andauernder Präsenz und großer Geduld: Man läßt die Basisgemeinden selbst ihre eigenen Ausdrucksformen und ihre eigenen Formen der Mahlfeier finden.

Den Animateuren, die es wünschen, bietet man Begleitung an. Orte der Besinnung und des Austausches mit anderen Erfahrungen. Dabei nimmt man Fehlschritte und Ungeschicklichkeiten in Kauf: weder urteilen, noch verurteilen, aber helfen sich zu entwickeln. Festzustellen bleibt: Auf diese Art und Weise findet ein gründliches Durchdenken statt.

Die Gemeinschaften haben oft den starken Wunsch, Kirche zu sein und als solche anerkannt zu werden. Er macht sich bemerkbar durch den ständigen Kampf des Volksmilieus, seine eigene Würde zu bestätigen, mehr Gerechtigkeit zu erlangen. Durch diese Tatsache sehen sie sich in Opposition zur Mehrzahl der anderen christlichen Gemeinden, weil diese vor allem von Menschen des Milieus getragen werden, denen man im täglichen Leben die Stirn bietet. Dies nimmt aber nichts von ihrem Wunsch nach Zugehörigkeit und Anerkennung weg: Die anderen Gemeinden sind nicht die ganze Kirche. Darum haben Worte und Gesten von Bischöfen eine große Bedeutung: Ermutigung, Enttäuschung oder Wut... Generell ist die Erfahrung bedauerlicherweise nicht eine von ruhiger und warmherziger Aufnahme: Eher, als daß Freude über das wahrgenommen wird, was oft stotternd, aber als Verheißung hervorkommt, spürt man oft Ungeduld und Mißtrauen, weil nichtkonforme Ansichten am längsten im Gedächtnis bleiben.

Es gibt heute im Volksmilieu eine Chance für das Evangelium: Das Evangelium kann eine gute Nachricht sein. Aber wird man es in der Kirche wagen, die unvorhersehbaren Risiken in Kauf zu nehmen, wenn man das Evangelium befreit und wenn man den Menschen selbst erlaubt, es zu lesen und zu hören?

[1] Zu den Arbeitsmethoden und -mitteln ist wenig Material verfügbar: Ein Buch ist bei Editions Vie Ouvrière veröffentlicht worden: Luttes et Foi, Brüssel 1980 (es beschreibt eine Reihe von Wochenenden, die das Seminar zu diesem Thema organisiert hat); – eine kurze Präsentation dieses Aufbruchs: Dossier n° 1; – ein ziemlich ausführliches Heft: Jésus et la libération humaine (= dossier n° 5), S. 256f; – eine Methode Markus zu lesen: L' Evangile de Marc, quelques clés de lecture. All diese Dokumente können vom Sekretariat des Séminaire Cardinal Cardijn bezogen werden: rue Puissant 136, B-6040 Jumet, Belgien.

Aus dem Französischen übersetzt von Barbara Schröder

IGNACE BERTEN

1940 in Brüssel geboren. Mitglied des Dominikanerordens in der Kommunität von Froidmont (Rixensart). Derzeit Animator am «Séminaire Cardinal Cardijn» und Mitarbeiter der Kommission Iustitia et Pax. Früher mehrere Jahre Lehrtätigkeit am Internationalen Institut Lumen Vitae und am Centre d'études théologiques et pastorales in Brüssel. Veröffentlichungen: Geschichte, Offenbarung, Glaube. Eine Einführung in die Theologie Wolfhart Pannenbergs (Claudius Verlag, München 1970); La spirale de l'irresponsabilité. Lutter ici en Belgique contre l'apartheid en Afrique du Sud (Commission Justice et Paix, Brüssel 1978). Außerdem Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften über Fragen der Christologie und über die sozialen und politischen Dimensionen des Glaubens. Anschrift: Communité Dominicaine, Ferme de Froidmont, B-1330 Rixensart, Belgien.

Jean Collet

Bilder der Gleichgültigkeit, Gleichgültigkeit gegenüber Bildern

Die audiovisuellen Medien und die heutige Gleichgültigkeit

Ein Bild – in einigen Jahren wird es uns vertraut sein. Silhouetten von Jungen oder Mädchen, manchmal auch von Erwachsenen, begegnen sich auf der Straße oder in der Metro, mit leichten Kopfhörern und einer kleinen Schachtel am Gürtel. Sie wandeln in einer Wolke von Musik, fremd, gleichgültig.

Hypothese: Gibt es nicht einen Zusammenhang zwischen dem fabelhaften Aufschwung der modernen Technologien – speziell der Mittel, um Bild und Ton auszustrahlen, der audiovisuellen Medien – und der Gleichgültigkeit? Welche Gleichgültigkeit meinen wir? Ist etwa der kultivierte Mensch, ‹der Gelehrte›, der sich in der Bibliothek in ein Buch vertieft, so weit entfernt von unserem jungen Menschen mit dem *walkman*? Lesen, einem Konzert zuhören, sich in eine Landschaft vertiefen, einen Film anschauen, das heißt zunächst sich isolieren, sich vom Lärm abschirmen, sich zurückziehen. Ist die Gleichgültigkeit des Menschen mit *walkman* von anderer Art als die des Philosophen, der in seinem Arbeitszimmer nachdenkt, als die des Musikfreundes mit seiner Schallplattensammlung?

Hier muß man gegen das Wort ‹gleichgültig› Anklage erheben, weil es uns eine Falle stellt. Zum einen beschreibt es denjenigen, der gefühllos und uninteressiert ist. Zum anderen definiert es, was gleich, neutral, ähnlich ist; also das, was keinen Unterschied hat. In diesem Fall ist es notwendig, ein anderes Wort zu haben. Zum Beispiel: «ununterscheidbar». Man sieht gleich ein, daß der Freund des *walkman* vielleicht gleichgültig demgegenüber ist, was um ihn herum passiert. Dennoch ist er nicht wie die anderen. Man bemerkt ihn. Er ist allein inmitten der Masse. Einzeln. Also unterscheidet er sich. Wenn wir eines Tages alle mit unserem kleinen Kopfhörer spazieren gehen, begreifen wir vielleicht den Sinn des Wortes ‹Gleichgültigkeit›. Wir werden völlig gleichgültig sein im doppelten Sinn. Diese völlige Gleichgültigkeit erleben wir bereits jetzt, wenn wir in unserem Auto mitten in einem Verkehrsstau Radio hören. Oder mehr noch, wenn wir zu Hause fernsehen. In seinem

Film ‹Play-time› zeigte Jacques Tati die Bewohner eines Mietshauses in einem Moment, wo alle das gleiche Programm anschauen. Die Kamera erklomm die Glasfassade und deckte mit enttäuschender Monotonie die Gleichartigkeit der Situationen, der Gesten und der Reaktionen auf. Natürlich mußte man lachen, weil man sich nämlich wiedererkannte und weil man Angst hatte.

Der Mensch mit dem *walkman* macht uns auch Angst. Gepanzert mit seiner Mütze, mit Kabeln gegürtet, gleicht er den science-fiction-Menschen, den Astronauten, den Weltraumkapitänen, den Helden der Monde, die gegen eine stickige, inhumane, vergiftete, bedrohliche Umwelt ankämpfen. Er schützt sich. Genauso, wie wir uns schützen, wenn wir das Autoradio andrehen, um die Straße zu ertragen, auf der die Autos sich berühren, ohne vorwärts zu kommen. Man reißt auf der Stelle stehend aus, durch Vorstellungskraft. Ich sehe jetzt Marcello Mastroianni vor mir, wie er auf einer unterirdischen Straße in seinem Wagen eingeklemmt ist, zu Anfang des Fellini-Filmes «8½». Ängstliche Blicke auf die Insassen der anderen Wagen, weit weg, still wie Gespenster. Atemnot. Wegkommen von hier um jeden Preis. Der Held des Films träumt, daß er wegfliegt, sehr hoch, in der Luft schwebt wie ein großer Vogel über einem verlassenen Strand. Parabel für Einsamkeit in der Menge? Jeder ist in seiner Muschel eingeschlossen, durch seine leichte Musik geschützt, isoliert in der Ruhe seiner Träume oder seiner Alpträume. Alle ähnlich. Gleichgültig und ununterscheidbar.

Ich kann diese Vorstellungen, die man mit Muße schwarz malen kann, nicht tragisch finden. Noch weniger kann ich sie als Zeichen für ein modernes Übel ansehen. Es war zu aller Zeit so, daß derjenige, der sich von der Menge absondert, entweder als Verrückter oder als Weiser, als Monster oder als Heiliger gegolten hat. Ob wir nun durch diesen Unterschied, diesen Rückzug, diese Flucht mehr als bisher verdammt sind, all dies dürfte uns dennoch nicht so sehr beunruhigen. Man könnte sich sogar vorstellen, daß der Rückzug das notwendige Vorspiel zu einer besseren Kommunikation ist. Man muß sich zuerst isolieren, die Wüste durchqueren, um die anderen auf neuen Wegen wiederzufinden. Die Kunst besteht vielleicht darin, daß dieser Umweg immer wieder wiederholt wird. Verweigerung einer Beziehung, die zur Routine geworden ist, unmittelbar und arm. Bruch. Eine Sprache erfinden, ein Werkzeug, ein Medium, eine Strecke, die niemals abgenützt ist. Man muß sich verlieren, um sich wiederzufinden. Kunst gleich Verweigerung. Normen und Regeln verlassen. Einen falschen Schritt entwerfen, der dann vielleicht zu einer richtigen Bewegung zum anderen wird. Kunst gleich Artikulation, besseres Verständnis, anpassungsfähiger, richtiger.

Wir sind jetzt weit weg von Gleichgültigkeit – von unserer zweifachen Gleichgültigkeit. Der des Träumers, der da ist, ohne da zu sein; der glaubt zu entfliehen, sich zu vereinzeln, und der sich mit der ganzen Welt vermischt. Der Träumer in «8½» ist ein Künstler. Er führt seine schöne Gleichgültigkeit nicht nur inmitten unserer Verkehrsstaus spazieren. Er bewegt. Er entwirft eine Spur – zögernd, unruhig – zwischen der Menge, die ihn bedrängt, und seinem unnahbaren Traum. Er schwebt zwischen Himmel und Erde und er lädt uns ein, ihm auf seiner gefahrvollen Forschungsreise zu folgen. Er ist also ganz anders in dem Sinn, daß er immer anderswo ist, Unterschiede vervielfältigt er, um mit ihnen etwas auszudrücken, Brüche, die zum Knoten werden.

Also ist Gleichgültigkeit nichts als fehlgeschlagene Kommunikation. Ein Fehlschritt, der ein solcher bleibt, der zu nichts führt? Beginnen wir wieder, aber anders.

Was hört der Mensch mit dem *walkman*? Mozart, Gregorianische Gesänge oder Diskomusik? Gedichte oder Varieté? Man kommt früher oder später zu der alten Fabel des Äsop zurück: Es wird keine guten oder schlechten Werkzeuge der Kommunikation geben. Die Massenmedien werden ‹das beste oder das schlechteste der Dinge› sein. Die einzig entscheidende Frage: Was wird gesagt? Eine Angelegenheit des Inhalts, der Programme. Es könnte eine Qualität des Hörens, des Anblicks geben, die abhinge von der Qualität der Rede, des Bildes, des Geschehens. Aber, oh weh, wir wissen alle, daß die ernstesten und tiefgründigsten Worte ungeheuer langweilig sein können, so wie die besten Sendungen des Fernsehens von den meisten Zuschauern ausgeschaltet werden; wieviel Meisterwerke des Films konnten beim Kinopublikum nur auf Gleichgültigkeit stoßen! Bisher hat noch niemand das Rezept für ‹gute Kommunikation› erfunden. Die einzige Gewißheit: Es ist weder eine Frage der Technik, noch eine des Inhalts. Also müssen wir das Thema der Gleich-

gültigkeit, das uns so hartnäckig verfolgt, nochmals aufgreifen, uns ihm auf einer anderen Spur nähern.

Nehmen wir die Information des Fernsehens. Kriegsbilder. Es ist noch nicht lange her, da war es der Vietnamkrieg. Näher bei uns liegend: das Massaker von Beirut. Unerträgliche Bilder, die Horror hervorrufen, Schande und Empörung. Das ist das Vermögen dieser Bilder, die die Politiker anklagen. Niemand bestreitet heute den Einfluß des amerikanischen Fernsehens auf den Vietnamkrieg. Hier finden wir den Beleg dafür, daß Gleichgültigkeit aufgebrochen werden kann. Bei der schreienden Ungerechtigkeit auf dem kleinen Bildschirm reagieren wir.

Und wenn uns dieses Beispiel, statt uns zu beruhigen über uns selbst und die wohltätigen Wirkungen des Fernsehens, uns seine narkotische Wirkung beweisen würde? Nur ein Grenzfall. Eine Katastrophe, der Anblick des gewaltsamen Todes, dann erst rüttelt das Fernsehen uns auf. Wechseln wir die Vorstellung. Eine andere Technologie der Kommunikation: die Autobahn. Sie ist nur ein Band ohne Geschichte, dem man folgt. Sie ist nur eine Maschine, um dem Raum, der Landschaft, der Zeit zu entfliehen. Aber wenn ein Unfall passiert, die Katastrophe, dann werden wir wach, halten an, erinnern uns.

Die Straße, das Fernsehen, der *walkman*, das sind Maschinen, die Gleichgültigkeit produzieren. Und es darf nichts weniger sein als der Tod, was diese Gleichgültigkeit zerbrechen könnte. Hier wird man entgegenhalten: Die Programmbeiträge des Fernsehens sind unterschiedlichster Art (Dokumentation, Information, Reportagen, Debatten, Varieté, Filme). Alle Beobachter und Soziologen sind sich darüber einig, daß die Zuschauer ihr Programm auswählen. Also setzten sie Unterschiede. Aber alsbald entdeckt man, daß in den unterschiedlichsten Ländern, welche Programmbeiträge auch immer angeboten werden, die Zuschauer die gleichen Mengen aus diesen unterschiedlichsten Sendungen auswählen. Mit verblüffenden Konstanten: so nimmt die Fiktion etwa 50 % der Zeit ein, die die Menschen dem Fernsehen widmen (die Abweichung beträgt plus minus 2 %). Das heißt, das Fernsehen ist ein Cocktail, bei dem die Zusammensetzung von Land zu Land, von einer Regierung zur andern und von einer Kultur zur andern nicht verschieden ist[1].

Kann man noch von Kultur sprechen, wenn wir heute in einer solchen Uniformität leben? Das, was eine Kultur ausmacht, ist genau die Fähigkeit der Menschen, Unterschiede zu setzen, das heißt also Unterschiede der Empfindung oder besser noch des Geschmacks, des Reizes. Kultur beginnt mit der Wahl der Nahrung. Ich mag das, und das andere mag ich nicht. Dies hier ist gut, aber das andere Brot esse ich nicht, Wurzel von Sinnbild und Symbolik. Ich erkenne mich – ich differenziere mich –, indem ich einer Gruppe angehöre, die auf eine bestimmte Art ißt. Die gleiche Sprache sprechen, das ist zunächst einmal essen, mit der gleichen Zunge genießen. Man kostet und teilt spirituelle Nahrung genau so wie leibliche Nahrung. Der Liebende sagt zur Geliebten, der Freund zum Freund: «Ich mag dieses Buch – und Du?»

Was passiert, wenn wir alle die gleiche Nahrung zu uns nehmen? Sollen wir – so wie die Anhänger des Esperanto und manche Fernsehbegeisterte es tun – glauben, daß wir uns auf ein neues Pfingstereignis hinbewegen? Die Menschheit, die durch ‹Mondiovision› vereinigt ist, wird sie auf der gleichen Wellenlänge miteinander kommunizieren?

Dies konnte man in den 50er Jahren denken, Reden darüber halten, Abhandlungen drüber schreiben. Heute wissen wir, daß dieser Traum vergeblich, gefährlich war. Wir wissen, daß unsere fortgeschrittene Technologie Gleichgültigkeit auf ganzer Linie produziert. Uniformität der Programme, Erstarrung der Haltungen, Monotonie der Gewohnheiten, Verlust der Symbole und Rückzug in die Imagination. Wir wissen auch, daß die Menschen, um Kommunikation zu haben, Abweichungen bezeichnen, Unterschiede festsetzen müssen. Wenn es keine Unterschiede mehr gibt, wenn alles ‹egal› ist, wird man gezwungen sein, die Kultur neu zu erfinden, ausgehend vom Tod, dem absoluten, radikalen Unterschied, dem, der alles andere begründet. Daher beruft sich das Fernsehen, natürlich, auf die Katastrophe. Die Fernsehkultur beginnt mit Unfällen auf der Straße, Geiselnahme, Attentaten und Massakern. Letzte Unterscheidung: gewaltsamer Tod, der gegeben und der empfangen wird. Ein symbolischer Akt par excellence. Primitives Fernsehen, barbarisch, opferbereit. In der Zeit des kleinen Bildschirms und des Elektronengehirns wird es nur noch zwei Unterschiede geben: der eine ist der Tod. Er ist die größte Differenz, mysteriös und unnahbar. Der andere ist die binäre Logik, der Unterschied zwischen 0 und 1, die gesamte Information, der kleinste

Unterschied, abstrakt, intrigierend, manipulierbar. Beim Fernsehen wird die Katastrophe, der Unterschied zwischen Leben und Tod, die größte und einzige Information sein. Im Diesseits wird das Fernsehen nur ein undifferenziertes Murmeln, Fluß von Bildern und Tönen, Lärm sein. Unbedeutend.

Wie ist auf diesem tumultartigen Hintergrund, in dieser hervorragenden Regression, die uns die Technologie verspricht, quer durch das farblose Chaos einer krebsartigen, trunkenen Informationsproduktion die religiöse Gleichgültigkeit definierbar? Nicht das, was Tod Gottes ist noch seine Abwesenheit, sondern seine Bedeutungslosigkeit. Der Name Gottes ruft nichts wach, absolut gar nichts. Ist dies auf dem Hintergrund der vorhergehenden Bemerkungen zu begreifen?

Erste Hypothese: Die religiöse Gleichgültigkeit ist nur eine logische, vorhersehbare Konsequenz der allgemeinen Gleichgültigkeit. Wenn alles darauf hinausläuft, die Unterschiede aufzuheben, dann ist kein Platz mehr für das Göttliche, das Transzendente. Mit den stärksten Bemühungen versucht man seit 2 oder 3 Jahrzehnten, Gott zu retten, indem man seine Humanität unterstreicht. Gott ist mit uns, weil er wie wir ist. Gott mitten unter uns. Bruder, Freund, Gleicher. In einer Gesellschaft der Gleichgültigkeit ist die Religion wie alle anderen auf den abschüssigen Weg geraten, der unvermeidlicherweise in die Gleichgültigkeit mündet. Im gleichen Moment hat sie sich zerstört. Wenn alles gleich ist, vergleichbar, gibt es keinen Unterschied mehr; nichts mehr ist in Zusammenhang zu bringen. Hier nichts und sonstwo auch nichts. Kein Himmel mehr und keine Erde. Keine Religion mehr.

Zweite Hypothese: Man wird heimgesucht von dem, was man auslöscht. Wenn man neutralisiert, banalisiert, wenn der Himmel sich mit der Erde vermischt, wenn es keinen Sinn mehr gibt, dann hat man Angst. Man ist in einem dichten Nebel, einem günstigen Ort für Gespenster und Halluzinationen. Das Theater von Shakespeare oder die Filme von Antonioni können wir hier in Erinnerung rufen. Beide Künstler zeigen, was passiert, wenn dichter Nebel den Blick und die Formen verwischt. Indifferenter Raum, tragischer Raum. Er beschwört im Leid des Wahnsinns extreme Gewalt, Handlungen, die Leben und Tod scheiden, Sein und Nichtsein. Die Personen bei Antonioni lassen uns mit stechender Angst die Drohung zu verschwinden, sich aufzulösen, erfahren. So glaubt der Photograph in Blow-Up auf dem Negativ des Photos eines Parks, das er vergrößert hat, eine Leiche zu erkennen. Durch das ‹Korn› des Bildes, durch den undifferenzierten Aufruhr der Entwicklerflüssigkeit, erscheint die radikale Information, die absolute Differenz: die Gegenwart eines Toten, des Todes schlechthin. Sublime Parabel, die man in anderen Formen in jedem Film von Antonioni findet. «Identifikation einer Frau» zeigt uns einen Filmemacher, der eine Schauspielerin sucht. Er begegnet zwei Frauen und versucht in einer der beiden Schauspielerinnen die weibliche Person, die er erfunden hat, wiederzufinden. Aber er schafft es nicht, jede der Frauen zu identifizieren (differenzieren). Eine halluziantionsartige Szene zeigt uns den Hauptdarsteller, der seine Begleiterin im Nebel verloren hat.

Antonioni ist vielleicht der Regisseur, der am stärksten die Auswirkungen einer Zivilisation des Bildes empfunden hat. Ein Filmemacher weiß, daß die Existenz seiner Darsteller vom Licht bestimmt wird. Es zerschneidet den Raum, die Formen. Wird dieses Licht diffus und undurchsichtig, dann ist das Ende nahe. Eine Filmgestalt zu erschaffen, heißt nicht nur sie in Szene zu setzen, sie durch die Arbeit des Schauspielers leibhaftig werden zu lassen, das bedeutet, ihr den Tag zu schenken, sie das Licht der Welt erblicken zu lassen. Durch die konkrete Erfahrung gereinigt, finden hier die alten Metaphern von Geburt ihre poetische Kraft wieder. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die Etymologie des Wortes Gott (*deus* → *dieu*) die gleiche ist wie die von Tag (*dies*), einem Lichtphänomen, so wird klar, daß die Erfahrungswelt des Films eine Theologie unserer Zivilisation des Bildes inspirieren könnte. Gott ist das Geheimnis, das uns den Tag schenkt. Indem er den Tag von der Nacht scheidet, läßt er uns aus dem Chaos geboren werden. Die Genese (Genesis) des Films und seiner Personen hilft uns, die *andere* Genesis – die Erschaffung derWelt – lebendig werden zu lassen. Wir sind nur durch das Licht im Licht.

Einen Film schaffen heißt dem empfänglichen Filmstreifen Informationen eingeben, den Schatten vom Licht trennen, den alten Konflikt wiedererleben, den ewigen Kampf zwischen Tag und Nacht.

Es gibt also eine Angst vor dem Bild. Dies hat die Psychoanalyse untersucht und bewiesen (Stadium des Spiegelbildes). Denis Vasse: «Der Mensch, der zum Bewußtsein seiner selbst

kommt, der kommt damit zur Angst (...) Wenn ich damit einverstanden bin, die Angst zu erleben, dann tue ich nichts anderes als zu sagen: diese Erfahrung des Bildes ist die meinige, das bin ich tatsächlich. Ich selbst bin der Wunsch, all das zu sein, was sich in der Haltung des Glaubens an Illusionen bildet. Ich bin auch das Wissen, nicht jenes zu sein, das wagt, alles in einem objektiven Wissen widerzugewinnen zum Preis der Verdrängung meines ursprünglichen Wunsches. Ich bin es ja schließlich, dieses Kommen und Gehen von einem zum anderen, das mir nun in der Bewegung des Bildes reflektiert erscheint, das vor meinem Wunsch verschwindet und das in meinem Wissen zerbröckelt.»

Könnte die Gleichgültigkeit gegenüber Bildern, die Gleichgültigkeit der Bilder (diejenige des Betrachters und die der Produzenten), nicht eine Art von Ablehnung sein, die grundlegende Angst vor dem Bild zu leugnen? Weigerung, vor dem Bild das Licht der Welt zu erblicken. Anders gesagt, die Weigerung, unsere Zerbrechlichkeit und unsere Abhängigkeit zu erkennen. Oder man läßt sich genußvoll in das aufgelöste Bild hineinfallen, das nun ganz und gar eingebildet ist. Dies ist für mich die Sünde des Narziß. Es ist offensichtlich, daß die meisten audiovisuellen Produktionen uns genauso wie Narziß zerstören. Sie hüllen uns in eine süße Empfindungslosigkeit ein (Narziß kommt von *narkóo*, ich betäube, davon wiederum Narkose, Droge). Das moderne Kino und ein großer Teil des Fernsehens haben keine andere Ambition, als «Phantasmen» zu produzieren und zu vervielfältigen, in die wir uns dann flüchten. Flucht, Zerstreuung: die Worte sind beredt: «Wir zersplittern uns selbst.» Oder man flieht in eine Objektivität des Bildes, das ein reiner Reflex des Realen geworden ist. Das Bild wird auf genügend große Distanz gehalten, damit es uns nicht mehr berührt. Fremdartiges Bild, reduzierbar auf Wissen. Information, Dokument, Dossier, es ist nichts weiter als ein bis ins Unendliche manipulierbares Objekt. Ich erkenne mich darauf nicht wieder, also habe ich keine Angst mehr davor.

Zweifache Gleichgültigkeit also. Diejenige, die mich im Bild aufgehen läßt, mich darin vermengt, mich darin ertränkt; und diejenige, die mich weit weg läßt, mir untersagt, mich anders in diesem Spiegel zu sehen, mich von all dem abtrennt, was ich nicht sein will.

Das Programmnetz des Fernsehens mit seiner einfachen Unterscheidung in Fiktion und Dokumentation verrät ziemlich gut diese doppelte Strategie. Narziß verliert sich um so besser, je mehr er durch den anderen sprachlos bleibt, weil er ihn außerhalb, fremd glaubt. Narziß stirbt an dieser schmerzlosen Amputation.

Denis Vasse: «Damit die Bewegung des Bildes nicht der bloße hoffnungslose, verrenkte Reflex meiner selbst bleibe, damit sie mich zu mir selbst als zu einem Subjekt zurückführt, das nun doppelt erscheint und dennoch einzig ist, muß ich dahinter die Bewegung eines anderen Ichs erkennen. Das Bild muß mir als Bild vom anderen erscheinen, ein anderer, der in mir und außerhalb von mir ist, jedes Bild ist immer auch meines, in meinem Leib, außerhalb von mir, weil die Bewegung des Bildes eine Bewegung ist, die mir entflieht.»

Die Gleichgültigkeit, die von der Flut von Bildern und dem Bombardement der audiovisuellen Medien hervorgerufen wird, führte oft zur ‹Identitätskrise›. Es war eine andere Art, die Bilder abzuflachen und das Problem unlösbar zu machen. Ich weiß nicht mehr, wer ich bin. Wie wüßte ich es auch, wenn ich nicht in mir und vor mir den anderen voraussetze, wenn ich nicht das Bild als außerordentliches Bindeglied zwischen dem anderen und mir wahrnehme, zwischen mir und mir, zwischen Gott und mir. Gott ist auf einmal der ganz Andere und im tiefsten Inneren von mir schon anwesend.

Das, was uns das Audiovisuelle zeigt, ist die Krise der Andersheit. Verlust der Raumtiefe, der dritten Dimension (symbolisch), derjenigen, die uns in das Bild hinein- und wieder herauskommen läßt, uns ermöglicht, nicht vom Bild eingeebnet zu werden, weder allein noch fern von ihm, über ihm. Gleichgültigkeit ist gleich Plattheit. Jean Baudrillard: «Wenn Gott sich anschickt, dem Menschen zu ähneln, dann ähnelt der Mensch nichts anderem mehr. Wenn der *Mensch* sich anschickt dem Menschen zu ähneln, dann ähneln die anderen nichts anderem mehr.»

Die Gleichgültigkeit zu zerbrechen hieße zunächst, das *WORT* wiederzufinden. Keinen Kommentar, der bis zum Überdruß Platitüden wiederholt, sondern das Symbol, das öffnet, den Geist, der Luft zum Atmen schenkt und der weht. «Oh, wie lastend schwer doch die Welt ist», sagte Celine das einzige Mal, als er im Fernsehen gesendet wurde.

Die Gleichgültigkeit zu zerbrechen hieße auch, der Produktion, die am Profit orientiert ist, den mystischen Schleier des Zaubers und der

künstlerischen Schöpfung herunterzureißen. Produzieren heißt immer reproduzieren, vergleichbare Objekte oder Formen im Taumel von Zahl und Quantität anzuhäufen. Bezaubern, das heißt leer machen, die Angst vor Mangel und Abwesenheit anstacheln. Also ist der Wunsch immer der Wunsch nach dem Anderen, Ruf nach Wiedergeburt, danach, Leben zu schenken.

Vielleicht muß die Gleichgültigkeit, die flache Wüste der Produktion, durchquert werden, um den Durst und den Geschmack des *WORTES* wiederzufinden.

[1] Eine Untersuchung, die 1982 von der UNESCO unter dem Titel: «Drei Wochen Fernsehen: ein internationaler Vergleich» veröffentlicht wurde.

Aus dem Französischen übersetzt von Barbara Schröder

JEAN COLLET

1932 geboren. Doktorat des 3. Zyklus. Lehrt Filmwissenschaft und Kommunikation an den Universitäten Paris 7 und Dijon. Programmberater am Institut National de l'Audiovisuel in Paris. Seit 1966 verantwortlich für die Filmchronik der Zeitschrift «Etudes». Veröffentlichungen: Jean-Luc Godard (Ed. Seghers, 1963/1972); Le cinéma en question (Ed. du Cerf 1972); Le cinéma de Francois Truffaut (Ed. Lherminier 1977); neuere Zeitschriftenartikel: Le cinéma et le sacrifice de Narcisse: Lumière et Vie, Nr. 146; Le cinéma, l'incerti tude et la Foi: Foi et Vie, Nr. 2, April 1981; L'illusion cybernétique: dire ou montrer: Recherches et débats, nouvelle série Nr. 2, Themaheft «Art et societé» (1981). Anschrift: 17, allées Henri Sellier, F-92800 Puteaux, Frankreich.

Rosino Gibellini

Jenseits des Atheismus

Ein Dossier des vatikanischen Sekretariats für die Nichtglaubenden über die religiöse Gleichgültigkeit

Am 9. April 1965 wurde das vatikanische Sekretariat für die Nichtglaubenden errichtet. Sein Auftrag kommt gut zum Ausdruck im Titel der Vierteljahresschrift, die im Auftrag des Sekretariats selbst herausgegeben wird: *Ateismo e dialogo*. Das heißt: das Phänomen des Atheismus zu erforschen und auf der Grundlage eines vertieften und Klarheit schaffenden Studiums den Dialog zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden zu fördern. Um sein erstes Jahrzehnt intensiver Aktivität zu feiern, hat das Sekretariat ein weitgespanntes interdisziplinäres und interreligiöses Studienprojekt über ein Phänomen angeregt, das sich neuerdings darbietet und für das es noch keine Tradition der Reflexion und der Forschungsarbeit gibt[1]; und es scheint, daß dieses Phänomen, nämlich die religiöse Gleichgültigkeit, jenseits des Atheismus angesiedelt ist[2].

Atheismus und religiöse Gleichgültigkeit

Wenn der *Atheismus* die ausdrückliche Leugnung Gottes ist, wenn der *Agnostizismus* sein Urteil aufschiebt, sich nicht verbindlich festlegt und insofern die Akten über die Gottesfrage nicht endgültig beiseite legt, wenn der *praktische Atheismus* bedeutet, so zu leben, als wenn es Gott nicht gäbe, so bedeutet die *religiöse Gleichgültigkeit* – zumindest in ihrer radikalen Form genommen, wie sie uns in der Studie, die wir hier untersuchen wollen, zumeist begegnet – ein Desinteresse und eine Abneigung gegenüber Gott und der religiösen Dimension der Existenz. Das Desinteresse bezieht sich auf die Sphäre des Intellekts, die Abneigung auf die Sphäre des Willens. Desinteresse und Abneigung sind Erkennungszeichen für das Fehlen religiöser Unruhe und ein vorweggenommenes unausdrückliches Urteil der Unerheblichkeit der Gottesfrage.

Dies ist eine Art von «religiösem Vakuum» – wie Vincenzo Miano es in seinem Einleitungsartikel zum Dossier formuliert –, das sich auf die stillschweigende Annahme gründet, daß die Akten in Sachen Gottesfrage schon endgültig geschlossen seien.

In diesem Sinne stellt die religiöse Gleichgültigkeit die Ebene der größten Distanz vom Glauben dar, wie es schon André Charron in seiner Typologie der dem Glauben gegenüber «Distanzierten» zum Ausdruck gebracht hat: «Im Gegensatz zu anderen Nichtglaubenden, welche die Debatte über Gott nicht endgültig abschließen wollten, sind letztere gleichgültig nicht nur gegenüber dem Christentum, sondern auch gegenüber jedem religiösen Suchen und schon gegenüber der bloßen religiösen ‹Neugier› (*questionnement*)... Es ist dies die radikalste Ebene der Abkehr, weil hier nicht nur die einer Gottsuche in christlichem Klima vorausgehenden Schritte praktisch ausgeschaltet sind – das Fragen (*questionnement*) ist ja eine integrierende Koordinate des existentiellen Glaubensaktes –, sondern auch das Suchen (quête) nach Sinn, das eine Vorbedingung jeden religiösen Suchens oder jedenfalls jeden transzendentalen Suchens ist.»[3]

Auch für Johann Baptist Lotz, Philosophieprofessor an der Gregoriana, stellt die religiöse Gleichgültigkeit sich als die radikalste Form des Atheismus dar: Sie ist nicht Atheismus durch Leugnung, der noch mit positiven Aussagen rechnen muß, sondern vielmehr Atheismus in Form von mangelnder Sensibilität: «Nietzsche hat schrecklich gelitten unter seiner Gottesleugnung; nicht wenige Zeitgenossen dagegen leben ohne Gott und haben nicht das Empfinden, daß ihnen etwas von fundamentaler Bedeutung abgeht. Sie sind sozusagen blind gegenüber Gott, sozusagen unfähig, ihn zu finden, sozusagen des Organs für ihn beraubt. Dieser Atheismus, der in einem Fehlen der Sensibilität für Gott besteht, ist eine schwerwiegende Tatsache.»[4]

Atheismus und religiöse Gleichgültigkeit sind dem Soziologen Gianfranco Morra zufolge zwei Phänomene, die ein und dieselbe Quelle haben, aber zwei unterschiedlichen Grundeinstellungen entsprechen: Im Atheismus ist noch eine tiefreligiöse Einstellung vorborgen wirksam, in der religiösen Gleichgültigkeit dagegen ist zum allerersten Male eine totale Abwesenheit Gottes (eine «Gotteslosigkeit») Wirklichkeit geworden. Man könnte sagen, daß die religiöse Gleichgültigkeit erst im Gefolge des Atheismus auftritt, nicht als eine Lehre, die weitere und radikalere Leugnungen daherbringt, sondern vielmehr als geistige Grundeinstellung und als praktische Lebenshaltung. Die religiöse Gleichgültigkeit ist die friedliche Besitzstandshaltung der atheistischen Einstellung auf existentieller Ebene.

Die religiöse Gleichgültigkeit scheint demnach – wie Kardinal König, der Vorsitzende des Sekretariats für die Nichtglaubenden, es in seinem Vorwort zum Dossier formuliert – eine Epoche zu kennzeichnen, die auch schon als nachreligiöse oder nachatheistische Epoche bezeichnet worden ist.

Für den Religionssoziologen Antonio Grumelli dagegen stellt sich die religiöse Gleichgültigkeit als Mittelposition zwischen Religion und Atheismus dar, zwischen der Affirmation und der Negation auf den beiden entgegengesetzten Flügeln des Frontensystems. Jedenfalls enthält – auch für Grumelli – die religiöse Gleichgültigkeit ein implizites oder praktisches Urteil über die Unerheblichkeit der Religion, und zwar ein totales und seinem ganzen Wesen nach endgültiges Urteil.

Säkularisierung und religiöse Gleichgültigkeit

Die religiöse Gleichgültigkeit als Massenphänomen ist eine Tatsache der modernen Gesellschaften. Mircea Eliade schreibt: «Auch die großen Kulturen der Vergangenheit kannten areligiöse Menschen, und es ist nicht ausgeschlossen, daß es solche Menschen schon auf archaischer Kulturebene gegeben hat, obwohl sich in den Quellen bis jetzt nichts darüber findet. Doch erst in der modernen europäischen Gesellschaft hat der areligiöse Mensch sich voll entfaltet.»[5]

Georges Cottier zeichnet im Dossier des Sekretariats die Linien der Entwicklung dieses Themas der Gleichgültigkeit in Sachen Religion nach, und zwar von den Zeiten der Religionskriege – welche offenbar die Geburtsstunde des *religiösen Indifferentismus* waren, der aber noch nicht dasselbe war wie die religiöse Gleichgültigkeit unserer Tage, insofern nämlich ersterer eine Gleichgültigkeit gegenüber den feindifferenzierten Inhalten der verschiedenen christlichen Bekenntnisse war, während das zweite Phänomen Gleichgültigkeit gegenüber der Religion überhaupt darstellt – bis zum Beginn unseres Jahrhunderts.

Aus der historischen Rekonstruktion des schweizerischen Dominikaners erhellt das sym-

bolische Gewicht zweier Gestalten: von Pascal und Comte; und zwar von Comte als des Anti-Pascal. Für Pascal, dessen Gegenüber die libertinistischen Skeptiker sind, gilt, daß man wohl auf die Wahrheit der Wissenschaft verzichten kann, nicht aber auf die Suche nach der Heilswahrheit. Man kann einfach nicht unbekümmert gegenüber seinem Heil sein, weil man da mit vollem Einsatz spielt. «Ich finde es in Ordnung», bemerkt Pascal in einer seiner *Pensées*, «daß man nicht die Lehre des Kopernikus ergründet, sondern diese: Es ist von Bedeutung für das ganze Leben, daß man weiß, ob die Seele sterblich oder unsterblich ist.»[6]

Für Comte dagegen gilt, daß der Geist sich abwenden muß von den Hirngespinsten der Religion und der Metaphysik, die ihn in seiner Kindheit mit Beschlag belegt hatten, als er sich nutzlos mit der unlösbaren Frage nach dem Warum zermarterte; dafür soll er sich jetzt nur noch mit der Frage nach dem Wie der Phänomene befassen. Mit den Begriffen Pascals gesagt, ist es nicht die Heilswahrheit, die interessiert, sondern vielmehr gerade die Meinung des Kopernikus oder auch die Erkenntnis des Universums, welche diese uns vermittelt im Blick auf eine mögliche praktische Verwendbarkeit: «Wissen, um vorauszusehen, und dies zum Zweck des Vorsorgens.»[7]

Die Wahrheit der Religion und der Metaphysik kommen also außer Gebrauch. Das, was für Pascal Gegenstand des vitalen Interesses ist, kommt außer Gebrauch aufgrund der positivistischen Perspektive von Comte. Von daher entsteht das Problem des Widerspruchs zwischen philosophischer Perspektive und ethischer und religiöser Ausrichtung.

Aber auch der gesellschaftliche Kontext ist wichtig für den Zweck einer Deutung des Phänomens der religiösen Gleichgültigkeit. Die Untersuchung von Antonio Grumelli über die Beziehung zwischen Säkularisierung und Gleichgültigkeit gehört zu den erhellendsten Essays des ganzen Dossiers. Die Säkularisierung ist ein komplexes und – im Blick auf die Religion – ambivalentes Phänomen. Sie kann sich hinsichtlich des Phänomens des Atheismus in einer Beziehung der Kontinuität befinden, aber auch in einer Beziehung der Diskontinuität und sogar in einer Beziehung des Gegensatzes: In einer Beziehung der Kontinuität, insofern die Säkularisierung ein fruchtbarer Nährboden für den Prozeß der Atheisierung sein kann; in einer Beziehung der Diskontinuität in dem Maße, in dem die Säkularisierung den Zusammenbruch einer konventionellen und soziologisch bestimmten Religiosität kennzeichnet und den Rückgriff auf die personale und existentielle Ebene der religiösen Einstellung fördert: «Säkularisierung kann sowohl das Entstehen von zum Atheismus neigenden Einstellungen wie auch die Hinwendung zu einer reiferen und verantwortlicheren Religiosität fördern.»[8]

Aber auch in einer Beziehung des Gegensatzes kann die Säkularisierung sich hinsichtlich des Phänomens Atheismus befinden, insofern die Säkularisierung nämlich auch jene Formen des Atheismus bloßlegen kann, die auf emotionalen Reaktionen gründen oder das Ergebnis gesellschaftlicher Vorbedingungen sind, so daß sie auf diese Weise einen neuen Freiraum schafft für die Möglichkeit einer verantwortlichen und bewußten Bejahung der Religion: «Die Säkularisierung kann wirken wie ein zweischneidiges Schwert, das tief einschneidende Auswirkungen hat sowohl auf die Haltung des Glaubens wie auf die Haltung des Unglaubens und das damit bisher unvorhersehbare Begegnungsmöglichkeiten zwischen einstmals echten Gegensätzen eröffnet.»[9]

Die Ambivalenz der Beziehung zwischen Säkularisierung und Atheismus reproduziert sich in der Beziehung zwischen Säkularisierung und religiöser Gleichgültigkeit. Die ätiologischen Faktoren der Säkularisierung, nämlich der ideologische Pluralismus, die immer größer gewordene Notwendigkeit rationalen Denkens und der Prozeß der Industrialisierung und Urbanisierung haben die zu wenig tief gegründeten ideologischen Standpunkte in die Krise geführt, mag es sich dabei nun um die bloß oberflächliche Religiosität oder um einen modisch-manierierten Atheismus handeln. Dabei fördern diese Faktoren entweder die Wiedergewinnung einer verantwortlichen Religiosität oder das Einmünden in die völlige religiöse Gleichgültigkeit: «In einer säkularisierten Gesellschaft kann die religiöse Gleichgültigkeit sozusagen ebenso religiöser wie atheistischer Herkunft sein.»[10]

Flucht in die religiöse Gleichgültigkeit?

Wie aber soll man aus anthropologisch-spekulativem Blickwinkel das Phänomen der religiösen Gleichgültigkeit erklären? Im Dossier des Sekretariats finden sich keine neuen Deutungsversu-

che, sondern man bezieht sich nur auf einige schon vorliegende Interpretationen des Atheismus, namentlich auf die Deutung von Max Scheler, Karl Rahner, Johann Baptist Lotz und Georges Cottier.

Für den Wertphilosophen *Max Scheler* ist es nicht möglich, zwischen Glauben und Nichtglauben zu wählen. Jedes menschliche Bewußtsein hat eine für das Absolute offene Sphäre, welche jedoch entweder vom absoluten Gut oder aber von einem endlichen Gut besetzt werden kann. Dieses endliche Gut wird dann mit einer auf das Unendliche zielenden Intention gesucht und daher verabsolutiert und in einen Götzen verwandelt. Die Möglichkeit der Wahl erscheint dadurch beschränkt. «Es besteht keine Wahl», so schreibt der Münchener Philosoph in «Vom Ewigen im Menschen», «ein solches Gut zu haben oder nicht zu haben. Es besteht nur die Wahl, in seiner Absolutsphäre Gott, das heißt das dem religiösen Akt *angemessene* Gut zu haben, *oder* einen Götzen.» Auch der Agnostiker – Scheler verwendet diesen Ausdruck – glaubt auf seine Weise: «Der Agnostiker ist de facto nicht ein Nichtgläubiger, sondern er ist ein Gläubiger *an* das Nichts – er ist metaphysischer Nihilist.»[11] Die religiöse Gleichgültigkeit ist keine Wahl, so folgert im Gefolge von Scheler Wilhelm Keilbach, sondern eine Flucht[12].

Karl Rahner unterscheidet zwischen der transzendentalen für das Absolute offenen Ebene einerseits und der kategorialen und begrifflichen Ebene andererseits. Ein kategorialer Atheist ist nicht notwendigerweise auch auf der transzendentalen Ebene Atheist. Diese Unterscheidung kann auch gegenüber der religiösen Gleichgültigkeit von Nutzen sein.

Johann Baptist Lotz, Philosophieprofessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, hat die Theorie von den verschiedenen Stufen der Selbstverwirklichung entwickelt. Der Mensch muß sich selbst finden, um Gott finden zu können; und in dem Maße, in dem er sich selbst verliert, verliert er auch Gott: «Viele Menschen finden sich selbst nicht mehr oder finden doch nur noch einige mehr äußere Schichten ihrer selbst, sie kehren nicht mehr zurück in das Innerste ihrer selbst, in dem allein das Echo der leisen Stimme Gottes zu vernehmen ist.»

Georges Cottier unterscheidet zwischen der Natur, die immer auf Gott hin ausgerichtet ist, einerseits und der Kultur, die zu einer Art von zweiter Natur werden kann und die den an sich für die Transzendenz offenen Horizont des Menschen verdunkeln kann, andererseits. In der Auseinandersetzung mit diesen Deutungsversuchen nähert sich Vincenzo Miano dieser letzteren Lösung an[13]. Wie man hier sieht, erfordert das Problem der religiösen Gleichgültigkeit die Ausarbeitung einer angemessenen Anthropologie, die in der Lage ist, den Unterschied zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden richtig darzustellen.

Welche Pastoral ist angebracht?

Die Argumente des Atheismus können diskutiert werden, die religiöse Gleichgültigkeit dagegen ist nur schwer zu packen, weil jeder Haltepunkt fehlt. Daher sind die seelsorgerlichen Probleme, die sie aufwirft, nicht einfach, und zum Teil sind sie auch ganz neu. Aus dem Dossier des Sekretariats lassen sich nur einige Leitlinien für die kirchliche Praxis entnehmen.

Wenn die religiöse Gleichgültigkeit vor allem in der säkularen Gesellschaft gedeiht und wenn die Säkularisierung das Produkt einer Gesellschaft ist, die dazu neigt, den Wert von Strukturen zu betonen, dann wird das Handeln der Kirche sich in einem weit ausgreifenden kulturellen Wirken konkretisieren müssen, durch das die Diskussion über die Werte vertieft wird und eine entsprechende Bewußtseinsbildung gefördert wird. Dazu schreibt der Soziologe Antonio Grumelli: «Wir denken hier an eine umfassende und beständige erzieherische Bemühung, die darauf ausgerichtet ist, das Verständnis für die Rolle zu erschließen, welche die Werte in jeder Art von Gesellschaft und besonders in unserer eigenen Gesellschaft spielen... Dabei geht es darum, eine Voraussetzung zu schaffen, von der man umso weniger absehen kann, wenn man bedenkt, daß heute das Werben von Anhängern für welche Sache auch immer nur bestehen kann, wenn es auf einer soliden kulturellen Grundlage fußt; wenn man weiterhin bedenkt, daß dieses Werben nur dann von dem nötigen Kampfgeist beseelt ist, nicht nur auf der Ebene der Organisation und der Emotionen, sondern vor allem auf der Ebene der Werte, als deren Träger es auftritt und zu denen es diejenigen, an die es sich wendet, bekehren muß.»[14] Und der Beigeordnete Sekretär der Französischen Bischofskonferenz, Gérard Defois, geht so weit vorzuschlagen, man solle «die Kulturzentren als eine andere Art von Partikularkirchen anerkennen»[15].

Aus diesem umfassenden und engagierten kulturellen und erzieherischen Handeln läßt sich die Wichtigkeit ableiten, welche das Glaubenszeugnis gewinnt, insofern es nämlich als kräftige Stütze für die Darstellung der Werte und als unersetzliche Bestätigung ihrer Wahrheit dienen kann. In der säkularen Gesellschaft muß angesichts des ideologischen Pluralismus, der diese Gesellschaft kennzeichnet, jeder Christ sein volles Maß an Verantwortung übernehmen. Die Aufwertung des persönlichen Glaubenszeugnisses schließt als Vorbedingung die vollgültige Aufwertung der Laien in sich. Zur Bewältigung der Probleme, die sich mit der religiösen Gleichgültigkeit stellen, genügt nicht eine klerikale Kirche, sondern nur eine christliche Glaubensgemeinschaft, in der sich auf höchster Ebene Kommunikation und Teilhabe an der Verantwortung vollziehen.

Diese Sammlung von Studien über die religiöse Gleichgültigkeit, die aufgrund der Initiative des Sekretariats für die Nichtglaubenden zustande gekommen ist, ist ein erster Anfang und bedürfte daher der Weiterführung. Viele Probleme sind nur skizzenhaft dargestellt, wie zum Beispiel das Problem einer neuen religiösen Sprache, wie das der Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Strukturen und das sehr gewichtige Problem des ethischen Auftrags der Kirche nicht nur im Blick auf die Individualmoral, sondern auch auf den sozialen Aspekt der ethischen Probleme. Andere Probleme sind überhaupt nicht erwähnt und müssen erst neu aufgegriffen werden, wie zum Beispiel das Problem der Auswirkung der Trennung zwischen den christlichen Konfessionen, das seelsorgerliche Problem einer Kurzformel für die Darstellung der christlichen Botschaft und vor allem das Problem des Nihilismus in seiner positiven Bedeutung, die dieser Begriff heute annimmt in dem Sinne eines «vollständigen Nihilismus», der endgültig Abschied genommen hat von allen gesicherten und absoluten Werten.

[1] In dem breitangelegten vierbändigen Werk L'ateismo contemporeaneo (Hg. G. Girardi, Sei, Turin 1967–1969) findet sich keine einzige Abhandlung über die religiöse Gleichgültigkeit. Der Herausgeber des Werkes hat diesem Thema aber einen kurzen Aufsatz in einem Heft von CONCILIUM über «Pastoraltheologische Überlegungen zum Unglauben» gewidmet: Jules Girardi, Reflexionen über die religiöse Indifferenz: CONCILIUM 3 (1967/3) 197–201.

[2] L'indifferenza religiosa. Dossier, hgg. vom Sekretariat für die Nichtglaubenden (Editrice Città Nuova, Rom 1978). Dieser Band hätte eigentlich 1975 fertiggestellt sein sollen. Seine Veröffentlichung verzögerte sich aber allein aus redaktionellen Gründen über einige Jahre hinweg.

[3] A. Charron, Les divers types de distants. Essais de clarification: Nouveau Dialogue 11, April 1975, 3–9.

[4] J. B. Lotz, L'ateismo come sfida ai cristiani. Psicologia dell'ateismo (Rom 1967) 34.

[5] M. Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen (= Bd. 31 von «rowohlts deutsche enzyklopädie», Hamburg 1957) 120.

[6] B. Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées). Übertragen und herausgegeben von Ewald Wasmuth (Tübinger Verlagshaus, Tübingen 1948) 117 (= Fragment 218 nach der Ausgabe von Brunschvicg).

[7] A. Comte, Lettres à Valat (Brief vom 28. September 1819).

[8] L'indifferenza religiosa, aaO. 92.

[9] Religione e ateismo nelle società secolarizzate. Hgg. von R. Caporale und A. Grumelli (Il Mulino, Bologna 1972) 60.

[10] L'indifferenza religiosa, aaO. 92.

[11] M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen (Franke Verlag, Bern und München ^{5}1968) 263.

[12] Vgl. L'indifferenza religiosa, aaO. 69–78.

[13] Vgl. aaO. 19–22.

[14] Vgl. aaO. 94.

[15] Vgl. aaO. 174.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ROSINO GIBELLINI

1926 in Brescia, Italien, geboren. 1951 Priesterweihe. Promotion zum Doktor der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana mit einer Dissertation über das Thema Erbsünde. Doktorat in Philosophie an der Katholischen Universität Mailand mit einer Dissertation über Teilhard de Chardin. Seit 1965 leitet er das theologische Programm des Verlagshauses Editrice Queriniana in Brescia, das die bedeutendsten Stimmen und Strömungen der heutigen Theologie in Italien bekannt gemacht hat. Eigene Forschungsarbeit über Gestalten und Themen der zeitgenössischen Theologie, u. a.: La teologia di Jürgen Moltmann (1975); Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg (1980); Teilhard de Chardin: l'opera e le interpretazioni (^{2}1981). Herausgeber einiger Überblicke über Erscheinungen der zeitgenössischen Theologie: Teologia dal Nordamerica (zus. mit Dean Peerman, 1974); La nuova frontiera della teologia in America Latina (1975) (spanische Ausgabe «La nueva frontera de la teología in America Latina» 1977, englische Ausgabe «Frontiers of Theology in Latin America» 1979); Teologia nera (1978); La sfida del femminismo alla Teologia (zus. mit Mary E. Hunt, 1981). Anschrift: Editrice Queriniana, Via Piamarta 6, I-25.100 Brescia, Italien.

NEUERSCHEINUNGEN FRÜHJAHR 1983





Hermann Timm
Zwischenfälle

Die religiöse Grundierung des All-Tags. Ca. 160 Seiten. Kt. 29,80 DM.

Das Buch beschreibt die Grunderfahrungen des Menschen im Alltag. Es rekonstruiert den Tagesablauf vom Sonnenaufgang bis zur „Geistesstunde" der Mitternacht und erschließt die religiöse Dimension des Alltagslebens.

Ludwig Schmidt (Hrsg.)
Hören und lernen

Ein Arbeits- und Lesebuch zum Kleinen Katechismus Martin Luthers. Ca. 144 Seiten mit zahlreichen Fotos. Geb. Ca. 16,80 DM.

In diesem Buch werden die grundlegenden Abschnitte des Kleinen Katechismus Martin Luthers für den Konfirmanden- und Religionsunterricht aktualisiert und konkretisiert. Dabei ist die Umsetzung der Themen in die Unterrichtspraxis so auf die Praxis bezogen, daß direkt aus dem Buch mit den Konfirmanden und Schülern gearbeitet werden kann.

Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche

Eine Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes. Hrsg. vom Moderamen des Reformierten Bundes. 2. Auflage 1983. 40 Seiten. Gh. 5,80 DM (unverb. Preisempf.).

Der Reformierte Bund, der Zusammenschluß reformierter Kirchengemeinden, Gemeindeverbände, Synodalverbände, Kirchen und Einzelpersonen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), hat durch sein Leitungsgremium, das Moderamen, im Oktober 1981 einen Brief an seine Mitglieder versandt. Dieses Schreiben, das zur Friedensfrage Stellung nimmt, wird in dieser Publikation erneut vorgelegt.

Horst Seibert
Diakonie – Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes

Eine Überprüfung der gegenwärtigen Diakonie an ihrem theologischen und sozialen Anspruch. 325 Seiten. Kt. 38,– DM.

Der Verfasser stellt in diesem Band die gegenwärtige Diakonie der evangelischen Kirche dar. Nach seiner Analyse ist Diakonie:

- ein organisiertes Hilfehandeln
- für, an und mit bestimmten, sozialwissenschaftlich bestimmbaren Problemgruppen
- im Auftrag der Kirche
- unter den Rahmenbedingungen des Sozialstaates.

Zusammenhang von Leben, Glauben und Lernen

Empfehlungen zur Gemeindepädagogik. Vorgelegt von der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung. Mit einem Geleitwort von Landesbischof D. Eduard Lohse, Vorsitzender des Rates der EKD. Herausgegeben von der Kirchenkanzlei der EKD. 128 Seiten. Kt. 7,80 DM (unverb. Preisempf.).

Die Kammer der EKD für Bildung und Erziehung hat mit dieser Veröffentlichung eine für unsere evangelische Kirche aktuelle Fragestellung aufgegriffen. In ihr werden Glaubens- und Lernerfahrungen miteinander in Beziehung gesetzt, weil das Wort Gottes im Leben des einzelnen und im Leben der Gemeinde Gestalt gewinnen will.

„Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen" – Sozialethische Probleme der Arbeitslosigkeit

Eine Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung. Herausgegeben von der Kirchenkanzlei im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. 2. Auflage 1983. 128 Seiten. Kt. 9,80 DM (unverb. Preisempf.).

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat im Oktober 1982 eine Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung zum Problem der Arbeitslosigkeit verabschiedet. Sie will über menschliche, soziale und wirtschaftliche Zusammenhänge informieren und die Diskussion über die Arbeitslosigkeit anregen.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Vorwort

David Tracy/Nicholas Lash

Theologie und Kosmologie

Der «Positivismus», der von der Voraussetzung ausging, daß einzig und allein die Naturwissenschaften (und solche Disziplinen, welche im Einklang mit deren Methoden stehen) uns Erkenntnisse über die Welt vermitteln könnten, ist auf dem Rückzug begriffen, obgleich er in volkstümlichen Vorstellungen noch Einfluß ausübt. Was geht hier vor sich, und welche Folgen ergeben sich für die Theologie aus der Erkenntnis, daß auch wissenschaftliche Erkenntnis – wie alle anderen Formen menschlicher Erkenntnis – mitbestimmt wird durch Bedürfnisse, Hoffnungen und äußere Umstände?

Seit dem 18. Jahrhundert haben Theologen – teilweise infolge der «Anthropologisierung» und «Individualisierung» des theologischen Interesses – dazu geneigt, sich auf Themen der Lehre von der Erlösung zu konzentrieren und darüber die Themen der Lehre von der Schöpfung zu vernachlässigen. Welcherart aber könnte die Beziehung zwischen diesen beiden Aspekten des christlichen Glaubens sein? Bei den Vorbereitungsarbeiten zu diesem Heft ist uns klar geworden, daß Fragen der «Kosmologie» nicht bloß den Ursprung und die «naturgegebenen Strukturen» der Welt betreffen, sondern auch ihre künftige Bestimmung. Wenn «Schöpfung» und «Erlösung» zu scharf voneinander getrennt werden, dann hat die Reflexion über die Erlösung eine Vernachlässigung der Tatsache zur Folge, daß die Bestimmung der Menschen als «Lebewesen, die hoffen», unentwirrbar verflochten ist mit der Bestimmung des Kosmos, für den wir ein Stück Verantwortung tragen.

Eine weitere Schwierigkeit: Naturwissenschaftliche und theologische Erkenntnis mögen nicht notwendigerweise in einem Konfliktverhältnis zueinander stehen, aber ebenso wenig können sie zu einer einheitlichen Grammatik einer einzigen Denk- und Redeweise vermischt werden. Versuche, dies dennoch zu tun, gehen darauf aus, religiöse Symbole in eine Art umfassenden Grundraster allgemeinwissenschaftlichen Denkens und allgemeinwissenschaftlicher Terminologie «einzupassen». Im Endergebnis führte das oft dazu, das Tragische unterzubewerten. Vor allem im 19. Jahrhundert tendierten religiös bestimmte Weltanschauungen, die aus den angeblich «wertfreien» deskriptiven Weltbildern der Naturwissenschaft abgeleitet waren, dazu, einem unbegründeten Optimismus zu huldigen.

Unter «Kosmologie» kann man die verschiedensten Dinge verstehen. Dieser Begriff kann sich beziehen auf die theologische Bewertung der Welt als der Schöpfung Gottes; oder auf die philosophische Reflexion über die Kategorien von Raum und Zeit; oder auch auf die beobachtende und theoriebildende Erforschung der Struktur und Entwicklung des physikalisch betrachteten Universums; oder schließlich und endlich auf alle Arten von «Weltbildern», das heißt auf bildhafte Vorstellungen davon, welcher Art die Welt ist und wo wir unseren Standort in ihr haben.

Deswegen haben wir uns dafür entschieden, den Hauptakzent auf die *Geschichte* der Beziehungen zwischen theologischen und kosmologischen Lehrgebäuden zu setzen. Ohne einen Versuch, die Geschichte zu «rekonstruieren», kann der derzeitige Stand der Problematik nicht angemessen aufgewiesen werden.

John Collins hat mit dem ersten Beitrag in einer Gruppe von Aufsätzen, die sich auf historische Themen konzentrieren, die immer noch bestehende Gültigkeit der Einsicht betont, daß die Frage nach Erlösung und Heil für den Menschen nicht getrennt werden kann von unserem Verständnis der uns umgebenden Welt und von unserer Beziehung zu ihr. Ähnliche Erwägungen ergeben sich bei Henry Chadwicks Ausführungen über die Beziehungen zwischen Freiheit und Notwendigkeit im Denken des frühen Christentums über Gott. Olaf Pedersen beleuchtet die Rolle, welche die Theologie dabei gespielt hat, die Menschen aus den engen Grenzen des alten Kosmos zu befreien, wobei sie sie nur in jene unendlichen Weiten entließ, in denen Gott nicht mehr zu finden war.

Nachdem die Verbindungen zwischen Gott und dem Raum erst einmal durchschnitten waren, gewann die Kategorie der Zeit in wachsendem Maß die Herrschaft über die naturwissenschaftliche und theologische Diskussion (Günter

Altner). Die Frage nach der Zeit aufzuwerfen aber bedeutet, die Frage nach der «Endzeit» aufzuwerfen. Tshishiku Tshibangu setzt sich darum mit Entwicklungen in der Eschatologie auseinander.

James Buchanan tritt mit dem ersten Beitrag innerhalb einer Gruppe von Aufsätzen, die über verschiedene Einzelthemen handeln, für die Unverzichtbarkeit des Symbols «Schöpfung» ein, das dazu dient, die rechte Spannung zwischen unserem Bewußtsein für unsere Zugehörigkeit zur Naturordnung der Welt einerseits und unserem Bewußtsein unserer Verschiedenheit von dieser Ordnung andererseits aufrechtzuerhalten. Hermann Brück bringt eine kurze Zusammenfassung der Entwicklungen in der naturwissenschaftlichen Kosmologie und betont dabei, daß die Erforschung eines «zeitlichen Beginns» des Universums nicht vermengt werden darf mit dem Gedanken seiner «Erschaffung» durch Gott.

Mary Hesse vertritt die Ansicht, daß immer dann, wenn Kosmologie und Theologie miteinander in Konflikt geraten, jede der beiden Denk- und Redeweisen ihren je eigenen Status als bloß symbolische Konstruktion der Wirklichkeit nicht genügend erkannt und anerkannt hat. Diese These wird noch illustriert durch Langdon Gilkeys Überlegungen über Auseinandersetzungen zwischen Vertretern des «Kreatianismus» und Vertretern der «Evolutionstheorie». Die Länge seines Aufsatzes ist verursacht durch die Tatsache, daß Gilkey, nachdem ein anderer Autor unsere Einladung zur Mitarbeit nicht annehmen konnte, sich freundlicherweise damit einverstanden erklärte, den Bericht über diese Auseinandersetzungen in den weitergespannten Rahmen der Beziehungen zwischen naturwissenschaftlichen und religiösen «Weltbildern» einzuordnen.

Es folgt dann ein Aufsatz mit einer Wertung von Teilhard de Chardins Beitrag zu unserem Thema (William Warthling). Und schließlich – weil manche westliche Naturwissenschaftler, die sich der Notwendigkeit bewußt geworden sind, ihre Aufmerksamkeit auf das Geistig-Geistliche zu richten, begonnen haben, eher nach Osten als auf die westliche Religion zu schauen – hat Ursula King einen Bericht über «Moderne Kosmologie und östliches Denken» beigesteuert.

Wie ist die universale (kosmische?) Bedeutung der Inkarnation zu verstehen in einer Welt, für die keine einheitliche, allumfassende «naturwissenschaftlich»-kosmologische Entstehungsgeschichte verfaßt werden kann? Welche Formen der Hoffnung auf Gott den Schöpfer sind einer Welt angemessen, in der Fortschrittsideologien abgewirtschaftet haben? Dies sind nur zwei der Fragen, die wir ursprünglich in unseren «Abschließenden theologischen Überlegungen» umfassend beantworten wollten, die wir aber dann nur teilweise wenigstens anrühren konnten.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Historische Ansätze

John Collins

Die Kosmologie des Neuen Testaments

«Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf die Offenbarung der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat. Aber zugleich gab er ihr Hoffnung: auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes» (Röm 8,19–21). Diese Textstelle bei Paulus ist die Bekräftigung der Tatsache, daß das menschliche Geschick eng mit der physischen Schöpfung verbunden ist. Dies ist besonders bemerkenswert angesichts der weitverbreiteten Meinung, nach der das Alte Testament die Kosmologie nicht besonders wichtig nimmt und die Offenbarung in die Geschichte verlegt. Diese letztere Meinung ist natürlich überspitzt dargestellt. Die Theologie der Psalmen und der Weisheitsbücher basiert eher auf der Schöpfung als auf der Geschichte, und bei den Propheten herrscht ein Überfluß an kosmischen Bildern. Dennoch ist richtig, daß die Kosmologie eher im Neuen Testament eine wichtige Rolle spielt als in der hebräischen Bibel. Tatsächlich hatten die jüdischen Traditionen, wie sie die frühe Christenheit übernommen hat, in der hellenistischen Zeit entscheidende Entwicklungen durchgemacht. Diese Entwicklungen werden vor allem in zwei Büchern deutlich sichtbar, die von besonderem Einfluß auf das Neue Testament waren: den Büchern der Weisheit und der Apokalypse.

Weisheitsbücher

Die Weisheitstradition im Alten Testament hatte ihre Theologie immer eher auf die Schöpfung und nicht auf die Geschichte Israels gegründet. Nach Sprüche 8 war die Weisheit schon da, ehe die Erde da war, und sie war auch dabei, als Gott die Himmel begründete. Die Weisheit ist eingebettet in das Universum und bildet ein Bindeglied zwischen Gott und der Menschheit. Der Weise, der die Weisheit findet, kommt dabei mit Gott in Verbindung. Nach Sirach 24 hat diese Weisheit, die den Kreis der Himmel gegründet und die Tiefe der Meere durchdrungen hat, ihre Wohnung in Israel, vor allem im Gesetz des Mose, genommen. Es gilt aber auch, daß sie «in jedem Volk und in jeder Nation eine Herrschaft besaß» (Sir 24,6). Beide Bücher, Sprüche und Sirach, versuchen, die Weisheit, die zur Gerechtigkeit im menschlichen Handeln führt, mit einem kosmischen Prinzip in Verbindung zu bringen, das in der Schöpfung enthalten ist. Keines der Bücher liefert eine eigene Metaphysik, um zu erklären, warum dies so ist, sondern sie begnügen sich mit der Personifizierung der Weisheit als einer quasimythologischen Figur.

Am deutlichsten wird die Transformation der Weisheitstradition in der hellenistischen Zeit in der Weisheit des Salomon, die etwa zur Zeit Christi in griechisch geschrieben wurde, vermutlich in Alexandrien. Hier nimmt die Weisheit etwas von der Art des stoischen Logos an. Der Logos oder das Pneuma (Geist) wurde als eine sehr feine feurige Substanz aufgefaßt, welche die passive Materie durchdringt und sie organisiert. Der Logos ist sowohl Gott wie auch Natur und Vernunft. Man stellte sich vor, daß die menschliche Vernunft buchstäblich und physikalisch an der göttlichen Natur teilhabe. Das Ideal des Stoikers war es, sich selbst durch ein Leben gemäß der Natur oder der Vernunft in Harmonie mit diesem kosmischen Prinzip zu bringen. Natürlich verändert sich dieser Begriff des Logos im jüdischen Kontext, aber sein Einfluß auf die Weisheit des Salomon ist nicht zu leugnen. Die Weisheit wird nun in quasiphysikalischen Formulierungen dargestellt: «Denn die Weisheit ist beweglicher als alle Bewegung; wegen ihrer Reinheit durchdringt und ergründet sie alle Dinge» (7,24). «Machtvoll reicht sie von einem Ende der Erde zum anderen, und sie ordnet alle Dinge» (8,1). Die Weisheit ist hier eindeutig identisch mit dem «Geist des Herrn», der die Welt erfüllt und alle Dinge zusammenhält (1,7).

Diese kosmische Kraft der Weisheit, die synonym ist mit dem Wort oder dem Logos (9,1.2), beeinflußt das menschliche Schicksal auf mannigfaltige Weise. Auf der individuellen Ebene: «Von Geschlecht zu Geschlecht tritt sie in heilige Seelen ein und schafft Freunde Gottes und Propheten» (7,27). Es ist die Weisheit, die die Seelen

unsterblich macht. Darüber hinaus ist die Weisheit die Vermittlerin des Heils in der Geschichte: «Sie hat ein heiliges Volk, ein untadeliges Geschlecht aus der Gewalt einer Nation gerettet...» (10,15). Die Erfahrung von Israel und seinen Feinden wird eher als eine Erfahrung der Natur denn als eine direkte Auseinandersetzung mit Gott dargestellt. Die ägyptischen Plagen und der Durchzug durch das Rote Meer zeigen, daß «die Natur für die Gerechten streitet» (15,17) denn «die Schöpfung, die dir, ihrem Schöpfer dient, steigert ihre Kräfte, um die Schuldigen zu bestrafen, und hält sie zurück, um denen Gutes zu tun, die auf dich vertrauen» (16,24). Sogar Wunder durchbrechen nicht die Natur, sondern stellen sie wieder her: «Die Elemente verändern sich untereinander, wie auf einer Harfe die Töne den Rhythmus ändern und doch den gleichen Klang behalten» (19,18).

In einer so beschaffenen Welt ist der Schlüssel zur Erlösung das Verständnis des Geschehens im Kosmos. Salomons Ehre ist dies: Gott «verlieh mir untrügliche Kenntnis der Dinge, so daß ich den Aufbau der Welt und das Wirken der Elemente verstehe. Anfang und Ende und Mitte der Zeiten» (7,17–18). Die Gottlosen werden in die Irre geführt, denn sie verstehen nichts von Gottes Geheimnissen (2,22). Umgekehrt werden alle, die auf Gott vertrauen, die Wahrheit erkennen 63,9), und so hoffen sie voll auf die Unsterblichkeit.

Die Apokalypsen

Die jüdischen Apokalypsen haben keine einigende kosmische Figur wie die Weisheit, aber ihnen gemeinsam ist die Überzeugung, daß die Erlösung von einem rechten Verständnis des kosmischen Geschehens abhängig ist. Das genus literarium der Apokalypse taucht im Judentum erstmals in hellenistischer Zeit auf. Das früheste Beispiel findet sich in den Henochbüchern, von denen einige massive babylonische Einflüsse aufweisen. Dieser Punkt ist deswegen interessant, weil Babylon wegen der Entwicklung der Astronomie und der Astrologie und wegen seiner Überzeugung berühmt war, daß historische Ereignisse zu den Bewegungen der Gestirne in Beziehung stehen. Das Interesse an der Welt der Gestirne ist in den frühesten Henochbüchern nicht zu übersehen.

Während die Apokalypsen in ihrem Interesse an Visionen und ihrem eschatologischen Schwerpunkt mit der biblischen Prophetie verwandt sind, unterscheiden sie sich weitgehend in ihrer Vorstellung von der Offenbarung. Die apokalyptischen Seher Henoch oder Daniel haben mysteriöse Visionen, die ihnen von einem Engel erklärt werden müssen. Die Betonung liegt auf dem Verstehen und nicht direkt auf dem Gehorsam, wie das bei den prophetischen Texten der Fall ist. Bezeichnenderweise waren die wichtigsten apokalyptischen Seher wie Henoch, Daniel, Esra oder Baruch alle eher Weise als Propheten. Die Helden des Buches Daniel waren Maskilim oder weise Lehrer. Die apokalyptische Offenbarung ist kurz gesagt eine Art von Weisheit. Gleichzeitig unterscheidet sie sich von den Sprüchen oder der Weisheit des Salomon insofern, als sie geoffenbarte Weisheit ist, die der Intervention der Engel bedarf.

Die jüdischen Apokalypsen kann man in zwei Hauptarten einteilen. Die erste Art ist historisch ausgerichtet, und ein Beispiel dafür ist das Buch Daniel oder 4 Esra. Die zweite Art schließt eine himmlische Reise ein. Beispiele dafür finden sich bei 1 Henoch, 2 Henoch und 3 Baruch.

Die «historischen» Apokalypsen sind zwar sparsam im kosmologischen Detail, setzen jedoch eine definitive Struktur des Universums voraus. Am Anfang gibt es zwei Ebenen der Wirklichkeit, die eine nehmen die menschlichen Wesen ein, eine andere die Engel und die übernatürlichen Kräfte. In den Visionen und mit Hilfe der Erläuterung der Engel wird dem Visionär erlaubt, den Lauf der Geschichte aus der Sicht der Engel wahrzunehmen. Von dieser Ebene aus ist der Lauf der Geschichte eindeutig vorherbestimmt. Oft gibt es eine Einteilung in Epochen wie die berühmten vier Königreiche Daniels. Zur vorausbestimmten Zeit wird es eine große Krise geben, auf die die Auferstehung und das Gericht über die Toten folgen.

In den späteren Apokalypsen des ersten Jahrhunderts n. Chr., wie 4 Esra, schließt diese Krise das Ende dieser Welt und eine neue Schöpfung ein. Sogar bei Daniel, bei dem es nur wenige Angaben über die künftige Umgestaltung gibt, ist es eindeutig, daß die gegenwärtige Weltordnung ein Ende finden und durch eine neue ersetzt werden wird.

Die Apokalypsen, die von himmlischen Reisen berichten, enthalten weit mehr kosmologische Einzelheiten als Daniel oder Esra. Henoch wird von Engeln an das Ende der Welt geführt. Es werden ihm die Eckpfeiler der Erde gezeigt und die vier Winde, die das himmlische Firma-

ment stützen (1 Henoch 18). Es wird ihm auch das Gefängnis der gefallenen Engel gezeigt und der Ruheplatz der Seelen der Toten (22. Kap.). Es ist wichtig, daß die Orte des Gerichts bereits vorbereitet und in die Strukturen des Universums eingebaut sind.

In späten Apokalypsen wie 2 Henoch werden die Himmel in einer geordneten, numerierten Folge dargestellt, gewöhnlich sieben, in einer Art Analogie zu der Einteilung der Geschichte in Abschnitte. All diese Apokalypsen zeigen einen deutlichen Kontrast zwischen der Ordnung der Himmel und der Unordnung auf der Erde. Einige (z. B. 2 Henoch) zeigen, daß die gegenwärtige Welt vergehen wird.

Die Kosmologie der Apokalypsen hat direkt mit der menschlichen Erlösung zu tun. In einer historischen Apokalypse wie Daniel ist es wesentlich, daß die Dauer der Geschichte vorherbestimmt ist. Die Probleme der Gegenwart werden nicht für immer andauern. Ein wichtiges Merkmal dieser Apokalypsen ist es, daß sie auf dem nahen Ende der Zeit bestehen. Für sie ist ebenfalls wesentlich, daß – in den Worten von 4 Esra – diese gegenwärtige Welt nicht das Ende ist (4 Esra 7,112). Ob nun diese andere Welt vor allem in räumlichen Begriffen wie in den himmlischen Reisen oder in zeitlichen wie den vom Weltende gesehen wird, so bieten sie jedenfalls die Alternative zur gegenwärtigen Ordnung, die die Erlösung möglich macht. Tatsächlich sind beide Dimensionen, die räumliche und die zeitliche in allen Apokalypsen vorhanden.

Wie in der Weisheit ist der Schlüssel zur Erlösung das Verständnis. Die Offenbarung der himmlischen Geheimnisse bei Henoch oder Daniel bietet die Perspektiven, die den Weisen instandsetzen, wenn nötig sein Leben in der Gegenwart zu verlieren. Wenn es jenseits des Todes ein Gericht gibt, dann ist dieses Leben nicht das wichtigste. Andere Werte laufen der Selbstbewahrung den Rang ab.

Diese Perspektive schließt eine tiefgreifende Umakzentuierung weg von den Werten der hebräischen Bibel ein, wo Erlösung oft in Begriffen eines langen Lebens im Land und vielen Nachkommen dargestellt wird. Für den alten Israeliten gab es tatsächlich jenseits dieser Welt noch eine andere Welt im himmlischen Rat Jahwes und in der unterirdischen Schattenwelt der Sheol. Dennoch gab es keine Möglichkeit für ein vitales und menschlich sinnvolles Leben jenseits des Todes. Der entscheidende Unterschied liegt nun im hellenistischen Zeitalter darin, daß die Menschheit die Hoffnung hat, in die himmlische Welt eingelassen zu werden, und – mit den Worten Henochs gesagt – Gefährten des himmlischen Gastgebers zu werden (1 Henoch 104 ff).

Das Neue Testament

Die Weltsicht der Apokalypsen war im Judentum der Zeitwende weit verbreitet, wie auch aus Dokumenten hervorgeht, die keine Apokalypsen waren, wie etwa aus den Schriftrollen vom Toten Meer. Sie ist für das Neue Testament zentral. Nur ein Dokument des Neuen Testaments ist eine Apokalypse: die Geheime Offenbarung des Johannes, die mit einer Vision des neuen Himmels und der neuen Erde endet. Die Wichtigkeit der Offenbarung sollte nicht unterschätzt werden, aber sie steht kaum im Mittelpunkt des Neuen Testaments.

Die apokalyptische Weltsicht ist jedoch trotzdem nicht auf dieses eine Buch beschränkt. Sie bildet den Hintergrund des zentralsten christlichen Glaubensthemas, der Auferstehung. In seiner großen Abhandlung über die Auferstehung verknüpft Paulus in 1 Kor 15 die Auferstehung Jesu fest mit der apokalyptischen Vorstellung von einer allgemeinen Auferstehung. «Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, dann ist auch Christus nicht auferstanden» (1 Kor 15,13). Wenn man prinzipiell leugnet, daß Auferstehung möglich sei, dann können auch das leere Grab und die Visionen nicht überzeugen. Christus wird vielmehr gesehen als «die erste Frucht von jenen, die entschlafen sind». Die Auferstehung Jesu ist wegen der apokalyptischen Weltsicht glaubhaft, aber sie bestärkt auch die allgemeine Erwartung. Es kommt auf die Wirklichkeit der Welt jenseits der gegenwärtigen an: «Wenn wir nur für dieses Leben auf Christus gehofft haben, so sind wir die bedauernswertesten von allen Menschen».

Die Hoffnung auf ein Leben jenseits dieses Lebens setzt voraus, daß diese gegenwärtige Welt nicht das Ende ist. Paulus war überzeugt, daß «die Gestalt dieser Welt vergehen wird». «Denn ich sage euch, Brüder: die Zeit ist kurz. Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine... wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht» (1 Kor 7, 29–32).

Die Überzeugung, daß diese Welt vergehen wird, ist auch in den Evangelien evident, wo wir

lesen, daß «die Sonne sich verfinstern wird, der Mond wird kein Licht mehr geben, und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden. Und dann werden sie den Menschensohn auf den Wolken kommen sehen in großer Macht und Herrlichkeit... Wahrlich ich sage euch, dieses Geschlecht wird nicht vergehen, ehe dies alles geschieht. «Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen» (Mk 13,24–30). Die ausführlichsten Beschreibungen vom Vergehen der Welt finden sich natürlich in der Geheimen Offenbarung.

Das Neue Testament schweigt sich über die jenseitige Welt aus. Paulus bezieht sich rätselhaft auf eine Hinwegnahme in den «dritten Himmel» des Paradieses, aber berichtet nicht darüber, was er hier gesehen hat (2 Kor 12,2–3). Er vertraut auch darauf, daß wir, «wenn unser irdisches Zelt abgebrochen wird, eine Wohnung von Gott haben werden, ein nicht von Menschenhand errichtetes ewiges Haus im Himmel» (2 Kor 5,1). Nur die Geheime Offenbarung versucht, etwas über die Neue Schöpfung auszusagen (Offb 21,22). Aber die Wirklichkeit der künftigen Welt und der himmlischen Fürsten und Mächte liegt dem ganzen Neuen Testament zugrunde. Im zweiten Jahrhundert erhielten die kosmologischen Voraussetzungen des Christentums mehr Aufmerksamkeit durch die Vervielfältigung christlicher Apokalypsen.

Das Christentum unterschied sich von den jüdischen Apokalypsen durch die zentrale Rolle, die Jesus Christus erhielt. In den Evangelien wird diese Rolle hauptsächlich in mythologischen Begriffen ausgedrückt. Jesus ist der Menschensohn, der auf den Wolken des Himmels kommt, wie der rätselhafte «Eine, wie ein Menschensohn» bei Daniel. Die Bedeutung Jesu für die Christenheit bestand dennoch nicht nur darin, daß er der Erlöser und Richter sein wird. Er war auch das Vorbild, dem man nachleben soll. So schildert Paulus Jesus als ein Beispiel der neuen Menschheit, einen neuen Adam (Röm 5).

In den späteren Büchern des Neuen Testaments wird ihm im wachsenden Maße kosmische Bedeutung zugeschrieben. Christus ist sowohl der Offenbarer der apokalyptischen Geheimnisse wie ihr Hauptgegenstand: «...und hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan, wie er es gnädig im voraus bestimmt hat; er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist» (Eph 1, 9–10). Christus wird zu dem, «der alle Dinge zusammenhält», wie die Weisheit im Buch Salomon.

Diese Vorstellung wird im Kolosserbrief noch ausgeweitet: «Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand» (Kol 1, 15–17). Christus ist ein kosmologisches Prinzip, das zwischen Gott und der Welt auf die gleiche Weise vermittelt wie die Weisheit. Die Verbindung zur apokalyptischen Sicht wird in Kol 3 deutlich: «Denn du bist gestorben, und dein Leben ist mit Christus in Gott verborgen.» Die Vorstellung, daß die endgültige Struktur des Universums ein Geheimnis ist und eine verborgene Dimension der Wirklichkeit einschließt, ist ein Berührungspunkt zwischen den apokalyptischen Mysterien und den «Geheimnissen Gottes» aus dem Weisheitsbuch des Salomon.

Die eindeutigste Verschmelzung von Kosmologie und Christologie im Neuen Testament findet sich im Prolog des Johannesevangeliums. Hier ist zwar die Verbindung zum apokalyptischen Gedanken weniger sichtbar, aber der Einfluß der Weisheitstradition ist klar. Christus ist der Logos, der von Anfang an bei Gott war. Johannes geht in der kühnen Gleichsetzung von dem «Wort, das Gott war,» über die Weisheitstradition hinaus. Alle Dinge sind durch ihn gemacht, und er war in der Welt, obwohl die Welt ihn nicht erkannte. Schließlich nimmt der Logos in der Person Jesu Fleisch an, wie die Weisheit in Sirach 24 in Zion und im jüdischen Gesetz Wohnung genommen hat. Aus dieser Perspektive ist Jesus von Nazareth der höchste Ausdruck eines kosmischen Prinzips, das lange, ehe Jesus geboren wurde, schon in der Welt gegenwärtig war. Das christliche Leben ist eine Übereinstimmung mit diesem kosmischen Prinzip, wie die stoische Weisheit es war, auch wenn der spezifische Inhalt der christlichen Weisheit sich von der der Stoiker wesentlich unterscheidet.

Schlußüberlegungen

In den vorausgegangenen Seiten haben wir versucht, einige der grundlegenden Faktoren der

Weltsicht des Neuen Testaments in schnellen Strichen zu skizzieren. Die Stoßrichtung unseres Arguments war, daß in zwei Hauptbereichen des hellenistischen Judentums die Erlösung mit dem Begreifen des Kosmos verknüpft war. Das Neue Testament übernahm diese Auffassung, und sie formte die Entwicklung der christlichen Eschatologie und Christologie. Im Anschluß daran müssen wir uns fragen, welches die dauernde Bedeutung der Kosmologie des Neuen Testaments für den christlichen Glauben ist.

Rudolf Bultmann, der einflußreichste Neutestamentler dieses Jahrhunderts, sah in der Kosmologie eine Hülse, aus der die existentielle Botschaft der individuellen Erlösung herausgelöst werden muß. Die neuere Wissenschaft tendierte dahin, die Kosmologie als einen integralen Teil der Botschaft des Neuen Testaments zu betrachten und sie nicht als zweitrangig zu vernachlässigen. Bultmanns Position hat einige offenkundige Verdienste. Die Kosmologie des Neuen Testaments ist heute nicht mehr haltbar. Es ist eindeutig, daß die Voraussagen des Weltendes und die Visionen des Himmels in den jüdischen Apokalypsen Phantasievorstellungen sind. Sie bedeuten keine kosmologische Information, sondern geben zur Unterstützung eines bestimmten Wertsystems eine Phantasievorstellung von der Welt. Das gleiche gilt für Paulus und die Synoptiker. Der Begriff vom Logos im Christentum dient in erster Linie der Bekräftigung der Endgültigkeit von der Weisheit Jesu. Es würde grundlegender Revisionen bedürfen, wollte man diese Vorstellung mit der modernen Kosmologie zur Deckung bringen wollen.

Aber auch die Kritiker Bultmanns weisen auf etwas Richtiges hin. Die menschliche Erlösung kann nicht abgelöst vom Verständnis der Welt rund um uns betrachtet werden. Auch die Schöpfung liegt im argen. Unsere Gesamtsicht der Welt wird zweifellos immer Symbolcharakter haben und ein Reflex der Werte sein, die wir damit bestärken möchten. Es ist jedoch wichtig, daß wir einen Weg finden, um unsere menschlichen Werte mit einem gewissen Verständnis für die Kosmologie zu verbinden, wenn unsere Theologie mehr als ein bloßes Fragment unserer Erfahrung sein soll.

Aus dem Englischen übers. v. Dr. Erika Ahlbrecht-Meditz

JOHN COLLINS

1946 in Irland geboren. 1972 Promotion zum Doktor der Philosophie an der Harvard University. Derzeit Professor für Religionswissenschaft an der DePaul University in Chicago. Wichtigere Veröffentlichungen: The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism (Scholars Press 1974); The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel (Scholars Press 1977); Daniel, 1 and 2 Maccabees (Glazier 1981); Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora (Crossroad 1982); The Apocalyptic Imagination in Ancient Judaism (Crossroad 1983). Anschrift: DePaul University, Dept. of Religious Studies, Chicago, Ill. 60614, USA.

Henry Chadwick

Freiheit und Notwendigkeit im frühchristlichen Denken über Gott

Den Ursprung und die darauf folgende Erhaltung des Kosmos einem göttlichen Geist zuzuschreiben, ist nicht eine Idee, die erst von den ersten Christen in einer darüber verwunderten Welt aufgebracht worden wäre. Unter den antiken vorchristlichen Schriftstellern der griechisch-römischen Welt wußten manche über die Schöpfung und die Vorsehung viel zu sagen, und was sie zu sagen wußten, gleicht in einigen Beziehungen verblüffend Gedanken, welche die frühen Christen sich gern zu eigen machten. In anderen Hinsichten hingegen muß man auf die vorchristlichen Schriftsteller ohne jegliche christliche Vorurteile hören, die in die Texte hineingelesen wurden.

Die Christen hielten es nämlich im Grunde für sicher, daß diese Welt von einem wohlwollenden, mächtigen Schöpfer ins Dasein gebracht worden ist, der seine Sorge für die Menschheit lange auf eine besondere, selektive Weise ausübte, indem er die Tora gab und Israel berief; nun aber ist diese seine Sorge als allgemeine Fürsorge für die ganze Menschheit zutage getreten. Gott will, daß alle Menschen gerettet werden. Es gibt niemanden, für den Christus nicht gestorben wäre. Deswegen wird der Schöpfungs- und Vorsehungsbegriff der ersten Christen durch ihre zentrale Aussage bestimmt, wonach die Erlösung durch den fleischgewordenen Logos geschieht, der an unseren Leiden teilnimmt, sich dem Vater voll und ganz darbringt, eine Gemeinschaft aus allen Nationen ins Dasein ruft und dem einzelnen Menschen die Früchte seiner Erlösung durch einen Gnadenbund übermittelt und durch seine Sakramente der Taufe und der Eucharistie zukommen läßt. So ist im Prolog des Johannesevangeliums der fleischgewordene Logos auch das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt; er ist das Prinzip der Rationalität und der Ordnung. Die Besonderheit der Inkarnation ist der Weg, auf dem wir die Universalität der göttlichen Vorsehung kennenlernen können. Und umgekehrt ermöglicht der Glaube an die Hervorbringung des Kosmos und an die Sorge für ihn als Weiterwirken Gottes unserem Verstand, die einzigartige, besondere Fürsorge zu erfassen, die in der Inkarnation in Erscheinung tritt.

Solche Ideen spielten in vorchristlichen Erörterungen über die Erschaffung der Welt und der Seele oder über das Interesse des Kosmosplaners am Überleben der die Erde bewohnenden Spezies keine Rolle. Dennoch trugen die Erwägungen bei Platon, Aristoteles, den Stoikern und Epikur viel dazu bei, die Form des Rahmens zu bestimmen, innerhalb dessen die Christen diese Dinge verstanden.

Im Denken Epikurs sind die Götter gänzlich frei von jeglicher Verantwortung für den Ursprung und die Erhaltung dieser Welt. Für ihn gibt es zwar Götter, aber ihr Dasein verläuft in aller Ruhe, in angenehmem, kultiviertem Gespräch, das von all dem Getue und Lärm der geschäftigen Welt jenseits der Gartenmauer nicht gestört wird. Die uns umgebende Natur kam durch eine zufällige Reihe von Kollisionen zwischen den Atomen zustande, und es ist falsch, dahinter nach einem planenden Geist Ausschau zu halten.

Die Stoiker hingegen traten mit aller Kraft für die Vorsehung ein. Man kann die Glückseligkeit nicht erreichen, ohne daß man vertrauensvoll annimmt, alles gereiche einem zum Besten. Zeno und Chrysippos sahen die Vorsehung am Werk im geordneten Plan aller Dinge, in der Kausalitätsverkettung, in der Vitalität der Kraft und Schönheit der Welt. Der Vernunft gemäß leben heißt auch naturgemäß leben; man soll alles, was geschieht, aufnehmen als etwas, das den Rahmen bestimmt, innerhalb dessen man seine Pflicht zu tun hat. Die Rede von der Vorsehung ist ein angenehmer und auch zuverlässiger Weg, um zu einer Umgebung Stellung zu nehmen, die man nicht zu bezwingen vermag und der man sich folglich nur fügen kann. Wie die Stoiker behaupteten (allerdings ohne ihre vielen Kritiker davon überzeugen zu können), glaubten sie an den freien Willen. Doch diese Wahlfreiheit unterscheidet sich im Grunde nicht von einer Wahl, die ein Hund trifft, wenn er vor einer Weggabelung steht. In Zeiten großer Krise, wenn man von feindlichen Mächten schlimm gebeutelt wird, sucht der stoische Weise die Freiheit seiner nicht zu bezwingenden Seele zu behaupten und gestat-

tet sich sogar, sich zum Freitod zu entscheiden, wenn dieser gänzlich und ausschließlich ein Akt ist, der das endgültige Recht bekräftigen soll, in einer Gesellschaft, die unannehmbare Einschränkungen und Bedingungen aufzwingen will, ein freier Mensch zu bleiben. Die Stoiker nahmen nicht an, Zeus habe irgendwie positive Entschlüsse gefaßt, die Welt zu erschaffen. Der göttliche «Wille» liegt im unveränderlichen Gang der Natur und im Ablauf der Geschichte. Schicksal und Vorsehung lassen sich nicht auseinanderhalten.

Platons «Timaios» versah die antike Welt mit ihrem Hauptlehrbuch über die Kosmogonie. Es war der einzige Dialog Platons, der – in Ciceros Übersetzung seiner ersten Hälfte – vor dem zwölften Jahrhundert ins Lateinische übertragen wurde. Der Dialog ist eine Art Prosagedicht, doch mit einer wissenschaftlichen, darlegenden Absicht. Der höchste Vater ist die erste Ursache; sein Schöpfungsakt ist ein Ausfluß seiner Güte. Er ist frei von «Eifersucht» (Tim. 29e) und wünschte deshalb, «daß alle Dinge gut seien und daß, soweit erreichbar, nichts schlecht sei». «Aus der Unordnung schuf er Ordnung», indem er den *noûs* in die Seele und die Seele in den Leib versetzte.

Daß die Welt aus reiner Güte erschaffen und auch selbst nur gut sei, ist wohl kaum aufrechtzuerhalten. Das Vorhandensein von Üblem in der Welt stellt deshalb für eine platonische Metaphysik eine große Schwierigkeit dar, und die Antwort auf die Schwierigkeit nimmt die Form einer ausgearbeiteten Lehre über die Hierarchie des Seins an. Die höchste Spitze dieser Hierarchie ist «das Sein oder das Übersein»; alle in der Folge daraus hervorgegangenen Wesen weisen einen metaphysisch und moralisch minderen Grad auf – sie nehmen an Sein und Güte ab bis hinunter zum unförmigen Schlamm ungeprägter Materie, dessen «Übles» eigentlich «Nichtsein» ist. In der «Politeia» bestreitet Platon mit aller Kraft, daß der Schöpfer für Übles verantwortlich sein könne; dieses komme aus einem Mißbrauch des freien Willens. Im «Phaidros» ist der Fall der Seele, der Verlust der Flügel die Folge einer Nachlässigkeit.

Die platonische Lehre über Gott hinterläßt in uns eine Spannung: Einerseits ist der Kosmos der natürliche Ausfluß seiner Güte, andererseits jedoch ist Gott völlig selbstgenügend und hat er nichts nötig. Im Platonismus ist Gott für kein Element von Zufall oder Notwendigkeit anfällig. Die Übel, die das Fleisch erbt, berühren Gott nicht.

Eine der einflußreichsten Abhandlungen über das Problem von Freiheit und Notwendigkeit wurde im dritten Jahrhundert v. Chr. von Plotin verfaßt (Enneaden 6,8). Die Abhandlung veranschaulicht die Probleme, die ein Platoniker hat, wenn er die autoritativen Texte Platons miteinander zu vereinbaren sucht. Seine Grundthese lautet: Der Allerhöchste ist gut nicht in dem Sinn, daß die Güte eine zufällige Eigenschaft seines Charakters wäre, sondern als Inbegriff des Guten, da bei ihm Sein und Gutsein ein und dasselbe sind. Im Fall der in der Seinshierarchie weiter unten stehenden, abgeleiteten Wesen sind jedoch das Sein und das Gutsein zwei verschiedene Dinge.

Für Plotin versteht es sich von selbst, daß die höchste, erste Ursache nicht durch Materie, Zeit und Raum eingeengt wird. Vom Druck körperlicher Begierden kann völlig abgesehen werden. Der *noûs* ist völlig unabhängig, wenn er nicht in die materielle Welt verstrickt ist, und die *psyché* kann frei werden, wenn sie sich vom Materiellen trennt und zum *noûs* aufsteigt. Der Urquell allen Gutseins unterliegt nicht der Notwendigkeit, da er nicht zum Schlechteren abgleiten kann. Denn je mehr Gutheit, desto mehr Freiheit (6, 8, 7). Deshalb sind in dem Einen, worin die Hierarchie gipfelt, Wesen und Wille identisch (8,13).

Zu dieser letzten Aussage findet sich ein doppelter Nachklang in den «Confessiones» Augustins (11, 10, 12; 12, 15, 18). Augustinus bemüht sich, die Hörner des Dilemmas zu meiden: a) Wenn die Schöpfung durch eine spontane Emanation einzig aus der Güte Gottes hervorgeht, dann scheint ihr Dasein nicht aus einem göttlichen Willensentschluß hervorzugehen, sondern in einem realen Sinn als eine zwangsläufige, beinahe physische Emanation oder Produktion; b) Wenn aber die Schöpfung die Folge eines allmächtigen Entschlusses von transzendenter Kraft seitens einer gänzlich sich selbst genügenden ersten Ursache ist, die der geschaffenen Ordnung in keinem Sinn irgendwie bedarf (z. B. um Gegenstand seiner Liebe zu sein), dann erscheint der Entschluß als willkürlich, als unerklärte und unerklärliche Abruptheit.

Die Schwierigkeit rührt zweifellos zum großen Teil von den anthropomorphen Vorstellungen her, die hinter der Debatte zu liegen pflegen – ein Anthropomorphismus, dessen sich Plotin völlig bewußt war und vor dem er ausdrücklich

warnt (6, 8, 13). «Ausfluß» ist ein körperhaftes Bild aus einem Sprachrahmen, der (z. B.) mit der Ausbreitung des Lichts oder dem Wachstum einer Pflanze zusammenhängt. Ein willkürlicher Entschluß in einer menschlichen Situation ist für gewöhnlich ein solcher, wofür Gründe weder vorliegen noch vorgelegt werden können. Dennoch erwarten wir von einem Schiedsrichter in einem Disput, daß er sein Urteil erst ausspricht, nachdem er alle Sachverhalte in Betracht gezogen hat, und obwohl der Endentscheid vom Urteil des Schiedsrichters abhängt (denn er hat ja den Auftrag, ein Urteil zu fällen), ist es normalerweise nicht absurd, die Frage zu stellen, ob sein Urteil auch unter den betreffenden Umständen vernünftig war. Und bei einem Disput hat er sich nicht nur zu fragen, was recht und richtig ist, sondern muß sich auch nach den Folgen seines Entscheids fragen und darnach, ob der Entscheid von den streitenden Parteien wohl angenommen werde oder nicht. Kurz, je weniger willkürlich seine Entscheide zu sein scheinen, desto mehr nimmt man von ihm an, daß er gute Urteile fällt.

Die Rede von einem göttlichen Entscheid war Augustinus sehr kongenial, als er über die gnadenhafte Auserwählung sprach. Er hielt es nicht für nützlich oder sinnvoll, sich zu fragen, ob überhaupt ein Willensakt sich von seiner Verursachung her voll und ganz definieren lasse. Zu fragen, aus welchem Grund der Wille Adams sich vom unveränderlichen Gut abkehrte und vergänglichen Gütern zuwandte, heißt eine Frage stellen, die sich nicht beantworten läßt (De libero arbitiro 2, 20, 54). Der Wille kommt Augustinus als Schwerkraft vor, als Gewicht, das in eine gewisse Richtung zieht, so daß man «mitgerissen» wird (deshalb sein vielberedetes «feror» in den «Confessiones» 13, 9, 10). Seine Version des Spruchs im Evangelium: «Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz» lautet: «Meine Liebe ist das Gewicht, das mich in Tätigkeit versetzt.» Dies tönt ungewöhnlich und nach Determinismus, und in der Lehre Augustins über Gott und den Menschen kommt wiederholt zum Ausdruck, daß er sich mit der Trennung von Natur und Wille nicht leicht abfindet. Der Arianer Eunomius wird z. B. streng getadelt, weil er mit einer Lehre über Gott arbeite, worin Natur und Wille zwei verschiedene Dinge seien (De Trinitate, 15, 20, 38).

In Augustins Lehre über den Menschen kann der auf die Seele ausgeübte Zug sie entweder nach oben oder nach unten, zum Himmel oder zur Hölle ziehen. Der Zug zur Hölle kommt von der «schlechten Gewohnheit» (*mala consuetudo*), her, von der Kraft, die Augustinus praktisch als unbrechbar ansieht außer mit Hilfe der göttlichen Gnade. Die Gewohnheit ist nämlich eine zweite Natur, so daß wenigstens oft die Wahl bloß eine theoretische Möglichkeit und Befähigung bleibt. Ich kann zwar vieles tun, aber der tatsächliche Vollzug hängt (in der Sicht Augustins) davon ab, daß ich es zu tun wünsche. Das will sagen: Die Triebkraft, aus der eine Tat hervorgeht, ist ein vorwiegendes Gewicht oder Ausmaß von Verlangen, die betreffenden Taten zu vollbringen; das Tun ist das Ergebnis eines stetigen Charakters, der hinwiederum durch das Modell vorangehender Taten (meiner selbst oder meiner Vorfahren) geprägt wird. Doch Augustinus wird die streng deterministische Sicht der menschlichen Natur nie die Oberhand gewinnen lassen. Nachdem er all die vom Gemüt und von der Gewohnheit ausgehenden Einflüsse, die wir in Situationen eines sittlichen Entscheides mitbringen, gewürdigt hat, besteht er doch darauf, daß wir verantwortlich bleiben und die Entscheidungsgewalt behalten und daß somit in der Willensentscheidung etwas liegt, das den kausalen Erklärungen irgendwie entgeht.

Von dieser Anthropologie im Hintergrund her kann man leichter verstehen, warum Augustinus in der Aussage Plotins, daß sich in Gott Wesen und Wille nicht auseinanderhalten lassen, so viel Kongeniales fand. Gott ist Liebe, und aus der streng vertretenen Lehre, daß der Amor das eigentliche Wesen des Seins Gottes ausmache, ergibt sich, daß dessen Entschluß, die Welt zu erschaffen, nur der Güte seines Willens entspringen kann. Doch weder in Gott noch im Menschen ist der Wille so etwas wie ein äußeres Ruder, das das Schiff steuert. Plotin (6, 8, 13) betont, daß in Gott Wesen und Tun in engster Verbindung miteinander stehen und daß die Dualität von *ousía* und *enérgeia* (die in jeder Rede über die Selbstbeherrschung vorausgesetzt wird) sich nicht eignet, um die Güte des göttlichen Willens, der mit dem Wesen Gottes eins ist, zum Ausdruck zu bringen.

Schon lange vor Augustinus hatte die christliche Tradition die Lehre der Erschaffung aus dem Nichts entwickelt. Gnostische Sekten des zweiten Jahrhunderts hatten das Böse damit zu erklären versucht, daß sie sagten, der Schöpfer habe weder höchste Macht noch höchste Güte besessen. Überdies sei der Schlamm widerspenstiger

Materie, womit der Schöpfer an die Arbeit gehen mußte, nicht geeignet gewesen, ein befriedigendes Ergebnis zu ermöglichen. Der zweite Satz war den platonischen Schulen ganz vertraut. Für sie war die Schöpfung ein Tun oder Vorgang, der in eine präexistierende Materie Ordnung brachte. Man mußte (wie der anonyme Autor der Abhandlung «Über das Sublime», die Longinus zugeschrieben wird) schon sehr mit dem hellenistischen Judentum sympathisieren und geneigt sein, das Buch Genesis zu verehren, bis man im plötzlichen Ausbruch «Es werde Licht!» etwas Erhabenes zu erkennen vermochte. Im zweiten Jahrhundert vor Christus kommentiert Galen (De usu partium, 11, 14) speziell das erste Kapitel der Genesis und kritisiert Mose, weil dieser annahm, Gott könne die Dinge plötzlich ins Dasein bringen. Galen sagt, Griechen würden nicht so denken. Er verwendet zwar das Bild nicht, doch hat man den klaren Eindruck, Galen verstehe die Genesis in dem Sinn, daß Gott die Welt nach Art eines göttlichen Zaubertricks aus dem Nichts geschaffen und gewissermaßen nicht vorhandene Kaninchen aus (was mehr ist) einem vorher nicht vorhandenen Hut hervorgebracht habe.

Die erste bewußt artikulierte Lehre der Erschaffung aus dem Nichts findet sich bei Basilides, einem ägyptischen Gnostiker des zweiten Jahrhunderts (nach dem Bericht im Elenchos des Hippolytos). Bei Basilides dient diese Lehre zum Ausdruck der «Ganz anders»-Transzendenz Gottes, der in der gnostischen Theologie gänzlich jenseits irgendeines Zugangsweges für den menschlichen Geist steht. Die Jünger des Basilides gaben dessen Positionen weitgehend auf. Damit war für die rechtgläubigen Kirchenväter das Feld frei, um den Gedanken, daß der Schöpfer die Materie nicht bloß ordnet, sondern erschafft, zu übernehmen und in einen anderen, von der gnostischen Theosophie freien Rahmen zu versetzen. Der Drang, diese Lehre zu formulieren, kam aus einer Reaktion gegen die gefährlichen Auffassungen des Häretikers Valentinus, demzufolge die Materie nicht durch einen souveränen Akt des höchsten Gottes ins Dasein gebracht wurde, sondern als ein unglückseliges Nebenprodukt des Falls der *sophía* im Himmel. Kurz, der Kosmos sei die Folge eines verhängnisvollen Versehens, eines unwissentlichen Mißgriffs.

Gegenüber der gnostischen Kosmologie betonen Justin und Irenäus stark Gottes Allmachtskraft; seine schöpferische Initiative ist bei der Geburt und der Auferstehung Jesu zu sehen (Dial. 84 usw.; Adv. haer. 2, 1, 1; 3, 8, 3 usw.). Weder Justin noch Irenäus möchten die platonische Terminologie gänzlich zurückweisen. Irenäus hält die Schöpfungstat Gottes für einen Ausdruck seines Handelns und führt ohne große Bedenken Timaios 29e (3, 25, 5) an. Doch Irenäus geht nicht darauf aus, eine philosophische Vereinbarung des biblischen Schöpfungsglaubens mit der platonischen Kosmologie zu bieten.

Die erste systematische Darlegung der christlichen Schöpfungslehre findet sich im dritten Jahrhundert in «De principiis» des Origenes. Darin ist sich dieser scharfsinnig bewußt, wie verwikkelt das Problem in Wirklichkeit ist. Für Origenes ist es unverständlich, daß gewitzte Männer (nämlich die Platoniker) annehmen zu müssen meinen, daß die Materie unerschaffen sei und daß die «Schöpfung» darin bestehe, daß Gott aus ganz plumpem, ungeeignetem Stoff das Beste mache. Origenes sieht ein: Wenn jemand die Lehre von der Vorsehung annimmt (was die Platoniker von sich behaupteten), liegt kein intellektuelles Hindernis im Wege, um die Erschaffung aus dem Nichts zu bejahen (De Princ. 2, 1, 4; Comm. in ev. Joh. 1, 17, 203).

Origenes nimmt Augustinus darin vorweg, daß es ihm widerstrebt, in der Lehre über Gott die Polarität von Natur und Wille zu akzeptieren. Er betrachtet diese Polarität als eine Folge unserer anthropomorphen Sprechweise und deren Ungeeignetheit, das Sein Gottes zum Ausdruck zu bringen. Auch wieder wie Augustinus nimmt er die Auffassung vorweg, wonach die Schöpfung eine Teilhabe an den Ideen und der Güte Gottes ist. Origenes und Augustinus sind beide gewillt, der biblischen Betonung des Schöpferwillens Gottes treu zu bleiben, aber jeden Gedanken abzuschwächen, es finde sich im entschlossenen Handeln Gottes ein Element der Spontaneität und Abruptheit. Beide betonen sehr die Unveränderlichkeit Gottes und bestreiten nachdrücklich, daß die Welterschaffung ein in der Zeit liegender Akt gewesen sei. In seiner ersten Homilie über das Buch Genesis interpretiert Origenes das «In principio» der Genesis im Sinn einer Erschaffung in Christus und nicht als zeitliches Ereignis. Er nimmt sogar das Prinzip der göttlichen Unveränderlichkeit zur Grundlage für seine Behauptung, in Abhängigkeit vom Willen eines ewigen Schöpfers sei der Kosmos selbst immerwährend (De Princ. 1, 2, 10; vehe-

ment angegriffen von Methodius nach dem Zitat bei Photius, Bibliotheca 235, S. 302a 30ff, da damit Gottes Freiheit und Selbstgenügsamkeit beeinträchtigt werde).

Im zweiten Jahrhundert brachte der Heide Celsus gegen die jüdisch-christliche Lehre über Gott den heftigen Einwand vor, er greife beständig ein, um die Übel zu beheben, die sich aus seinem stümperhaften Schaffen ergäben; auch gebe er sich allzusehr mit einem besonderen Volk in einer kleinen Ecke der Welt ab, und auch seine allgemeine Vorsehungssorge übe er auf eine zu anthropozentrische Weise aus. Als ein guter Platoniker sieht Celsus Eingriffe des Allerhöchsten als mit seiner göttlichen Unveränderlichkeit und Vollkommenheit unvereinbar an; deshalb muß er die Ansicht vertreten, die Summe des Übels in der Welt bilde eine bestimmte Konstante, die durch die Struktur der Dinge irgendwie in einem Gleichgewichtszustand erhalten werde.

Origenes nimmt dazu Stellung und verwirft alle Ideen, wonach Gott willkürlich eingriffe; doch wahrt er den Raum für den biblischen Glauben an die Notwendigkeit der Vorsehung, um das Üble unter Kontrolle zu halten, Propheten zu erwecken und schließlich in der Inkarnation des göttlichen Logos die Hebung des Menschengeschlechts zu einem Gipfelpunkt zu bringen. Er ist sich mit Celsus darin einig, daß die Vorsehungssorge eher dem Ganzen als dem Interesse des Einzelnen dient; an einer Stelle in seinen Homilien zu Jeremia bemerkt er, wenn die Hölle ein Ort abschreckender Strafe sei, dann lasse sich dies gerade aus solchen Gründen moralisch rechtfertigen (Hom. in Hieron. 12,1). Etwas, das für einen Einzelmenschen schlecht sei, könne dem Kosmos zum Vorteil gereichen. In allen seinen Schriften setzt die Theologie des Origenes voraus, daß die Rede von der «Vorsehung» eine andere Art und Weise sei, über die Immanenz Gottes in der Kraft und Schönheit des Kosmos zu sprechen, der nicht wertneutral sei. Nicht alles, was geschieht, ist der direkte Wille Gottes. «Einiges geschieht, weil er es will, anderes, weil es ihm so gefällt, und wieder anderes, weil er es zuläßt.» (frg. in Luc 57, S. 261 Rauer). Doch all dies ist letztlich in den großen Plan hineingenommen.

Die platonische Tradition, ob heidnisch oder christlich, konnte sich nicht leicht mit dem Sachverhalt abfinden, daß die gleiche Verkettung von Umständen verschiedene Reaktionen von seiten der vernunftbegabten Geschöpfe hervorrufen kann. Sowohl Origenes als auch Augustinus widerstrebt es tief, zuzugeben, daß etwas «zufällig» geschehen kann, falls damit ein ganz zufälliges Vorkommnis gemeint ist. Sie fragen sich nicht nach den Wechselfällen der Geschichte, worin das zeitliche Zusammentreffen von zwei oder mehr unabhängigen Ereignisketten das Ergebnis so beeinflußt, daß die menschliche Voraussicht es nicht hätte voraussagen können. Unter solchen Umständen möchten beide eine weise Vorsehung am Werk sehen können.

Für die aristotelische Tradition hingegen ist das «Notwendige» das, was stets und unveränderlich der Fall ist, und besteht ein weiter Raum des Kontingenten und Unbestimmten. Für den Peripathetiker Alexander von Aphrodisias, der um 200 v. Chr. in Athen lehrte, bietet die Aussage des Aristoteles, wonach die Vorsehung in der himmlischen Ordnung spielt, nicht aber im wirren Chaos der menschlichen Geschichte, einen Mittelweg zwischen Epikur, der die Vorsehung leugnet, und den Stoikern und Platonikern mit ihren überspitzten Ansichten, wonach alles, was geschieht, providentiell ist. Die späten Neuplatoniker suchten die aristotelische Tradition in eine platonische Metaphysik einzupassen vermittels der Formel, die den Lesern des «Trostes der Philosophie» des Boethius vertraut ist: Die Ereignisse erscheinen unseren Augen als kontingent, sind aber dennoch in einem göttlichen Vorauswissen enthalten. Die späten Neuplatoniker lernten von Aristoteles, daß «Zufall» nicht eine Ursache, sondern eine Weise des Redens über offene Möglichkeiten ist.

Für die religiösen Platoniker, ob Heiden oder Christen, war es sicher, daß Gott weiß, was wir nicht wissen. Ein besonders packendes Beispiel für dieses Vertrauen findet sich in einer bizarren Geschichte, die von Augustinus erzählt wird (De Genesi ad litt. 12, 46–47). Ein Horoskop, das eigentlich bloß zum Scherz gemacht worden war, wurde dann durch das Geschehen als richtig bestätigt – obwohl der Absicht der Spaßmacher, die das Ganze erfunden hatten (oder dies annahmen), nichts ferner liegen konnte. In den «Confessiones» (9, 3, 5) faßt Augustinus «Zufall» als eine andere Redeweise über die Mysterien der Vorsehung auf. Das überhebliche, irrige Denken des Menschen vermeint, wir selbst könnten darüber befinden, wie die Vorsehung am besten für die Wahrung unserer Interessen wirken könne. Es wäre sinnvoller, wir würden daran denken, daß der göttliche Arzt uns und unsere Krankheit

um vieles besser kennt als wir (En. in Ps. 34, 7). Der Himmel bewahre uns vor den Schreibtischplanern, die meinen, die Welt hätte viel besser organisiert werden können, als sie es ist (Origenes, C. Celsum 2, 68).

Wie Origenes erklärt, setzen wir durch unser Gebet Gott nicht von etwas in Kenntnis und ändern wir seine Gesinnung nicht, sondern bringen wir unseren Willen in Übereinstimmung mit der immanenten Gegenwart Gottes in der Welt, in die wir gestellt sind. Ebenso ist Augustinus (De Civ. Dei 22, 2) der Ansicht, das Gebet bestehe nicht darin, auf Gott einen Druck auszuüben, damit er seine Anordnungen ändere. Augustinus weist jede Idee zurück, daß Gott die von ihm begründete Naturordnung je verletze. Gott bringt alles in Ordnung, ins Maß und ins richtige Verhältnis. Wir nennen die sich verändernden Muster mehr oder weniger regelmäßiger Ereignisse in unserer Umwelt «natürliche» Ursachen. Doch wenn ein ungewöhnliches Ereignis eintritt, wodurch die Menschheit Ermahnung und Belehrung erfährt, bezeichnen wir dies als «Wunder». Während der meisten Zeit seines Lebens betont Augustinus wiederholt, daß der geistliche Christ nicht nach leibhaftigen Wundern Ausschau hält, sondern nach dem inneren Wunder der sittlichen Bekehrung. Die Wunder des Neuen Testaments haben nun ihr Gegenstück in den Sakramenten des Evangeliums (De bapt. 3, 16, 21). Die Frömmigkeitsübungen seiner afrikanischen Herde veranlaßten ihn dazu, die Heilungen an den Gräbern von Heiligen und Märtyrern positiver zu bewerten als früher, doch änderte er seinen Grundsatz nicht, daß Gottes herrliche Macht, die in der Schöpfung zutage tritt, stets mit seiner besonderen Fürsorge übereinstimmt, die nie willkürlich ist (De Genesi ad litt. 9, 17, 32–33). Christus wirkte Wunder, um einen noch kindlichen Glauben zu stärken; wenn aber der Glaube reifer wird, kann er sichtbarer Wunder entbehren (De peccatorum meritis 2, 32, 52).

Das Denken Augustins über die Schöpfung und Vorsehung folgt einem übereinstimmenden Modell. Er lehnt es ab, eine Wahl zu treffen zwischen dem Willen und der Güte Gottes, zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen der Wirkursache und der Endursache, sondern sagt lieber, beides sei wahr.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

HENRY CHADWICK

Anglikanischer Priester. 1959–1969 Regius professor für Theologie in Oxford; 1969–1979 Dekan von Christ Church in Oxford. Derzeit Regius professor emeritus an der Universität Cambridge. Fellow der Britischen Akademie. Korrespondierendes Mitglied der Académie des Inscriptions et des Belles Lettres. Ehrenmitglied der American Academy of Arts and Sciences und der American Philosophical Society. 1969–1981 Mitglied der Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission. Veröffentlichungen: Origen contra Celsum (revid. Ausgabe 1980); The Sentences of Sextus (1959); The Early Church (Penguin Books 1967); deutsche Ausgabe: Die Kirche in der antiken Welt (de Gruyter Verlag, Berlin 1973); Early Christian Thought and the Classical Tradition (1966); Priscillian of Avila (1976); Boethius: The consolations of music, logic, theology, and philosophy (1981); History and Thought of the Early Churches (Variorum, 1982). Anschrift: The Divinity School, St. John's Street, Cambridge, CB3 1TW, England.

Olaf Pedersen

Der Gott des Raumes und der Zeit

Gott und das Universum

Von Anfang an war es ein wesentlicher Bestandteil des kirchlichen Glaubensbekenntnisses, daß das Universum von Gott, von Gott allein, erschaffen sei. Die Versuche, die Beziehungen zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung zu klären, führten zu theologischen Forschungen in zwei gegensätzliche Richtungen.

Erstens konnte man, einem Wink des hl. Paulus folgend (Röm 1,18–20), den Schöpfungsbereich nach «Spuren» des Schöpfers, ja, wie Augustinus (De Trin. 6,10; vgl. De vic. Dei 11,24) ohne weiteres sagte, sogar der Trinität, absuchen, um aus den Eigenschaften der sichtbaren Welt auf einzelne göttliche Attribute zu schließen. Diese Denkrichtung wurde zu einem häufig wiederkehrenden Thema in der spätscholastischen Theologie; Petrus Lombardus entwickelte sie gründlich in den «Libri Sententiarum» (I, 3, 5). Bei Thomas von Aquin führte sie zu den fünf «Wegen» (viae, nicht demonstrationes), auf denen aus den Veränderungen, der Kausalität, Kontingenz, Ordnung und Finalität der Schöpfung auf die Existenz Gottes geschlossen wird (S. Th. I, q 2, a 3), wobei der Analogiebegriff das notwendige intellektuelle Rüstzeug bildet (ebd. q 13, a 6). Jahrhunderte hindurch erwies sich dieser Ansatz als für die Naturwissenschaft förderlich, da er der Naturforschung eine theologische Rechtfertigung verschaffte. Auch bot er die Grundlage für die natürlichen Theologien, die im 18. Jahrhundert aufblühten.

Zweitens jedoch war es auch möglich, sich in der Gegenrichtung zu bewegen und die Theologie als eine *ancilla scientiarum* zu verwenden, indem man den christlichen Glauben zu den Eigenschaften des Universums in Beziehung brachte. Im folgenden werden wir uns (allzu knapp und skizzenhaft) auf diesen zweiten Ansatztypus konzentrieren, der in einigen Fällen dazu verwendet wurde, um theologisch unannehmbare kosmologische Ideen zurückzuweisen, und in weiteren Fällen als eine Art Geburtshelfer für neue, revolutionäre wissenschaftliche Auffassungen tätig war.

Vorspiel in der Frühkirche

Das Christentum kam zu einer Zeit auf, in der ein recht weiter Konsens über die physische Struktur des Universums bestand. Der ganze Kosmos war demnach eine in Kugelschalen unterteilte Kugel mit der kugelförmigen, unbeweglichen Erde im Mittelpunkt. Auf der Außenseite wurde sie vom *primum mobile* zusammengehalten, das sich einmal im Tag mit vollkommener Regelmäßigkeit drehte, die Fixsterne im Rund mit sich führte und auch die darunter befindlichen Planeten in verschiedenen Schnelligkeitsgraden. Da die äußere Oberfläche sich mit begrenzter Geschwindigkeit zu bewegen hatte, mußte das Universum von begrenzter Größe sein. Aristoteles zufolge erstreckt sich der Raum gleich weit wie die Materie, woraus sich ergab, daß außerhalb des *primum mobile* nichts sei, nicht einmal ein leerer Raum – ein Punkt, mit dem die Stoiker nicht einverstanden waren.

Mit wenigen Ausnahmen hatten die Kirchenväter gegenüber den allgemeinen Grundzügen dieses Modells keine Bedenken, obwohl sie einer Anzahl von Problemen inne wurden, die sich stellten, wenn einige der grundlegenden Annahmen mit dem Schöpfungsdogma konfrontiert wurden.

Justin (Apol. 1,59) und Clemens von Alexandrien (Strom. 5,15) waren zwar immer noch des Glaubens, Gott habe die Welt aus einem präexistierenden Urstoff geschaffen, doch hatte sich der Glaube an die Erschaffung *ex nihilo* zur Zeit des Origenes (De princ. 1, 3) fest durchgesetzt. Da gemäß Aristoteles Materie und Raum zusammenhängen, mußte folglich der Raum zusammen mit der materiellen Welt geschaffen sein. Vor der Schöpfung gab es noch keinen Raum. Somit konnte man sich fragen: Wo war Gott, bevor Himmel und Erde da waren? Die Antwort Augustins: «Gott wohnte in sich selbst und kraft seiner selbst» (In ps. 122, 4) besagte mit anderen Worten, daß Gott ohne räumliche, dimensionale Attribute ist. Doch erwies es sich als schwierig, von der Allgegenwart Gottes zu sprechen, ohne sich räumlicher Begriffe zu bedienen. Arnobius nannte Gott «den Platz und Raum der erschaffenen Dinge» (Adv. haer. 1, 31), und bei Augustinus finden wir die oft herangezogene Metapher,

wonach die Welt ebenso in Gottes Unendlichkeit eingetaucht und von ihr durchdrungen ist wie ein von einem unendlichen Ozean durchtränkter Schwamm (Conf. 7, 5). In einer weniger bildhaften Sprache sagte er: «Gott ist ganz im Himmel, ganz auf Erden, ganz in beidem und auf keinen Ort begrenzt» (Ep. 187 ad Dard.), und auch: Wenn es außerhalb des Himmelsgewölbes unbegrenzte Räume gäbe (was Augustinus nicht annahm), wären auch sie mit dem Wesen Gottes gefüllt (De civ. Dei 11, 5).

Durch die Definition «Zeit ist das, wonach sich die Bewegung messen läßt» hatte Aristoteles die Zeit so eng mit der Bewegung verknüpft, wie er den Raum mit der Zeit verbunden hatte. An und für sich erwies sich dies für Christen annehmbar, doch hatten diese gegenüber zwei Schlußfolgerungen aus dieser Definition Einwände. Erstens war für Aristoteles der erste Zeitanzeiger das kreisende Firmament als die große natürliche Uhr des Universums. Da er keine physischen Ursachen herauszufinden vermochte, die diese Umdrehung verlangsamen oder beschleunigen könnten, nahm er an, sie dauere ewig, woraus sich ergab, daß auch das Universum ewig sei. Nun aber offenbarte die Heilige Schrift schon in ihrem ersten Satz, daß die Welt einen Anfang hatte. Hierin wich der christliche Glaube klar von der vorherrschenden Kosmologie ab, wenn auch nicht von der aristotelischen Zeitdefinition als solcher. Da, wie Augustinus erklärte, Bewegung und Zeit der Materie angehören, konnte es keine Zeit geben, bevor etwas Bewegliches geschaffen war (De civ. Dei 11, 6). Also wurden Zeit und Raum zusammen mit der Materie erschaffen und gab es «vor» der Erschaffung keine Zeit. Andererseits erwies es sich als unmöglich, einen Vernunftbeweis dafür zu finden, daß die Zeit einen Beginn habe. Dieser Glaube ruhte gänzlich auf der Autorität der Schrift, die es auch ermöglichte, das tatsächliche Alter der Welt zu berechnen. Schließlich hatte Thomas von Aquin zuzugeben, daß kein Beweis möglich sei und daß die Erschaffung in der Zeit eine Wahrheit sei, «die allein im Glauben festgehalten wird – *sola fide tenetur*» (S. Th. 1, q 46, a 2).

Der Glaube an die Erschaffung der Zeit führte natürlich zu der Frage: «Was tat Gott, bevor die Welt begann?» Origenes befaßt sich mit ihr (De princ. 3, 5), und seine Antwort deckt das zweite Element der Lehre über die Zeit auf, das die Theologen verwirrte. Die Zeit galt als nicht nur ewig, sondern auch zyklisch. Diese Idee entstammte der Astrologie und gründete auf der Annahme, daß sämtliche Geschehnisse durch den Einfluß der Himmelskörper verursacht würden. Infolgedessen müssen sie auf die genau gleiche Weise vor sich gehen, wenn die Planeten nach Ablauf eines «großen Jahres» zu den gleichen wechselseitigen Stellungen zurückkehren (Contra Celsum 4, 67), wie sowohl die Neuplatoniker glaubten, die sich an den «Timaios» hielten, als auch die Stoiker, die eine ewige Aufeinanderfolge identischer, durch universale Zerstörungen voneinander getrennter Welten annahmen.

Origenes stimmte dem zu und beantwortete die Fragen, indem er sagte: Bevor diese Welt begann, beschäftigte sich Gott mit einer vorher existierenden Welt, so wie es auch nach der Auflösung des jetzigen Universums eine andere Welt geben wird (De princ. 3, 5). Obwohl er für diese Ansicht nach Stützen in der Bibel suchte (Jes 66, 22; Eccl. 1, 9f), wurde sie als unvereinbar mit der Einmaligkeit des Christusereignisses und mit dem Glauben an das Gottesreich entschieden zurückgewiesen. «Wir dürfen das ja nicht glauben», sagte Augustinus, «denn einmal nur ist Christus gestorben für unsere Sünden; auferstanden aber von den Toten, stirbt er nicht mehr..., und wir selbst werden nach der Auferstehung immerfort beim Herrn sein (De civ. Dei 12, 13; vgl. Röm 6, 9 und 1 Thess 4, 17).

Dieser Appell an den Glauben nicht nur an die Schöpfung, sondern auch an die Erlösung und Rettung erwies sich als stark genug, um die Idee einer zyklischen Zeit aus der Theologie auszurotten. Die Antwort auf die Frage wurde im Sinn einer nichtzeitlichen «Ewigkeit» Gottes ausgearbeitet, die sich von der erschaffenen Zeit dadurch unterscheidet, daß sie nicht Aufeinanderfolge von vorübergehenden Augenblicken ist, wie Augustinus erklärte (Conf. 11, 11–13). Später gab Boethius von der Ewigkeit die klassische Definition, wonach sie «der ganze und vollkommene, allzumal erfolgende Besitz des unbegrenzten Lebens» ist (De consol. phil. 5, 6). Infolgedessen war es bis zum Aufkommen des Entwicklungsgedankens im 19. Jahrhundert das Problem von Gott und Raum, das die Diskussion bestimmte.

Das Problem lebt wieder auf

Die patristische Erörterung der Beziehungen zwischen dem Gottesglauben und den Begriffen

Raum und Zeit war in mancher Hinsicht bloß ein Vorspiel zu einer viel weiter reichenden Debatte, die nach der Mitte des 13. Jahrhunderts aufflakkerte. Zu dieser Zeit war die allgemeine Kenntnis der antiken Philosophie um vieles erweitert worden. Der Aristotelismus hatte sich eine sichere Position erworben im Lehrgang der Universitäten, wo die gemäßigte, im wesentlichen unabhängige Haltung eines Albertus Magnus und Thomas von Aquin angefochten wurde von einer radikalen Schule extremer Aristoteliker, die sich auf die Autorität des Averroes stützten. Doch die von Thomas von Aquin geforderte neue Übersetzung der Werke des Aristoteles, die 1269 von Wilhelm von Moerbeke vollendet wurde, schied Aristoteles aus dem arabischen Kontext aus und ermöglichte ein unabhängiges Studium.

Zur gleichen Zeit lernte man auch andere kosmologische Ideen kennen. W. von Moerbeke übertrug auch den Kommentar zu «De caelo» des Simplicius, aus dem hervorging, daß die Stoiker eigene Ideen hatten. Sie nahmen an, daß außerhalb des Himmelsgewölbes ein leerer Raum bestehe, denn: «Wenn jemand, der bewegungslos am Ende der Welt steht, seine Hand hochstreckt», wird er damit aus dem Raum hinausreichen – eine Annahme, welche die orthodoxen Aristoteliker mit der Begründung zurückwiesen, daß es keinen Raum außerhalb gebe, der die Hand dann aufnehmen könnte, wie Thomas von Aquin in seiner nachfolgenden Vorlesung über diese Frage zustimmend bemerkte (In libr. De caelo, I, 21, 209).

Auch die alte lateinische Übersetzung des Hermetischen «Asclepius»-Dialogs gewann neu an Interesse, da es darin hieß: «Nicht einmal die Region außerhalb des Kosmos ist leer, man sieht sie mit Dingen gefüllt, die dem Denken allein zugänglich sind, d. h. mit Dingen gleicher Natur wie ihr eigenes göttliches Sein» (Ed. W. Scott, Hermetica I [1924] 319ff) – eine Ansicht, die es «Hermes» ermöglichte, an der Leugnung eines leeren Raumes in einer unendlichen Welt festzuhalten, da alles entweder mit Materie oder Geist erfüllt sei.

Als dann 1270 und 1277 Bischof Etienne Tempier von Paris zwei Listen von Sätzen, die an der Universität gelehrt würden, als häretisch verurteilte, löste dies eine ganz neue Debatte aus. Unter diesen Sätzen fand sich auch die Lehre von der Ewigkeit der Zeit und der Materie, wie sie von den Averroisten vertreten wurde. Neu war die formelle Verurteilung der aristotelischen Notwendigkeitslehre, wie sie von Sätzen behauptet wird wie dem: «Der menschliche Wille will und wählt mit Notwendigkeit» (1270, Nr. 3) mit seinem astrologischen Gegenstück: «Alles, was sich in der unteren Welt ereignet, ist dem nötigenden Einfluß der Himmelskörper unterworfen» (1270, Nr. 4). Darauf folgte eine Verurteilung der zyklischen Sicht der Geschichte, wie sie in dem Satz zum Ausdruck kommt: «Wenn sämtliche Himmelskörper zum gleichen Punkt zurückkehren, was 36000 Jahre beansprucht, wird man die gleichen Wirkungen feststellen wie jetzt» (1277, Nr. 6).

Zum Raum wird Stellung genommen in der Aussage: «Gott kann das Himmelsgewölbe nicht in einer geraden Linie bewegen, denn sonst hinterließe dies eine Leere» (1277, Nr. 49) – ein Satz, der die Scholastiker verwirrte, da kein Aristoteliker je die Möglichkeit einer Verschiebung des Universums ins Auge fassen würde, denn es gäbe für sie keinen außerweltlichen Raum, um es in ihn hineinzubewegen. Doch ist dieser Satz sinnvoll, wenn er als ein Bezug auf die «neue» stoische Lehre genommen wird, wonach außerhalb der Welt ein leerer Raum besteht. Schließlich folgt eine Anzahl rein theologischer Häresien wie: «Gott tut alles, was unmittelbar von ihm stammt, notwendigerweise» (1277, Nr. 53); «Gott kann nicht die Ursache von etwas sein, dessen Dasein einen Anfang hat» (1277, Nr. 48); «Gott kann nicht die Wirkungen einer Zweitursache hervorbringen außer mit Hilfe eben dieser Ursache» (1277, Nr. 63). Trotz mancher dunkler Einzelheiten war das allgemeine Anliegen dieser Intervention offensichtlich dies, den Glauben an die Freiheit und Allmacht Gottes gegenüber einer nicht notwendigen, kontingenten Welt zu schützen.

Auf dem Weg zu einem unendlichen Universum

Wie aus den vielen Bezugnahmen auf diese Verurteilung während der nächsten hundert Jahre hervorgeht, besaßen die Philosophen nun ein neues, mächtiges Instrument, um herkömmliche Ansichten über das Universum anzugreifen. Diese Ansichten mochten richtig sein, waren aber nicht notwendigerweise richtig, denn Gott konnte die Dinge auch anders geordnet haben. Sätze, die mit «Gott kann nicht...» beginnen, mußten nun als verdächtig angesehen werden. Das folgerichtigste Ergebnis dieser Einstellungsänderung war wohl die Theologie Wilhelms von

Ockham. Doch für die Kosmologie wichtiger waren die neuen Ideen, die 1344 von Thomas Bradwardine im ersten Buch seines Riesenwerks «De causa Dei» (1, 5) vorgetragen wurden. Obwohl in erster Linie gegen pelagianische Tendenzen in der zeitgenössischen Theologie und Ethik gerichtet, enthielt es auch kosmologische Sätze wie: 1) «Gott ist überall in der Welt und in allen ihren Teilen»; 2) «Und ebenso an einer Stelle außerhalb der realen Welt oder in einer imaginären unendlichen Welt»; 3) «Und so kann er in Wahrheit als unendlich und unbegrenzt bezeichnet werden»; 4) «Und so scheint eine Antwort aufzutauchen auf die alte Frage der Heiden und Häretiker: ‹Wo ist euer Gott?› Und ‹Wo war Gott vor (der Erschaffung) der Welt?›»; 5) «Und so erscheint es als offenkundig, daß ein leerer Raum bestehen kann ohne einen Körper, aber keineswegs ohne Gott.»

Diese erstmalige Rede von einem unendlichen Raum im christlichen Denken ist vielleicht vom «Asclepius»-Dialog inspiriert, der Bradwardine bekannt war. Doch ihre eigentliche Grundlage war die Verurteilung von 1277, welche die Augen dafür geöffnet hatte, daß durch die Bestreitung der Existenz eines solchen Raumes (in den die Welt bewegt werden könnte) die Aristoteliker «die allmächtige, göttliche Macht ernstlich beeinträchtigen und verkürzen» (ebd.).

Von jetzt an erschien die traditionelle akademische Frage «Utrum aliquid sit extra caelum? – Gibt es etwas außerhalb des Himmelsgewölbes?» in neuem Licht. Auf sie ließ sich nicht mehr nur eine, sondern ließen sich mehrere Antworten geben, denn Bradwardine hatte nicht erklärt, weshalb er den außerweltlichen Raum «imaginär» nannte. Da er betonte, Gott sei «ausdehnungslos und dimensionslos unendlich ausgedehnt», hatte er möglicherweise den Ausdruck «imaginär» verwendet, um sich davor zu hüten, Gott Dimensionen oder andere räumliche Attribute beizulegen.

Eine weitere Interpretation erschien bereits 1354 im Sentenzenkommentar (1, 37) des Johannes von Ripa, der die Leere außerhalb des Himmelsgewölbes mit den drei gewöhnlichen Dimensionen versah, während er ihr gleichzeitig einen im Vergleich zu Gott anderen, niedrigeren Grad von «Unendlichkeit», d. h. Unermeßlichkeit, zuschrieb. Eine dritte Hypothese war Nikolaus von Oresme zu verdanken, der in seinem französischen Kommentar zu «De caelo» (1377) behauptete: Der imaginäre «unendliche, unteilbare Raum ist die Unermeßlichkeit Gottes, ist Gott selbst» (1. 24). Er unterscheidet sich vom gewöhnlichen Raum ebenso, wie Gottes Ewigkeit sich von der Zeit unterscheidet. «Imaginär» scheint hier zu besagen, daß wir durch die Vernunft auf die Existenz eines unendlichen Raumes schließen können, ohne ihn zu erfahren, so wie wir auch auf die Ewigkeit Gottes schließen, aber bloß die Zeit erfahren können.

Thomas Bradwardine bezog sich auch auf eine andere Denkrichtung, indem er das pseudohermetische «Buch der vierundzwanzig Philosophen» anführte, um zu sagen: Gott ist «eine unendliche Kugel, deren Zentrum überall und deren Umkreis nirgends ist» – eine Definition, die 1440 von Nikolaus von Kues zu einem der Leitprinzipien der neuen Kosmologie genommen wurde, die er in «De docta ignorantia» (2,15) entwarf. Hier ist das Universum unbegrenzt (wenn nicht unendlich?) und überall mit Sternen angefüllt; unter diesen befindet sich die sich bewegende Erde, die als ein «edler Stern» unter anderen gedacht wird. Von jedem dieser Körper her sähe für einen Beobachter das Universum nahezu gleich aus – eine erstaunliche Intuition dessen, was man später als das allgemeine kosmologische Prinzip bezeichnete.

Auf dem Weg zu einem räumlichen Gott

In den beiden folgenden Jahrhunderten wurden die neuen kosmologischen Ideen über den Raum durch zwei verschiedene Kanäle übermittelt. Der eine davon ging von Nikolaus von Kues aus und führte zu den eklektischen neuplatonischen und hermeneutischen Spekulationen von Marsilio Ficino, Giordano Bruno, Robert Fludd und anderer. Hier werden wir dem anderen Kanal folgen, durch den die Ideen von Bradwardine unter den nachtridentinischen Theologen, zumal in Spanien, mehr oder weniger zum Gemeingut wurden. Die große Reihe von Aristoteles-Kommentaren, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts von den Jesuiten zu Coimbra veröffentlicht wurden, waren deutlich von dessen Raumauffassung geprägt, und dies war auch beim Kommentar zu «De caelo» eines Theologen von Alcalà, Franciscus Murcia de la Llana (Madrid 1615), der Fall; dieser war der Ansicht, ein Mensch am äußersten Ende der Sphären könnte die Hand in einen imaginären, nichtrealen Raum außerhalb des Himmelsgewölbes ausstrecken – in einen Raum,

worin Gott ebenso zugegen sei wie in der endlichen, materiellen Welt (3, 10).

Selbstverständlich wurde es immer schwieriger, die obskure Unterscheidung zwischen «imaginärem» und «realem» Raum aufrechtzuerhalten. Dieser Meinung war Franciscus Patrizi, der in seiner «Nova de Universis Philosophia» (1591) den entscheidenden Schritt tat, die beiden Raumarten einander gleichzusetzen, indem er den Raum jeder Art für die erste Kreatur Gottes und deshalb für real ansah und gleichzeitig sogar für unendlich. Dies war eine Schlußfolgerung, die für die Scholastik unannehmbar gewesen wäre, da sie Gottes «Unermeßlichkeit» in etwas von ihm Erschaffenes zu verlegen schien.

Doch das stärkste Argument, um die Unterscheidung aufzugeben, erschien 1672 mit der Veröffentlichung der «Experimenta Nova» Ottos von Guericke, der als Begründer der Vakuumphysik berühmt geworden ist durch seine Erfindung der Luftpumpe, wodurch er es als möglich erwies, innerhalb der materiellen Welt ein ausgedehntes Vakuum zu schaffen. Damit hatte einer der wesentlichen Lehrsätze der aristotelischen Physik vor der Beweiskraft der experimentellen Methode zu weichen. Doch ist es interessant, zu bemerken, daß Guericke in ausdrücklicher Berufung auf die Jesuiten von Coimbra ebensfalls die aristotelische Bestreitung von etwas Außerräumlichem zurückwies, wie er sich auch weigerte, die Cartesianische Idee der Identität von Materie und Ausdehnung anzunehmen. Seine Schlußfolgerung lautete: «Das ‹Nichts› außerhalb der Welt und der (gewöhnliche) Raum sind ein und dasselbe, und der sogenannte imaginäre Raum ist ein realer Raum» (2, 6). Dennoch sah Guericke davon ab, dem Außerräumlichen Dimensionen zuzuschreiben, denn er betrachtete es, wie N. von Oresme, immer noch als göttlich (2, 8).

An diesem Punkt hatten sich die Wege zu trennen. Die eine Möglichkeit war die, den Zusammenhang zwischen dem Raum und einem nichtdimensionalen Gott zu wahren, indem man dem unendlichen Raum den dimensionalen Charakter absprach. Eine andere Möglichkeit bestand darin, dieser neuen Art von Raum (unter dem Einfluß der Vakuumphysik) Dimensionen zuzuschreiben um den Preis, daß man damit Gott zu einem dimensionalen Sein machte. Eine dritte Möglichkeit war die, den Zusammenhang zwischen Gott und Raum gänzlich zu durchtrennen.

Rund um die Physik Newtons

Wie es scheint, wurde die zweite Möglichkeit ergriffen von dem Platoniker Henry More in Cambridge, der in seinem «Enchiridion Metaphysicum» (1671) die unendliche Leere als einen dreidimensionalen Behälter für alle beweglichen Dinge in der Welt auffaßte. Als solche ist sie nicht nur absolut (d. h. ihrer Existenz nach nicht von den in ihr enthaltenen Körpern abhängig, sondern besitzt sie auch eine Anzahl weiterer «Titel», die von More aufgezählt werden – z. B. Unermeßlichkeit, Ewigkeit, Allgegenwart und dergleichen Attribute mehr, die zu einem Großteil den herkömmlichen Eigenschaften Gottes entsprechen. Das Endergebnis war erstens dies, daß der Raum als ein Attribut Gottes erschien, und zweitens, daß Gott zu etwas Dimensionalem wurde und deshalb nicht mehr imstande war, in einem begrenzten Teil des Universums voll präsent zu sein – ein Schluß, der 1702 von dem Mathematiker Joseph Raphson in allen Einzelheiten ausgearbeitet wurde.

Ein Blick auf Newtons «Principia» von 1687 zeigt, wie viel der Vater der klassischen Physik Henry More zu verdanken hatte. In der Tat läßt sich der «absolute Raum», wie Newton ihn versteht, kaum von Mores dreidimensionalem Behälter-Raum unterscheiden, und Newtons «absolute Zeit» ist von hierher gesehen das logische Gegenstück zu diesem Raum. Wir gehen hier nicht auf die Gründe ein, weshalb Newton es notwendig fand, sein mechanisches System auf diese beiden Begriffe zu gründen, sondern bemerken bloß, daß sich Newton ihrer theologischen Implikationen bewußt war, obwohl er in den «Principia» jeden Hinweis auf theologische Gesichtspunkte unterließ. In die lateinische Version seiner «Opticks» (1706) fügte er jedoch eine Anzahl neuer «Fragen» ein, die zu implizieren schienen, daß er den physischen Raum gewissermaßen als das «grenzenlose, einförmige Sensorium» Gottes ansah. Sollte dies besagen, daß Gott in bezug auf seine Kenntnis der erschaffenen Welt vom Raum abhänge, so wäre dies eine radikale Abkehr vom traditionellen Begriff Gottes als eines transzendenten, von der Schöpfung wesensgemäß unabhängigen Wesens.

Die Reaktion ließ nicht lange auf sich warten. In seinen «Principles of Human Knowledge» (1710) zog Berkeley aus Newtons Ideen den Schluß: «Entweder ist der reale Raum Gott oder es gibt neben Gott noch etwas, das ewig, uner-

schaffen, unendlich, unteilbar, unveränderlich ist» (§ 117). Doch der Hauptangriff erfolgte 1715: In einem Brief an die Prinzessin von Wales beklagte sich Leibniz u.a. über die zunehmende Gottlosigkeit in England, wo Philosophen Gott materielle Eigenschaften zuschrieben. Dies gab den Anlaß zu dem vielbesprochenen Briefwechsel zwischen dem deutschen Philosophen und Newtons treuem Jünger Samuel Clarke, der den Unterschied klärte zwischen Newtons Begriff des Raumes als eines absoluten, von der Materie unabhängigen Seins, und Leibnizens Auffassung des Raums als eines relativen, eng auf die Materie bezogenen Begriffs. Während der Debatte wurde jedoch immer klarer, daß es nicht mehr um das Problem ging, wie sich die Eigenschaften von Raum und Zeit von den Attributen oder vom Begriff Gottes ableiten ließen.

Nun ging es um den Gottesbegriff selbst, der in diesem Prozeß so oder so gefärbt oder geändert wurde je nach den verschiedenen Naturphilosophien, auf die sich Leibniz einerseits und die Anhänger Newtons andererseits beriefen. In dieser Hinsicht geht die Debatte über das Thema dieses Aufsatzes hinaus. Sie gehört weniger der Tradition an, sich von Gott auf die Welt hin zu bewegen, als der neuen natürlichen Theologie des 18. Jahrhunderts, worin das Denken sich in der Gegenrichtung bewegte. Hier ging es einmal mehr darum, von den «Wundern der Schöpfung» her Kenntnis über Gott zu erhalten. Die Namen Paley und Whewell und viele weitere bezeugen die Lebenskraft dieser Tradition, die nicht aufgegeben wurde, bis die Evolutionstheorie die Debatte über Gott und die Zeit neu eröffnete, die von den Raumproblemen fast in den Schatten gestellt worden war.

Daß Newton selbst zu dieser Akzentverlagerung beitrug, trat in seiner vorausgehenden Korrespondenz mit Richard Bentley zutage, dessen gedruckte Version seiner Vorlesungen von Boylean über «The Confutation of Atheism» (1693) einige ihrer Hauptideen Newton verdankte. In der Tat sagte Newton zu Bentley, wegen der universalen Anziehungskraft zwischen Körpern würde das Universum das erleiden, was man jetzt als einen gravitationsbedingten Zusammenbruch bezeichnet, falls Gott nicht direkt und allzeit der Gravitationswirkung entgegenarbeiten würde durch das, was Newton 1694 gegenüber David Gregory ein «permanentes Wunder» nannte.

Dieses Eingreifen Gottes sichere die Stabilität des Universums im allgemeinen und des Sonnensystems im besonderen – eine Denkrichtung, die erst ein Jahrhundert später ein Ende fand, als Laplace einen Beweis dafür vorlegte, daß «diese Hypothese» für die Stabilität des Sonnensystems nicht notwendig sei. Die Stabilität des Universums als ganzen ist, wissenschaftlich gesprochen, immer noch eine offene Frage.

Schlußüberlegungen

Streng genommen kann sich aus einem rein geschichtlichen Bericht keine Schlußfolgerung ergeben. Andererseits ist einzuräumen, daß die lange Geschichte, die hier aufs knappste skizziert worden ist, auf zwei Punkte von allgemeinem Interesse hinzuweisen scheint. Erstens darauf, daß der christliche Glaube, die christliche Lehre in einem Stadium (am Vorabend der Ereignisse von 1277) als eine Gehilfin der Naturwissenschaft diente und behilflich war, den Menschen aus den Fesseln des alten Kosmos zu befreien und ihn in diesen unendlichen Abgrund loszulassen, der Pascal mit Schauder erfüllte. Zweitens darauf, daß dieser Versuch, «sich Gottes zu bedienen», wieder aufgegeben werden mußte in dem Moment, als eine neue Auffassung des Universums den Begriff eines allgegenwärtigen, aber nichtdimensionalen Gottes, der ihr zu ihrem Aufkommen verholfen hatte, zu zerstören drohte. Am Ende blieben weder die Theologie noch die wissenschaftliche Kosmologie von dieser seltsamen Begegnung unberührt. Was die Theologie betrifft, so erscheint es als unmöglich, daß wir von der Allgegenwart Gottes wiederum in einer Sprache sprechen werden, die von rein wissenschaftlichen Erwägungen über das Universum abgeleitet ist.

Bibliographie

Es ist hier unmöglich, die Verweise auf die Ausgaben der vielen Werke anzugeben, die in diesem Aufsatz nach Kapitel und Zeile angeführt werden. Zum Studium des Themas sind die folgenden Titel wesentlich:

A. Koyré, Le vide et l'espace infini au XIV^{e} siècle: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge (1949) 45–91 (über Bradwardine; Texte in französischer Übersetzung).

A. Koyré, From the Closed World to the Infinite Universe (Baltimore 1957) (befaßt sich mit der Periode von Nikolaus von Kues bis Newton).

E. Grant, Much ado about nothing: Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution (Cambridge, Mass., 1981) (gleicher Grundstoff wie bei Koyré, aber ausführlicher und mehr theologisch ausgerichtet. Das Hauptwerk über unser Thema).

E. Grant (Hg.), A Source Book in Medieval Science (Cambridge, Mass., 1974) (die maßgebenden Texte von Bradwardine, Oresme, den Jesuiten von Coimbra, Guericke u.a. in Übersetzung).

R. Hisette, Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris (Löwen/Paris 1977) = Philosophes Médiévaux, Bd. 22.

P. Duhem, Le Système du Monde, Bd. 6 (Paris 1954) (die Nachwirkungen der Verurteilungen).

S. Jaki, Science and Creation: From eternal cycles to an oscillating universe (Edinburgh and London 1974).

H.G. Alexander (Hg.), The Leibniz-Clarke Correspondence (Manchester 1956) (mit Anmerkungen versehene Edition der Texte).

J.E. McGuire, Existence, Actuality and Necessity: Newton on Space and Time: Annals of Science 35 (1978) 463–508.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

OLAF PEDERSEN

1920 geboren. Graduiert in Theoretischer Kosmologie am Niels Bohr Institut in Kopenhagen. Studierte Mittelalterliche Philosophie bei Etienne Gilson in Paris und hat seitdem an Studien über das Mittelalter und über die Geschichte der Astronomie gearbeitet. 1956 Professor der Geschichte der Naturwissenschaften an der Universität Aarhus. Seit 1969 Visiting Fellow des St. Edmund's House in Cambridge. Vizepräsident der International Union of the History of Science. Veröffentlichungen u.a.: Nicole Oresme (Kopenhagen 1956); Early Physics and Astronomy (London 1974); A Survey of the Almagest (Odense 1975); Studium Generale (Kopenhagen 1979). Anschrift: University of Aarhus, History of Science Department, Ny Munkegade, DK-8000 Aarhus C, Dänemark.

Günter Altner

Der Umbruch im evolutionären Denken des 18. und 19. Jahrhunderts

Die Evolutionstheorie Darwins ist hinsichtlich der durch sie bewirkten weltanschaulichen Veränderungen mit dem durch Kopernikus herbeigeführten Umbruch verglichen worden. Besteht dieser Vergleich zu Recht? Diese Frage ist schwer zu beantworten. Was wären die Kriterien für einen solchen Vergleich? Die subjektiven Erschütterungen der Zeitgenossen? Die interdisziplinären und weltanschaulichen Auswirkungen, die durch die jeweilige Theorie ausgelöst wurden? Man bewegt sich bei einem solchen Vergleich auf unsicherem Boden. Dennoch spricht vieles dafür, der durch Darwins Theorie herbeigeführten Wende das Prädikat «kopernikanisch» zuzusprechen. In der Tat veränderte Darwins Theorie das Weltbild innerhalb und außerhalb der Biologie. Und das wurde ohne Zweifel auch von den Zeitgenossen so empfunden. Blickt man auf die Biologie und die Naturphilosophie des 18. Jahrhunderts, speziell wie sie sich am Ende des Jahrhunderts darstellen, so wundert man sich über die Erschütterungen nach 1859. Hier gab es doch zahlreiche Traditionen, denen man Darwins Theorie zuordnen konnte. Auf der anderen Seite bleibt das Faktum der weltanschaulichen Erschütterung und der dadurch ausgelösten Empörung gerade auch im kirchlichen Raum bestehen. Erst wenn man beides – Anknüpfung und Neuansatz – gelten läßt, kommt man in die Lage, das Besondere und Spezifische der von Charles Darwin ausgelösten Revolution würdigen zu können.

Schon in der zeitgenössischen Biologie ging es höchst kontrovers zu. Die einen begrüßten Darwins Theorie emphatisch und billigten ihr eine für die Biologie nach vorn weisende und integrierende Kraft zu. Wenn August Weismann Darwins «Entstehung der Arten» als ein «Buch der Offenbarung» preist, das ihm in der Detailfülle seiner Forschungen neue Orientierung gegeben habe, so dürfte er damit für viele gesprochen haben: «So ging es wohl vielen. Sie wissen, wie die spekulationssatte Generation aus dem Beginn des Jahrhunderts sich ganz der Spezialforschung in die Arme geworfen und nur nach neuen Tatsachen gestrebt hatte. Nun brachte Darwin den verbindenden Gedanken hinzu: er hieß Entwicklung.»[1]

Es waren Biologen und Mediziner, die so empfanden und dachten, insbesondere Wissenschaftler, die durch die spekulative Naturphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts verprellt waren und voller Elan den durch Karl von Linné (1707–1778) ausgelösten Klassifizierungszwän-

gen in Zoologie, Botanik und vergleichender Anatomie folgten und die Klassifikation der Objekte im Tier- und Pflanzenreich, aber eben auch im Funktionsganzen des Tier- und Pflanzenkörpers empirisch vorantrieben. Das drohte ins Unübersehbare auszuufern. Hier wirkte Darwins Evolutionstheorie systematisierend.

Auf der anderen Seite gab es auch innerhalb der Naturforschung Widerstand gegen die Darwin-Theorie, insbesondere im lick auf die Konsequenzen, die daraus für die Abstammung des Menschen gezogen wurden. Im Jahre 1864 votierten 210 englische Naturforscher, darunter auch David Brewster, Balfour u.a., gegen Darwin und Huxley. Sie unterstrichen, daß es, bezogen auf die Entstehung des Menschen, keinen Widerspruch zwischen der göttlichen Offenbarung im Buch der Natur und in der Heiligen Schrift geben müsse. Hier ging es also um die Tragweite von Darwins Interpretationsversuch unter Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsgedankens.

Man darf sich durch derlei Frontstellungen pro und contra Darwin innerhalb der Naturforschung den Blick für die größeren Zusammenhänge nicht verstellen lassen. Die beschriebenen Reaktionen erfolgten jeweils aus dem aktuellen Bewußtseinsstand einzelner – ob spekulationsfeindlicher Empiristen oder gläubiger Konservativer –, die einen punktuellen Standort innerhalb eines sehr viel breiteren Spektrums an Meinungen und Tendenzen bezeichnen. Blickt man über die Jahre der Auseinandersetzung um 1859 hinaus nach rückwärts, so muß man feststellen: Alle namhaften Biologen zu Anfang des 19. Jahrhunderts waren auch Naturphilosophen; der Anatom und Embryologe L. Oken, der Geologe H. Steffens, die Physiologen Joh. Müller, K. Burdach, J. Purkinje, die Morphologen J.B. Spix, K.G. Carus, der Anthropologe J.F. Blumenbach, die Botaniker Nees v. Esenbeck, A. v. Braun, der Embryologe C.E. v. Baer u.a. Aber auch in Frankreich und England gab es Anhänger dieser speziell deutschen naturphilosophischen Orientierung, so Geoffroy-St. Hilaire, Blainville, R. Owen und den Dänen Ørsted.

In diesem Spektrum naturphilosophisch denkender Biologen war der Entwicklungsgedanke längst zu Hause, bevor er seine spezielle Fassung durch Darwin erhielt, freilich vielfach im Gewande verwandter Begriffe wie Übergang, Fortschritt, Metamorphose, Vervollkommnung. Damit ist dann aber auch die Verbindung zur Philosophie und speziell zur Geschichtsphilosophie des späten 18. Jahrhunderts hergestellt. Hier war man längst dabei, die Geschichtlichkeit des Menschen und die Geschichtlichkeit der Natur als Teilphasen eines Ganzen zu verstehen.

In seinen «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» von 1784 meditierte J.G. Herder über das «Reich der Menschenorganisation» im Gesamtgeschehen der Schöpfung: «So ließe sich nun, wenn uns über dies Dunkle der Schöpfungsstätte einige Vermutung vergönnt ist, das Menschengeschlecht als der große Zusammenfluß niederer organischer Kräfte ansehen, die in ihm zur Bildung der Humanität kommen sollten. Aber nun weiter? Der Mensch hat hier das Bild der Gottheit getragen und der feinsten Organisation genossen, die ihm die Erde geben konnte; soll er rückwärts gehen und wieder Stamm, Pflanze, Elefant werden? Oder stehet bei ihm das Rad der Schöpfung still ... Schauen wir nun zurück und sehen, wie hinter uns alles aufs Menschengebilde zu reifen scheint und sich im Menschen wiederum von dem, was er sein soll und worauf er absichtlich gebildet worden, nur die erste Knospe und Anlage findet. ...»[2]. In seinen Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik kommt I. Kant am Ende des 18. Jahrhunderts zu ganz ähnlichen Bestimmungen wie Herder. In der Geschichte der Menschengattung entdeckt Kant die Absicht der Natur, aus dem «krummen Holze» der «unteren Stufe der Tierheit» den Menschen ins Reich der Freiheit in der Gestalt der «bürgerlichen Verfassung» zu führen[3].

Insbesondere bei Herder erkennen wir, wie stark die Geschichtsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts und der in ihr vorausgesetzte Gedanke einer zielstrebigen Evolution von der christlichen Zeit- und Geschichtsauffassung her gedacht sind. Natur und Geschichte sind unter der Voraussetzung einer definitiven Zielstrebigkeit im Heilshandeln Gottes mit seiner Welt zu einer ihre Vollendung noch erwartenden Einheit zusammengeschlossen. Die Dynamik dieses Geschichtsdenkens, das Leib und Geist, Trieb und Freiheit als miteinander in der Zeit gehende und einander ablösende Konfigurationen zu denken vermochte, war weit jenseits vieler Ablehnungsbarrieren, die gegenüber Darwins Theorie aufgebaut wurden, jenseits der Konstanztheorie, die von der Erschaffung aller Arten am ersten Schöpfungstag ausging, jenseits der Leibfeindlichkeit vieler theologischer Denker, die letztlich aus

dem Griechentum kam, und jenseits auch aller Evolutionstheorien, die Entwicklung nur präformistisch als Auswicklung und Dehnung bereits vorhandener Kleinststrukturen verstanden.

Nach dieser Auffassung, die auch von Leibniz vertreten wurde, wären in Eva oder eben in den Lenden Adams 200 000 Millionen Menschen eingeschachtelt vorauszusetzen gewesen. Diese Anschauung wurde auch von dem großen Psychologen Albrecht von Haller Mitte des 18. Jahrhunderts geteilt. Herder hingegen, der mit dem Embryologen C.F. Wolff von der Erkenntnis ausging, daß der Organismus im Ei (oder im Samen) nicht vorgeformt vorhanden sei, sprach von der Bildung durch «organische Kräfte»: «Präformierte Keime, die seit der Schöpfung bereit lagen, hat kein Auge gesehen; was wir vom ersten Augenblick des Werdens eines Geschöpfs bemerken, sind wirkende organische Kräfte ... Bildung *(genesis)* ists, eine Wirkung innerer Kräfte, deren die Natur eine Masse vorbereitet hatte... In den tiefsten Abgründen des Werdens, wo wir Keime des Lebens sehen, werden wir das Unerforschte und so wirksame Element gewahr, das wir mit dem unvollkommenen Namen Licht, Äther, Lebenswärme benennen, und das vielleicht das Sensorium des Allerschaffenden ist, dadurch er alles belebet, alles erwärmet.»[4]

Mit diesen Vorstellungen Herders gewinnen wir wieder Anschluß an die Naturphilosophie führender Biologen am Anfang des 19. Jahrhunderts. Unter ihnen war eine beträchtliche Anzahl von Forschern, die der Geschichtlichkeit des Natürlichen und seiner Veränderlichkeit in der Zeit programmatischen und theoretischen Ausdruck zu verleihen vermochten. Hervorzuheben sind hier insbesondere die Werke von G. L. L. de Buffon (1707–1788), von J. B. de Lamarck (1744–1828) und von E. Geoffroy-St. Hilaire (1772–1844) u.a. Auch der Großvater von Charles Darwin, Erasmus Darwin (1731–1802), verdient hier hervorgehoben zu werden. Er hatte in seinem Werk «Zoonomia» dem Entwicklungsgedanken poetisch-pantheistischen Ausdruck verliehen. Insgesamt gilt für diese Gruppe der Darwin-Vorläufer, daß sie von einer genetischen Auffassung der Tierwelt (und der Pflanzenwelt) ausgehen und diese Annahme einer graduellen Fortbildung der belebten Naturformen mehr oder weniger direkt aussprechen.

Bei Lamarck kommt der programmatische Ansatz am deutlichsten zum Tragen. Er fragt nach den «Kräften», die die Stufenleiter der Naturformen vom einfachsten bis zum kompliziertesten Wesen hervorbringen. Lamarck verweist zur Erklärung auf die inneren Bedürfnisse im Tierkörper, die sich über Einübung in die nächsten Generationen als Körpermerkmale weiterreichen. Gleichzeitig sieht Lamarck in Wärme, Licht, Elektrizität und Feuchtigkeit genuine Faktoren der äußeren Natur, die zur Entstehung und Entwicklung der Organismen beitragen[5].

In der Zurückführung der Stufenleiter der Organismen auf die Wirkungen von Wärme, Licht und Elektrizität berührt sich Lamarck einerseits mit Herder, der ja Licht, Äther und Lebenswärme als «Sensorium des Allerschaffenden» bezeichnet hatte. Andererseits stehen wir mit dieser Einschätzung im Zentrum physiologischer Spekulationen, wie sie im Kreis jener naturphilosophisch eingestellten Biologen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert üblich waren. Und selbstverständlich sind wir hier auch im Einflußbereich von Goethes Metamorphose, deren Ausstrahlungskraft in diesem Zusammenhang nicht unterschätzt werden darf.

Für Goethe waren die Bauprinzipien von Pflanze und Tier und ihre Variationen in der Keimes- und Stammesentwicklung greifbare Versinnlichungen, mehr noch Offenbarungen des im Wandel der Naturgestalten erscheinenden Eigentlichen, des Geistigen. Anknüpfend an seine erfolgreichen morphologischen Arbeiten in der Botanik, an seine Entdeckung des Zwischenkieferknochens beim Menschen und an seine Theorie zur Entstehung des Schädels aus den Wirbelknochen greift auch Goethe zur Deutung der die Materie verändernden Schöpfungskraft auf so spekulativ-metaphorische Begriffe wie Licht, Luft, Anziehung und Abstoßung zurück. Goethe bringt den Gedanken der Metamorphose auch so zum Ausdruck, daß er alle Gestaltmerkmale und alle Definitionen als unzulässige Festschreibungen des sich unablässig selbst überholenden Gestaltwandels relativiert: «Wollen wir also eine Morphologie einleiten, so dürfen wir nicht von Gestalt sprechen; sondern, wenn wir das Wort brauchen, uns allenfalls dabei nur die Idee, den Begriff oder ein in der Erfahrung nur für den Augenblick Festgehaltenes denken. Das Gebildete wird sogleich wieder umgebildet, und wir haben uns, wenn wir einigermaßen zum lebendigen Anschauen der Natur gelangen wollen, selbst so beweglich und bildsam zu erhalten.»[6]

In solcher Weise dachte man an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert vielfach über die Dynamik der natürlichen Entwicklung. Die Entwicklung der Gestalten sollte ein Gegenstand spekulativer Erfassung, nicht aber experimenteller Praxis sein. Allen voran hat der bekannte Physiologe Johannes Müller (1801–1858), Lehrer auch von Ernst Haeckel, die Phantasie als kongeniales Sensorium zur Erfassung der Metamorphose der Gestalten beschworen. Der spekulative Geist, eine aufs philosophische Begreifen abzielende Beobachtung der Gestalten, nicht der «unzuverlässige Versuch» sollten das tiefere Geheimnis der zeitlichen Werdegestalt des Lebens enthüllen[7]. So ging man also Jahrzehnte vor der Veröffentlichung von Darwins «Entstehung der Arten» (1859) in der Elite der deutschen und europäischen Biologie wie selbstverständlich von dem Entwicklungsgedanken aus. Aber man faßte ihn so, daß er als die noch nicht abgeschlossene Erscheinungsweise des Geistes im vielstufigen, immer komplexer werdenden Formenreich der Natur (bis hin zum rezenten Menschen und darüber hinaus) interpretiert wurde. Nicht nur die Zukunft dieser Entwicklung war offen, mit ihrem Ausstehen war auch die endgültige Enthüllung der in der jeweiligen Daseinsgestalt des Lebens wirksamen Triebkräfte gestundet. Und dann kam Charles Darwin mit seiner Evolutionstheorie.

Darwin hat die Existenz eines allgemeinen Abstammungszusammenhangs zwischen den Arten in seinen Büchern immer wieder hervorgehoben und durch zahlreiche Indizien zu belegen versucht. Darin ist er den Anhängern des Entwicklungsgedankens im späten 18. Jahrhundert nahe, obwohl er nicht direkt an ihre Überlegungen anknüpft. «Es ist wahrlich etwas Erhabenes um die Auffassung», so schließt Darwin die erste Auflage seiner «Entstehung der Arten», «daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder gar nur einer einzigen Form eingehaucht hat und daß, während sich unsere Erde nach den Gesetzen der Schwerkraft im Kreise bewegt, aus einem so schlichten Anfang eine unendliche Zahl der schönsten und wunderbarsten Formen entstand und noch weiter entsteht.»[8] Darwin hat in seinen späteren Veröffentlichungen gerade auch im Blick auf den Menschen die Offenheit und Unabgeschlossenheit der «organischen Stufenleiter» und die darin enthaltene Möglichkeit einer schöneren und «höheren Bestimmung» nicht ausgeschlossen[9]. Auch diese Aspekte lassen eine gewisse Nähe zu den naturphilosophischen Entwicklungs-Denkern der Jahrhundertwende erkennen. Aber hier gehen dann auch die Wege auseinander.

Darwins Behandlung der Abstammung des Menschen war vor allem darauf gerichtet, die Übereinstimmung mit den Merkmalen und Verhaltensweisen der «niederen Formen» und der «niedrigeren Tiere» herauszuarbeiten. Den Menschen als Produkt der Evolution aus dem niedersten Tierreich zu beschreiben, das war dann vor allem auch das Anliegen von Darwins Schülern und Freunden bis hin zu Ernst Haeckel. Hier wurde jene subtile Interpretation des natürlichen Werdeprozesses als Fortschritt des Geistes in der Natur umgekehrt und gerade auch die Geistigkeit des Menschen vergleichend-biologisch und letztendlich materialistisch interpretiert und eingeebnet. Im rollenden Stein, in Pflanze und Tier und im Bewußtsein des Menschen sah man nichts anderes als immer wieder neue Inszenierungen des einen universalen Materieprozesses und seiner mechanischen Gesetze. Damit war dann auch die Geschichtlichkeit der Natur, die Zeitgestalt des zu höherer Vollendung drängenden Evolutionsprozesses, die ja Darwin erst wieder neu entdeckt und bewußt gemacht hatte, verdrängt. Bezeichnenderweise hat Ernst Haeckel leidenschaftlich gegen den Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik (Entropiegesetz), der ja als einziges Gesetz der klassischen Physik die Unumkehrbarkeit der Zeit voraussetzt, polemisiert. Für ihn gab es nur ein einziges, ewiges und unabänderliches Kausalgesetz, das er mit den Gesetzen der mechanischen Physik des 19. Jahrhunderts identifizierte. Die mechanische Theorie der Evolution war geboren!

So ging es also mit Darwins Evolutionstheorie ganz paradox zu. Darwins Evolutionsbegriff führte nicht zu einer endgültigen Eröffnung des Prozeßdenkens in der Biologie des 19. Jahrhunderts, obwohl er dazu befähigt gewesen wäre, sondern zu einer ahistorischen, mechanistischen Geschlossenheit des Interpretationsansatzes. Die mechanistische Theorie der Evolution führte dann auch zu einer Einebnung der Sonderstellung des Menschen. Der Mensch war nun nicht mehr ein besonderer Zeuge für den Fortschritt des Geistes in der Natur (der Gedanke der Metamorphose wurde überhaupt nicht mehr verstanden), sondern allenfalls ein herausragendes Indiz für die universelle Wirksamkeit des ewigen Materiegesetzes. So gesehen hat der von Darwin

herbeigeführte Umbruch durchaus kopernikanischen Charakter. Die seit dem Mittelalter unangetastet gebliebene Anthropozentrik des abendländischen Weltbildes war damit endgültig zerbrochen. Die naturphilosophischen Entwicklungsdenker an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert hatten die Sonderstellung des Menschen ja noch dadurch festzuhalten vermocht, daß sie sie als Schritt der Natur aus trieblicher Tierheit ins beginnende Reich der Freiheit deuteten. Das war nun dahin.

Der Theologe Rudolph Otto sah die Schwäche der «Darwinlehre» insbesondere darin, daß sie die Vorstellung einer zielstrebigen, auf die Vollendung des Menschen orientierten Entwicklung nicht mehr zuließ: «Und erst dadurch ist sie ausgesprochen antitheologisch, daß sie antiteleologisch ist».[10] So empfanden viele Theologen und Philosophen, insbesondere jene, die dem naturphilosophischen Entwicklungsgedanken des 18. Jahrhunderts weiter anhingen. Otto trifft mit seiner Polemik einen spezifischen Punkt an Darwins Theorie. Die eigentliche Leistung Darwins war ja nicht die Evolutionstheorie. Sie hatte, wie wir gesehen haben, Vorläufer. Darwin wagte mit seiner Evolutionstheorie erst dann an die Öffentlichkeit zu treten, nachdem er meinte, mit seiner Selektionstheorie eine immanente naturwissenschaftliche Erklärung für die Evolution vorlegen zu können. Hier erst fand die Entmythologisierung des zielstrebig handelnden Schöpfers und die biologische Überholung aller geistphilosophischen Entwicklungskonzepte statt. Darwin sprach in diesem Zusammenhang von der «vereinigten Wirkung und Leistung vieler Naturgesetze»[11], und er verstand darunter insbesondere fünf Faktoren: 1. Erbliche Variabilität, 2. Bildung von Nachkommenüberschüssen, 3. Ringen ums Dasein, 4. Vernichtung der Nachkommenüberschüsse und Überleben der durch Varieren des Erbgutes besser angepaßten Formen, 5. Wandel des Artbildes hin zu besserer Anpassung.

In der öffentlichen Auseinandersetzung ist das von Darwin sehr differenziert analysierte Faktorengefüge immer wieder auf die beiden Großfaktoren «Vererbung und Auslese» (Kampf ums Dasein) reduziert worden. Wie dem auch sei, für Darwin und seine Zeitgenossen war der Durchbruch dadurch gegeben, daß er die Erzeugung «immer höherer und vollkommenerer Wesen» unter Einschluß des Menschen und seiner geistigen Leistungen aus dem «Kampf der Natur» und der ihn treibenden Faktoren hervorgehen sah. An die Stelle des von den Physiologen und Naturphilosophen des 18. Jahrhunderts beschworenen geheimnisvollen «Zeugungsferments des Geistes» (Joh. Müller) setzte Darwin materielle Faktoren, insbesondere Vererbung und Auslese, die er nach den Mustern von Zufall und Notwendigkeit ziellos ablaufen ließ. Hier setzte einerseits die materialistische Vereinnahmung der Evolutionstheorie ein und stilisierte die von Darwin beschriebenen Wirkungsmuster als ewige und unabänderliche Materiegesetze. Hier begann andererseits die moderne Evolutionsbiologie, die sich heute anschickt, auf der Grundlage von Molekularbiologie und Gentechnik den Evolutionsprozeß auf der Erde einer willkürlich gesetzten Lenkung zu unterwerfen. Darin liegt zweifellos eine große Gefahr.

Die wissenschaftsgeschichtliche Analyse der von Darwin entdeckten Evolutionsfaktoren hat inzwischen gezeigt, daß der darwinistische Konkurrenzgedanke (Kampf ums Dasein) durch das Konkurrenzkonzept des manchesterlichen Liberalismus (Malthus und Spencer) bewußt-unbewußt mit angeregt wurde[12]. Ungeachtet dessen bleibt die Tatsache bestehen, daß sich die irdische Natur nach den aus Darwins Theorie ableitbaren Faktorenkonfigurationen manipulieren läßt und darin Entsprechungen zu dem von Darwin vollbrachten Erklärungsversuch zeigt. Unter dem Eindruck dieser Erfolge ist bis heute übersehen worden, daß die Evolutionstheorie Darwins ein genuines Zeugnis für die Sonderstellung des Menschen und der nur ihm möglichen Erkenntnisleistungen darstellt. Man muß schon Mensch geworden sein, um sich so zu sich selbst und seiner eigenen Naturgeschichte verhalten zu können, wie es jeder Evolutionsbiologe seit Darwin tut. Diese kritische Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis verbietet es aber nun, die Evolutionstheorie Darwins als eine Beschreibung der Natur als solcher (mit zeitlosem Charakter) aufzufassen. Diese Theorie ist vielmehr ein zweifellos vielseitig brauchbares und mißbrauchbares Abbild von Natur, Interpretament der im Prozeß der Evolution stehenden Menschen, hervorgegangen aus dem Denken des 18. und 19. Jahrhunderts. Damit ist aber das von der Naturphilosophie des 18. Jahrhunderts umkreiste Geheimnis des Wechselspiels von Natur und Geist im Werden der Welt keineswegs geklärt, sondern neu beschworen. Eingebunden in die Irreversibilität der Zeit ent-

decken wir heute neu, daß menschliches Erkennen Teilhabe am Prozeß des Universums bedeutet. Nicht mehr und nicht weniger. Indem wir dieses wissen, sind wir unterwegs zu einem Morgen, das nicht länger im Heute enthalten ist. Der Zwang mechanistischen Denkens ist gebrochen. Evolution ist nicht die ewige Wiederkehr des Gleichen.

[1] Zit. nach G. Altner (Hg.): Der Darwinismus – Die Geschichte einer Theorie (Darmstadt 1981) 474.

[2] J.G. Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Darmstadt 1966) 138.

[3] I. Kant: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik – Erster Teil (Darmstadt 1970) 40ff.

[4] J.G. Herder: aaO. 134–135.

[5] J. Lamarck: Zoologische Philosophie (Stuttgart 1909) 68ff; vgl. auch G. Altner: aaO. 83ff.

[6] J.W. Goethe: Werke (Hamburger Ausgabe) Bd. 13 (Hamburg 1962) 55.

[7] Vgl. dazu E. Rádl: Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit, Bd. II (Hildesheim/New York 1970) 31ff und 75ff.

[8] Ch. Darwin: Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl. Übers. von C.W. Neumann (Stuttgart 1963) 678.

[9] Ch. Darwin: Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Übers. von J.V. Carus, Bd. II (Stuttgart 1871) 357.

[10] R. Otto: Naturalistische und religiöse Weltansicht (Tübingen 1929) 107.

[11] Ch. Darwin: aaO. 122.

[12] Vgl. G. Altner: aaO. 53ff und 95ff.

GÜNTER ALTNER

1936 in Breslau geboren. Studium der evangelischen Theologie und der Biologie, Promotion in beiden Fächern. 1968–71 Studienleiter für theologisch-naturwissenschaftliche Grenzfragen an der Evangelischen Akademie Mülheim/Ruhr. 1971–73 Professor für Humanbiologie an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd. 1973–76 Wissenschaftlicher Referent an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg für Grenzfragen im Bereich Naturwissenschaften und Ökologie. Seit Frühjahr 1977 Professor für evangelische Theologie an der Erziehungswissenschaftlichen Hochschule Rheinland-Pfalz, Abt. Koblenz. Mitgliedschaften: Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages «Zukünftige Kernenergiepolitik»; Beirat der Stiftung Mittlere Technologie in Kaiserslautern; Kuratorium des ÖKO-Institutes Freiburg; Gesellschaft für Anthropologie und Humangenetik; Mitherausgeber der Zeitschrift «Evangelische Theologie»; Ständiger Mitarbeiter der Zeitschrift «Evangelische Kommentare». Veröffentlichungen u.a.: Histologische und vergleichend anatomische Untersuchungen zur Ontogenie und Phylogenie des Handskeletts von Tupaia glis und Microcebus murinus (S. Karger, Basel/New York 1971); Weltanschauliche Hintergründe der Rassenlehre des Dritten Reiches (EVZ-Verlag, Zürich 1968); Kreatur Mensch (Heinz Moos Verlag, München 1969, dtv 1973, englische und amerikanische Ausgabe); (zus. mit H. Hofer:) Die Sonderstellung des Menschen (Gustav Fischer Verlag, Stuttgart 1971); Schöpfung am Abgrund – Die Theologie vor der Umweltfrage (Neukirchener Verlag, Neukirchen 1974, [2]1978); Zwischen Natur und Menschengeschichte (Chr. Kaiser Verlag, München 1975); Das Kreuz dieser Zeit – Von den Aufgaben des Christen im Streit um die Kernenergie (Chr. Kaiser Verlag, München 1977); Atomenergie – Herausforderung an die Kirchen (Neukirchener Verlag, Neukirchen 1977); Leidenschaft für das Ganze – Zwischen Weltflucht und Machbarkeitswahn (Kreuz-Verlag, Stuttgart 1980); Der Darwinismus – Die Geschichte einer Theorie (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981); Tod, Ewigkeit und Überleben – Todeserfahrung und Todesbewältigung im nachmetaphysischen Zeitalter (Quelle & Meyer, Heidelberg 1981). Anschrift: Schloßwolfsbrunnenweg 20, D–6900 Heidelberg, BRD.

Tharcisse Tshishiku Tshibangu

Eschatologie und Kosmologie

Die christliche Eschatologie, die Lehre von den Letzten Dingen, mit denen der individuelle Mensch und die Menschheit insgesamt zum Endgültigen gelangen und das Reich Gottes Wahrheit wird, hat eine geschichtliche Entwicklung. In deren Verlauf folgten Akzentuierungen dieses oder jenes Aspektes einander, und Standpunkte haben sich gebildet. Die eschatologischen Lehren stammen von den Offenbarungen in verschiedenen Religionen, und in jedem Fall korrespondieren sie wenigstens teilweise mit kosmologischen Vorstellungen einer bestimmten Zeit und Zivilisation.

Die Kosmologie ist eben ein allgemeiner Rahmen zur intellektuellen und spirituellen Gliederung der ganzen Welt. Der Mensch ordnet sich selbst in deren Mitte in Beziehung zu anderen Wesen ein und baut ein Verstehenssystem seines Lebens auf, indem er seine Entstehung, seinen derzeitigen Entwicklungsstand und sein letztendliches Schicksal betrachtet.

Die Eschatologie, selbst die christliche, ist durch das vorherrschende kosmologische Denken jeder Epoche geprägt. Seit Beginn des Christentums kann man die Aufeinanderfolge von prinzipiell drei großen kosmologischen Vorstellungen hervorheben: derjenigen, die an die jüdische Apokalyptik anknüpfte und im folgenden von griechischen Vorstellungen beeinflußt wurde; derjenigen, die durch die Kopernikanische Wende (1543) hervorgerufen und von der Newtonschen Himmelsmechanik vervollständigt wurde; und schließlich derjenigen, die sich im 19. und 20. Jahrhundert durch Entdeckungen im Bereich der Biologie und der Physik abzeichnete[1].

Zur Kennzeichnung der wissenschaftlichen Entdeckungen muß noch der Teil der Entwicklung hinzugefügt werden, der unter dem Einfluß der Entwicklung der Humanwissenschaften stand: historisches Verständnis, Philosophie, literarische und künstlerische Strömungen, Sozialwissenschaften.

Unser Beitrag wird, nachdem er schematisch die allgemeinen Voraussetzungen der christlichen Eschatologie dargestellt hat, die mit eher fixistischen und statischen kosmologischen Vorstellungen verbunden waren, in großen Zügen heutige Positionen und Fragestellungen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts darlegen. Danach wird er neue eschatologische Perspektiven aufzeigen und abschließen mit einer Notiz über Forschungsrichtungen, die die Eschatologie mit historischen und religiösen Grundgedanken bereichern.

I. Allgemeine Grundgedanken der Eschatologie in einer traditionellen Weltanschauung

A. Nach traditioneller Lehre bildet der Tod des Menschen, der Folge und «Lohn» der Sünde ist, das höchste Ereignis, das die Lebenszeit des Menschen vollendet. In dieser Zeit kann der Mensch durch sein Handeln, sein Engagement und durch sein Verhältnis gegenüber Gott, der sich ja dazu entschieden hat, den Menschen in und durch Christus zu retten, sich sein ewiges Heil verdienen oder nicht[2]. Im Augenblick des Todes vollendet sich die sittliche und geistliche Bilanz des menschlichen Lebens, und so wird das ewige Schicksal endgültig festgelegt. Dennoch fragen sich die Theologen, ob im Augenblick des Todes, im ‹letzten Augenblick des Lebens›, sich nicht immer die Möglichkeit einer Gesamtrekapitulation des Lebens in seinen sittlichen und geistlichen Dimensionen ergibt. Dies ist eine Vorstellung, die im Sterben ein letztes Mal die Möglichkeit bietet, sich für oder gegen das Heil Gottes auszusprechen[3].

Ist der Tod überwunden, steht der Mensch vor dem Gericht Gottes, der dann sofort entscheidet[4]. Das Entgelt für die Summe aller Werke des Menschen, Lohn oder Strafe, wird verkündet.

Theoretisch wird die Seele des Menschen, die rein und makellos ist, eingeladen, im Angesicht Gottes in den Himmel einzugehen. Der Himmel ist zugleich «Ort» und «Stadium». Die Theologie hat ihn definiert als Ort des vollkommenen Glückes, der Seligkeit, die in der Nähe zu Gott und in der unmittelbaren, intuitiven, zum Vollbesitz des Menschen gewordenen Anschauung Gottes besteht.

Tatsächlich aber ist es den meisten Seelen, da sie wenigstens von geringeren Unreinheiten befleckt sind (läßliche Sünden), nicht gestattet, direkt in den Himmel einzugehen. Sie gehen durch einen Zwischenzustand hindurch, der not-

wendig ist zur Reinigung und daher «Purgatorium» genannt wird[5].

Wenn aber die Seele des Verstorbenen durch schwerwiegende sittliche Verfehlungen, die Todsünde, die «radikale Abkehr von Gott», befleckt ist, wird sie mit der Hölle bestraft. Die Hölle ist der Ort der totalen Verdammnis, ewiges und endgültiges Fernsein von Gott[6].

Was das Schicksal des einzelnen betrifft, stellte man sich immer schon wichtige Fragen:

1. Zum Gericht: Wenn das, was sofort nach dem Tod kommt, schon endgültig für das Heil oder die Verdammnis ist, welche Rolle spielt dann das Purgatorium? Welches ist der Sinn der von der Kirche verkündeten Fürbitten für Lebende und Tote?

2. Zur Hölle: Ist die Verdammnis, die von Natur aus endgültig und unbegrenzt ist, vorstellbar für dieses endliche, unvollkommene und begrenzte Wesen, welches der Mensch nun einmal ist? Die Kirche hat die Verdammnis immer als unbestreitbare Tatsache der Offenbarung angesehen[7].

3. Im übrigen stellt sich die Frage nach dem Wesen der Seele, die darauf wartet, sich bei der Auferstehung am jüngsten Tage wieder mit dem Leib zu vereinigen. Woraus genau besteht die «Unsterblichkeit» der Seele, welches ist ihr «materieller», welches ihr «geistiger» Anteil? Diese letzte Frage führt uns zur Betrachtung des kollektiven Schicksals der Menschheit.

B. Die Wiederkehr Christi, seine Parusie, wird als das Ereignis erwartet, das die Geschichte der Welt abschließt und den neuen Tag Gottes feierlich einsetzt (Offb 21,23). So wie er das Bekenntnis des christlichen Glaubens feierlich verkündet hat, wird er kommen, um «zu richten die Lebenden und die Toten».

Der wiedergekommene Christus wird das Endgericht anordnen. Dies bedeutet: die umfassende Würdigung der Geschichte der Welt und der Menschheit, das vollständige Offenbarwerden des sozialen und übernatürlichen Bedeutungsgehaltes des Lebens jedes konkreten Menschen vor den Augen aller Geschöpfe, die endgültige Bestätigung des einzelnen Urteils über die Menschen für ihr Heil oder ihre Verdammnis[8]. Das Böse wird für immer aufgehoben sein, und sein Werkzeug, der Satan, wird endgültig besiegt sein.

Dann wird sich die Auferstehung der Toten ereignen, das Werk Christi, der selbst «die Auferstehung und das Leben» ist (Joh 11, 25).

Alle Verstorbenen werden auferstehen. Die Gerechten werden zur ewigen Glückseligkeit bestimmt sein, die anderen zu ihrer Verdammung, die sie mit Leib und Seele zu ertragen haben werden[9].

Die christliche Offenbarung lehrt außerdem, daß im Moment der Wiederkehr Christi sich das Ende der Welt erfüllt und daß diese dann eine Umwandlung erfahren wird. Es entstehen ein «neuer Himmel» und eine «neue Erde» ..., wo Gerechtigkeit herrschen wird (2 Petr 3,13). Die «Wiederherstellung aller Dinge» wird sich ereignen (Apg 3,21; Offb 21–22).

Die große beunruhigende Frage in bezug auf die Endzeit ist diejenige nach der Existenz der Menschen, die der ewigen Verdammnis anheimfallen. Denn die Auferstehung bestätigt doch den endgültigen Sieg Christi über den Satan und das Böse, die Umwandlung der Welt und die Einsetzung aller Dinge in einen besseren Zustand als vorher.

Diese ungelöst gebliebenen Fragen, die wir soeben aufgeworfen haben, führten ganz natürlich zur Entwicklung der Eschatologie des 19. und 20. Jahrhunderts.

II. Heutige Standpunkte und Fragen

Wenn wir die Fragen, die weiter oben weder erläutert noch genügend durchleuchtet worden sind, im Gedächtnis behalten, so müssen wir feststellen: Die katholische Eschatologie des 19. Jahrhunderts brachte Einzeluntersuchungen, die neuscholastische Vorstellungen darlegten. Alles in allem ergaben sie aber keine neuen Orientierungen und auch kein tiefes Verständnis des existentiellen Sinns der göttlichen Offenbarung der letzten Dinge für den Menschen und für das Universum[10].

Im Laufe des 20. Jahrhunderts tauchten zunächst von seiten der protestantischen Theologie neue Positionen auf.

Zunächst zu einem Punkt, dem der Parusie des Herrn. Die auf die formgeschichtliche Methode der Exegese gegründete protestantische Theologie erklärte, daß die Parusie sich nicht so ereignete, wie Jesus sie angekündigt hatte. Diese Tatsache, so schlossen die liberalen Theologen, beeinflußt das Bild, das man von Jesus haben muß, und hat eine umfassende Konzeption der Ekklesiologie zur Folge[11].

Dem entgegen betont die dialektische Theologie Karl Barths: Ein «Christentum, das nicht

ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.»[12]

Bultmann, der das Prinzip der Entmythologisierung anwandte, ging noch einen Schritt weiter. Er vermied es, bei konkreten Tatsachen der biblischen Eschatologie, die auf das Ende der menschlichen Geschichte und des Lebens zielten, stehen zu bleiben. Er betonte, daß sich die eschatologische Botschaft in Jesus ereignet und sich auf den Menschen überträgt, insoweit das «Kerygma» zu jedem gegenwärtigen Augenblick vor eine existentielle Entscheidung stellt, vor eine Glaubensentscheidung ihm gegenüber und – im Bereich unseres sittlichen Verhaltens – vor Herausforderungen, bei denen es um unser Heil geht[13].

Auf katholischer Seite folgte man weder einfach den verschiedenen protestantischen Richtungen der Eschatologie noch war die Reaktion auf sie systematisch entgegengesetzt. Bis auf weniges gab es keine speziellen Richtungen. Wir können daher die Beurteilung von H. U. von Balthasar wiederholen, der die katholischen Veröffentlichungen in vier Gruppen eingeteilt hat: Gesamtdarstellungen, die so tun, als ob sich innerhalb von 50 Jahren nichts getan hätte; eine reichhaltige Literatur von hohem Verbreitungsgrad; Einzeluntersuchungen, die noch nicht koordiniert wurden; und schließlich halbherzige Versuche einer Gesamteschatologie, die für unsere Zeit repräsentativ sein möchten[14]. So kann man H. U. von Balthasar nur zustimmen, wenn er schreibt: «Versuche einer umfassenden repräsentativen Eschatologie unserer Zeit liegen kaum vor».[15]

Wir zeichnen nun mit Rast die wesentlichen Tendenzen des neuen eschatologischen Denkens nach[16]. Wir weisen auf folgende fünf hin:

1. Von der Eschatologie als letztem dogmatischem Traktat zur eschatologischen Grundbefindlichkeit der gesamten Theologie[17]. Man ist sich heute darüber einig, daß eine heilsgeschichtlich begründete Dogmatik durch eine eschatologische Betrachtungsweise bestimmt und charakterisiert sein muß. Diese Betrachtungsweise wird zum integrierenden Bestandteil der theologischen Bewertung der gesamten christlichen Glaubenslehre – wie es übrigens schon das Erste Vatikanische Konzil gut gesehen und dargestellt hat: «Wenn die vom Glauben erleuchtete Vernunft eifrig, fromm und lauter forscht, erlangt sie mit Gottes Gnade einigermaßen eine Einsicht in die Geheimnisse, und zwar eine überaus fruchtbare, sowohl aus der Entsprechung zu dem, was sie auf natürliche Weise erkennt, wie aus dem Zusammenhang der Geheimnisse untereinander und *mit dem letzten Ziel des Menschen.*» (Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 1949, Nr. 43, S. 46; = Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i.B. 1965, Nr. 3016).

2. Von der Zukunftseschatologie zu gegenwartseschatologischen Aussagen[18]. Die Zukunft des Menschen liegt bereits in der Gegenwart. Das Bewußtsein verbreitet sich stärker, daß sich unser endgültiges Schicksal bereits heute, Tag für Tag festlegt.

3. Von der Essenz- zur Existenzeschatologie[19]. Ist die Eschatologie in die Gegenwart eingebunden, so engagiert sich der Christ auf eine existentiellere Art und Weise für sein Schicksal.

4. Von den Eschata als Örtlichkeiten, als Dingen, zum Eschaton in Person[20]. Die Betrachtungsweise führt direkt zu Christus, welcher selbst die eigentliche eschatologische Wirklichkeit ist, die schon in der Geschichte der Kirche und der Welt wirksam ist. Gott ist das «letzte Ziel» der Schöpfung.

5. Von der Individual- zur Universaleschatologie[21]. Die heutige Eschatologie befaßt sich mit dem Schicksal der Geschichte der Menschheit, der Kirche und der gesamten Schöpfung.

Genau diese Linie der letztgenannten Ausrichtung ist es, in der sich die neuen Perspektiven der Prozeßtheologie und der Vorstellungen von Teilhard de Chardin abzeichnen und in der diese Perspektiven dann systematisch ausgearbeitet werden.

III. Neue Perspektiven

Die oben vermerkten Richtungen der heutigen eschatologischen Forschung sind in die derzeitigen wissenschaftlichen Gegebenheiten eingebunden, besonders in diejenigen der Kosmologie und Anthropologie.

1. In der Biologie ging man von der Vorstellung der festgelegten Welt des «Kreatianismus» über zu der dynamischen Vorstellung des Evolutionismus. Aber auch dieses evolutionistische Prinzip verfehlt noch die Weltvorstellung der Physik und Chemie, der Psychologie und der

Sozialwissenschaften. Andererseits haben die Relativitätstheorie und die Quantenphysik die relativistische Sichtweise in der Betrachtung der Natur und der gegenseitigen Beziehung der Lebewesen bestärkt.

2. Ein einheitliches Verständnis des Universums hat sich durchgesetzt. Dies bedeutet die Kontinuität und Solidarität von den ersten atomaren Teilchen beim Ursprung der Materie bis zu den Lebewesen, die im Menschen ihren Höhepunkt finden. Dieses wissenschaftliche Umdenken beeinflußt auch religiöse Vorstellungen.

3. Hier sind noch zeitgenössische philosophische und gesellschaftliche Vorstellungen anzufügen: existentialistische und personalistische Philosophien der Autonomie des menschlichen Gewissens; sozialökonomische Theorien, die aktiv versuchen, den Fortschritt der Gesellschaft und der persönlichen Entfaltung zu realisieren. Dabei zählt man auf sich selbst, ohne auf die Intervention Gottes oder eines außerirdischen Wesens zu warten.

Diese neuen Gegebenheiten wurden in der Prozeßtheologie und von Teilhard de Chardin aufgenommen.

A. Die Prozeßtheologie und die Eschatologie

Die theologische Richtung, die man Prozeßtheologie nennt, die in den Vereinigten Staaten entstanden ist und sich auch in Großbritannien entwickelt hat, begann sich auf der Grundlage der philosophischen Richtung der «Panphysik» von Alfred North Whitehead zu bilden[22]. Diese Philosophie, die eine einheitliche Vorstellung vom Universum hat, eignet sich gut zur theologischen Arbeit, und diese ist auch schon in Gang gekommen: Sie versucht den Sinn und die Tragweite der verschiedenen christlichen Geheimnisse in einer neuen Perspektive zu vertiefen[23]. Whitehead hat Gott und die Religion in seine philosophische Arbeit integriert. Dabei hat er mehr als jeder andere Wissenschaftler getan, um ein Verhältnis von gegenseitiger fruchtbarer Unterstützung zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und religiösen Werten zu fordern und zu rechtfertigen.

Die Wissenschaft und die Religion, so schreibt er, sind die beiden stärksten Kräfte, die den Menschen beeinflussen, obwohl es so scheint, daß einerseits religiöse Intuition und andererseits akkurate wissenschaftliche Beobachtung und logische Deduktion einander widersprechen[24].

In Kürze ist die eschatologische Perspektive der Prozeßtheologie, die die Philosophie Whiteheads als Grundlage hat, folgende:

1. Der Mensch ist, besonders durch seinen Körper, physisch integrierter Teil des Universums. Das Umfeld des menschlichen Körpers reicht zu allen menschlichen Wesen und zu aller Kreatur, selbst wenn sie nicht belebt ist. Das Schicksal jedes einzelnen Menschen ist verbunden mit demjenigen der ganzen Menschheit und des Universums. Das menschliche Leben ist mehr als eine Folge von Ereignissen zwischen Geburt und Tod. Es herrscht die Überzeugung, daß der Tod und der Untergang der Wesen nicht das letzte Wort über das Leben sind[25].

2. Der christliche Glaube seinerseits erklärt, daß der Mensch eine zweifache Bestimmung hat: einmal, dieses irdische Leben in Liebe zu bestehen, und sodann, dauerhaft am ewigen Leben Gottes teilzuhaben. Diese beiden Bestimmungen sind ihrer Natur nach gemeinschaftlich orientiert. Tatsächlich ist es so, daß, wenn man in Liebe leben will, dies heißt, ein Leben in Gemeinschaft zu führen, in der Sorge um die Bedürfnisse der anderen, sich darum zu bemühen, Gemeinschaften zu gründen, in denen Gerechtigkeit herrscht. Am Leben Gottes teilzuhaben heißt, Gottes Gericht durchzustehen und in Solidarität mit der ganzen Schöpfung in die Ewigkeit einzugehen[26].

3. So verwirklicht sich die Eschatologie schon im diesseitigen Leben durch Bemühungen, ein «Reich Gottes» zu schaffen. Es wird erlebbar in Gemeinschaften, die brüderliche Anteilnahme, Liebe und Kampf für größere Gerechtigkeit verwirklichen. Jenseits des physischen Todes werden wir wohl vor allem aufgrund unserer Solidarität mit anderen Menschen und mit dem Geschick der gesamten Schöpfung gerichtet und zur Teilhabe am himmlischen Reich Gottes zugelassen werden[27].

Obwohl erst am Anfang ihrer Entfaltung und Formulierungen, scheint die Prozeßtheologie sehr vielversprechend in ihrer eschatologischen Ausrichtung wie auch in ihrem Verhältnis zu anderen christlichen Geheimnissen[28] zu sein.

B. Die eschatologischen Perspektiven von Teilhard de Chardin

Der Umfang dieses Artikels erlaubt keine große Darstellung der kosmologischen und anthropologischen Ansichten von Teilhard in ihrem Verhältnis zur Bestimmung des Menschen und der

gesamten Welt. Eine umfassende Untersuchung der Eschatologie von Teilhard de Chardin findet man zum Beispiel in der ausführlichen Dissertation von G.-H. Baudry, L'Eschatologie dans l'œuvre de Teilhard de Chardin[29].

Ich möchte von den Ansichten von Teilhard die wichtigsten Achsen darstellen. Das Denken Teilhard de Chardins ist im höchsten Grade theologisch. Gérard Baudry unterscheidet in ihm, was die eschatologische Sicht angeht, zwei Ebenen. Diejenige der natürlichen Eschatologie und diejenige der christlichen Eschatologie.

1. Auf der Ebene der natürlichen Beobachtung stellt Teilhard als frappierendste Tatsache der Evolution der Menschheit die Konvergenz zur Einheit fest: «Ein ständiger Aufstieg in Richtung auf die soziale Vereinmütigung» durch die «Planetisierung der Menschheit»; «Aufstieg der alles umfassenden Technik und des alles umfassenden Mechanisierungsprozesses», «Aufstieg eines gemeinsamen, von allen geteilten Weltbildes», welches das Ergebnis dieser Entwicklung ist[30].

2. Teilhard glaubt, daß die Menschheit, die so konvergiert, das normale Ziel der Evolution erreichen wird aufgrund eines besonderen Prozesses des «Emergierens» und nicht durch Verschleiß oder Alter. Er sieht die Menschheit und die Welt sich auf eine großartige Metamorphose zubewegen. «In dieser Perspektive wird die Menschheit, die bis dahin mit ihrer planetarischen Stütze verbunden war, ihre Existenz beenden (oder exakter, sich von ihr loslösen), aber nicht wegen einer extremen Katastrophe noch wegen Krankheit oder innerer Auszehrung, sondern durch das Erreichen eines kritischen Stadiums, über das hinaus wir in der Zukunft nichts werden unterscheiden können, einfach weil es sich dabei um den ‹kritischen Punkt› des Emergenzprozesses handelt, außerhalb der Matrix Zeit und Raum».[31]

3. Auf der Ebene der Theologie gründet sich die Eschatologie Teilhards auf seine christozentrische Vorstellung. «Alles im Kosmos ist für den Geist.» Und dies ist die natürliche Umkehrung: «Alles im Geist ist für Christus.» Dies ist zugleich die übernatürliche Umkehrung aus dem Evangelium, die unsere Welt heute braucht[32]. Dies ist der Christus-Omega, der Zielpunkt der gesamten Evolution. Teilhard bezeichnet ihn auch als den «kosmischen Christus», den «universalen Christus», den «totalen Christus», den «Evolutor» und den «Konsummator».

4. Der Ort, an dem sich dies vollzieht, das Organ, welches die Menschheit auf ihrem Weg zum eschatologischen Ziel führt, ist die Kirche, insofern sie nämlich in ihrem tiefsten Grunde «mystischer Leib Christi» ist. Sie ist tatsächlich die «eschatologische Achse der Menschheit». «Die Kirche», so schreibt er, «ist der bewußt christifizierte Anteil der Welt; der Brennpunkt der zwischenmenschlichen Nahbeziehungen, die durch die Über-Liebe zustandekommen; zentrale Achse der universalen Konvergenz und genauer Treffpunkt der lebenssprudelnden Begegnung zwischen dem Universum und dem Punkt Omega.»[33]

5. Was die «Parusie» betrifft, das Ereignis der Wiederkunft des Herrn am Ende der Zeiten, so versteht Teilhard sie als dasjenige, was die Evolution und die Vollendung der Hominisierung durch die höchstmögliche Transformation verwirklichen und abschließen wird. «Am Himmel der christlichen Welt nimmt die Parusie (oder die Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten einen zentralen Platz ein, obwohl sie im Laufe der aufeinanderfolgenden Jahrhunderte der Erwartung leicht in Vergessenheit geraten konnte. In diesem einzigartigen und höchsten Augenblick, in dem das Geschichtliche (so sagt uns der Glaube) sich mit dem Transzendenten verschweißen muß, kommt das Mysterium der Inkarnation zu seinem Gipfelpunkt und behauptet sich mit dem ganzen Realismus einer physischen Entfaltung des Universums.»[34]

Letzten Endes, so muß man mit Baudry schließen, ist die Parusie bei Teilhard das Offenbarwerden und die endgültige Bestätigung des vollen Erfolges der Hominisierung. Im Gegensatz zur traditionellen Auffassung, die in der Parusie ein Ereignis sieht, das als Folge eines katastrophalen Endes der Weltgeschichte eintreten wird, ist sie hier der krönende Abschluß voller Schönheit des aufwärtssteigenden Weges der Menschheit zur Fülle ihrer Vollendung.

«... Gewisse Menschen, das weiß ich, haben die Neigung und finden auch Gefallen daran, der Geschichte ihren Platz zwischen zwei ‹Katastrophen› anzuweisen: zwischen dem Unfall Erbsünde und dem Unfall Parusie. Ich ziehe die andere Vision vor, die Vision einer Hominisierung zwischen zwei kritischen Punkten des seiner selbst bewußten Denkens (des seiner selbst bewußten Denkens zu Beginn der Zeit und des seiner selbst bewußten planetaren Denkens am Ende der Zeit). Dies ist die einzige mögliche Vision in der

Begrifflichkeit einer ‹Kosmogenese› (da die Lösung nach dem Konzept einer Katastrophe eine Lösung wäre, die einen statischen Begriff des Kosmos voraussetzte). Dies ist meines Erachtens die einzig tragfähige Sicht zur Begründung des Christentums von morgen.»[35]

6. Positiv formuliert betrachtet Teilhard de Chardin die eschatologische Perspektive mehr als eine Einladung zum Engagement in einem Handeln hier auf Erden zur Vorbereitung des Ereignisses der Umwandlung der Schöpfung denn als ein ängstliches Erwarten der Endabrechnung über die sittlichen Leistungen des Menschen. «Die einen sagen: ‹Laßt uns geduldig darauf warten, daß Christus wiederkommt.› Die anderen: ‹Kümmern wir uns lieber darum, diese Erde aufzubauen.› Und eine dritte Gruppe denkt: ‹Um die Parusie zu beschleunigen, wollen wir uns darum kümmern, auf Erden den Menschen zu schaffen.›»[36] Diese dritte Einstellung war seine persönliche.

7. Diese eschatologische Vision Teilhards ist so entschieden optimistisch, daß man schon die Frage gestellt hat, wo in ihr denn noch Platz sei für die Rolle und die Auswirkungen des Bösen und der Sünde und in der Konsequenz für die Behauptung der Dogmatik über die Existenz der Hölle[37], ferner, auf welcher Ebene der Zweifel oder die Unentschiedenheit anzusiedeln seien.

Dies ist der große Vorwurf, den man gegenüber seiner eschatologischen Vision erhoben hat.

8. Abgesehen von dieser Beobachtung bildet die Vision Teilhard de Chardins in ihrer Gesamtheit, die in gewisser Weise die heute herrschendend Tendenzen der eschatologischen Forschungen resumiert und weiterführt, einen sehr markanten Beitrag zur theologischen Diskussion; einen Beitrag in der Ebene des spekulativen Denkens und besonders auch einen Beitrag in der Ebene des praktischen Handelns, welchem für die eschatologische Orientierung eine führende und bestimmende Rolle zukommt.

«Eines der großen Verdienste Teilhards», bemerkt ganz richtig G. Baudry, «ist es, aufgezeigt zu haben, daß die eschatologische Perspektive nicht, wie man oft gedacht hat, aktivitätshemmend (oder zur Weltflucht verleitend) ist, sondern ganz im Gegenteil in hohem Maße aktivierend wirkt. Seine Eschatologie trägt nicht nur zur Definition einer Orthodoxie bei, sondern gibt auch Impulse zu einer Orthopraxis.»[38]

Damit haben wir in groben Strichen und ganz schematisch den Sinn der Entwicklung des eschatologischen Denkens dargestellt. Nun aber kommt alles darauf an, mit Hilfe der heutigen Vorstellungen der Kosmologie und einer besseren Kenntnis der anthropologischen Strukturen die dargestellten Ansichten in das Ganze der Theologie der christlichen Eschatologie zu integrieren[39].

[1] Generelle Belegstellen zur heutigen Kosmologie findet man bei R. Ruyer, La Gnose de Princeton (Paris 1974). In der Bibliographie weisen wir hin auf E.A. Milne, Modern Cosmology and the Christian Idea of God (1952) und J. Merleau-Ponty, Cosmologie du XXè Siècle (1965).

[2] Siehe 2 Kor 4,12.

[3] S.A. Winklhofer, Das Kommen seines Reiches (Frankfurt 1959) 309.

[4] S. Dz, Ausg. 1963, 854f., 1000, 1304.

[5] S. Dz, 838, 1580, 1820, 3548. Zur Geschichte der Lehre über das Purgatorium, siehe die Dissertation von J. Ntedika, L'Evocation de l'Au-dela dans la Prière pour les Morts ... (Löwen/Paris 1971).

[6] S. Dz, 1011.

[7] S. Dz, 72, 76, 340-2, usw.

[8] S. Dz, 44, 76, 150, 852, 859.

[9] 1 Kor 15; 1 Thess 4,13f.

[10] S.P. Müller-Goldkuhle, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (Essen 1966).

[11] A. Loisy schrieb: ‹Jesus kündigte das Reich Gottes an, gekommen ist die Kirche› (s. L'Evangile et l'Eglise, 1902).

[12] K. Barth, Der Römerbrief (München 1923) 298.

[13] R. Bultmann, Histoire et Eschatologie (Neuchâtel 1959).

[14] S.T. Rast: L'Eschatologie, in: Bilan de la Théologie du XXè Siècle, t. 2, 501ff. Deutsches Original: Die Eschatologie in der Theologie des 20. Jahrhunderts. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Hg. H. Vorgrimler/R. van der Gucht (Freiburg/Basel/Wien 1970) Bd. 2, 294–315.

[15] Zitiert von T. Rast, AaO. 302.

[16] Im zitierten Kapitel resumiert T. Rast die großen aktuellen Tendenzen, 304ff.

[17] AaO. 304–308.

[18] AaO. 308f.

[19] AaO. 309.

[20] AaO. 310.

[21] AaO. 312.

[22] S.G. Helal: La Philosophie comme Panphysique (La Philosophie des Sciences de A.N. Whitehead) (Montréal 1979); A. Parmentier: La Philosophie de Whitehead et le Problème de Dieu (Paris 1968).

[23] S.J.B. Cobb und D.R. Griffin: Process Theology. An Introductory Exposition (Philadelphia o.J.); E. Cousins (Hg.): Process Theology. Basic Writings by the Key Thin-

kers of a Major Modern Movement (New York/Toronto 1971).

[24] A.N. Whitehad: Science and the Modern World (The Free Press, New York 1967) 181–2.

[25] S. Cobb und Griffin, aaO. 115–6.

[26] S.M.H. Suchoki: God, Christ, Church. A Practical Guide to Process Theology (New York 1982) 163.

[27] AaO. 174–5.

[28] Ein Hinweis auf die Anwendung der Prozeßtheologie auf die verschiedenen Aspekte des christlichen Geheimnisses findet sich bei Cobb und Griffin, aaO.; der Aufsatz über die Eschatologie steht S. 111–127.

[29] G.H. Baudry, L'Eschatology dans L'Œuvre de Teilhard de Chardin (Diss., Paris 1977); ders., Les Grands Axes de l'Eschatologie Teilhardienne 1946–1955: Mélanges de Science Religieuse 34 (1977) 213–235; 35 (1978) 37–71.

[30] Vgl. G. Baudry, zit. Artikel, S. 216.

[31] Teilhard de Chardin, Trois Choses Que Je Vois (1948): Œuvres (Paris 1962ff.) Bd. XI, 168.

[32] Teilhard de Chardin, Note Pour Servir à l'évangelisation des Temps Nouveaux (1919): Ecrits du Temps de la Guerre (1916–1918) 374.

[33] Baudry, zit. Artikel, 45ff.

[34] Trois Choses Que Je Vois 168.

[35] Zit. bei Baudry, zit. Art. 58f.

[36] Le Cœur du Problème: Œuvres, V, 339.

[37] Vgl. Le Milieu Divin: Œuvres, IV, 188ff.

[38] Die Erhellung der Fragen, die sich auf das Gericht nach dem Tode, auf die Begründung und das Wesen der Hölle sowie auf den Zustand der Seele vor der Auferstehung beziehen, könnte Nutzen ziehen aus religiösen Erfahrungen im alten Ägypten, in Schwarzafrika, im Buddhismus und im Hinduismus. Vgl. dazu H. Bonnet, Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte (Berlin 1952); T. Fourche/H. Morlighem, Une Bible Noire (Brüssel 1973); L.V. Thomas, Cinq Essais sur la Mort Africaine (Dakar 1968); Sri Aurobindo, Birth Centenary Library (16 Bde., Pondicherry 1972).

Aus dem Französischen übersetzt von Barbara Schröder

THARCISSE TSHISHIKU TSHIBANGU

1933 in Kipushi bei Lubumbashi, Zaire, geboren. 1959 zum Priester geweiht. 1961 Lizentiat in Theologie an der Universität Lovanium in Kinshasa. 1962 Promotion zum Doktor der Theologie an der Katholischen Universität Löwen, Belgien, mit einer Dissertation über *Melchior Cano et la théologie positive*. 1965 Magister der Theologie an der Universität Löwen mit einer Habilitationsschrift über *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*. 1970 Weihbischof in Kinshasa. 1977 Doctor honoris causa an der Universität Straßburg. Peritus beim Zweiten Vatikanischen Konzil. 1969–1974 Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission. 1968–1974 Mitglied der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates des Ökumenischen Instituts für höhere theologische Studien in Tantur bei Jerusalem. Seit 1974 Mitglied des Römischen Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen. – 1967–1971 Rektor der Katholischen Universität Lovanium in Kinshasa. 1971–1981 Rektor der Nationaluniversität von Zaire. Seit 1981 Präsident des Rates der Universitäten von Zaire. 1969–1973 Präsident der Association des Universités africaines. Seit 1980 Mitglied des Verwaltungsrates der Internationalen Vereinigung der Universitäten. Berater bei der UNESCO. Veröffentlichungen u.a.: The Mission and Responsibility of Newly Formed Churches (Hgg. von Sedos, New York 1972) 128–142; L'avenir de la théologie et l'apport des jeunes Eglises non-occidentales: Actes du Congrès du VIIè centenaire de la mort de Saint Thomas d'Aquin (Rom 1974); Eglise et Nation (Kinshasa 1974); Le propos d'une théologie africaine (Kinshasa 1974); La Théologie comme Science au XXè siècle (1980); La crise contemporaine, l'enjeu africain, et l'Université de l'An 2000. (Kinshasa 1982). Bischof Tshibangu ist einer der Initiatoren und Förderer von Forschungs- und Studienarbeiten zur Schaffung einer «afrikanischen Theologie», welche einen wirklich eigenständigen Beitrag zur Theologie der Kirche als ganzer leisten könnte. Er ist aktives Mitglied der Association des Théologiens Africains (AOTA). Auf der für die programmatische Ausrichtung dieser Vereinigung maßgebenden Konferenz in Accra 1977 hat er die richtungweisende Rede gehalten: Les tâches de la théologie africaine: questions aux théologiens africains: Bulletin de Théologie Africaine, Nr. 1. Anschrift: Mgr. Tshibangu Tshishiku, Evêque Auxiliaire de Kinshasa, B.P. 8431, Kinshasa I, Republik Zaire.

Thematische Ansätze

James Buchanan

Schöpfung und Kosmos: Die Symbolik der Verkündigung und der Teilhabe

In der heute gegebenen Situation, wobei wir vor allem an den allgemeinen Kontext dessen denken, was man «die moderne Zeit» zu nennen pflegt, könnte es kein Thema geben, über das mehr nachgedacht werden müßte und bei dem zur selben Zeit dieses Reflektieren schwieriger wäre, als das der «Kosmologie». Diese Notwendigkeit, neu über die Kosmologie, sowohl was die neueren kosmologischen Theorien als die alten Strukturen angeht, nachzudenken, ist genau so offensichtlich wie die Bedrohung, die die moderne Zeit für unsere Teilhabe (Partizipation) an und in dem Kosmos bedeutet. Es ist angebracht und wesentlich, daß jede gründliche Auseinandersetzung mit dem Thema Kosmologie zuerst mit einigen Überlegungen über den Begriff Schöpfung und die Beziehung zwischen dieser Schöpfung und der Kosmologie anfängt. Um dieses Ziel zu erreichen, wird unser Aufsatz sich vor allem mit den Schöpfungsberichten des Buches Genesis im Licht bestimmter in der jüdisch-christlichen Tradition dauernd verfolgter Interpretationslinien beschäftigen.

I. Interpretationslinien: Erscheinung und Verkündigung

Mit dem Begriff «Interpretationslinien» wollen wir die in der jüdisch-christlichen Tradition im weiteren Sinne gegebenen Interpretationstraditionen[1] bezeichnen. Wenn wir hier von zwei Traditionslinien reden: von einer, bei welcher «Erscheinung» (*manifestation*) im Vordergrund steht, und von einer anderen, in der vor allem «Verkündigung» (*proclamation*) betont wird, soll das nicht heißen, daß es sich dabei um zwei sich gegenseitig ausschließende Traditionen der Interpretation handelt. Unser Aufsatz will gerade gegen ein solches Verständnis der Dinge angehen. Es ist aber dennoch sehr nützlich und angebracht, zwischen jenen zwei Traditionslinien zu unterscheiden, denn dadurch wird auf zwei allgemeine zentrale Richtungen in der Geschichte einer in umfassenderem Sinne verstandenen Interpretationstradition hingewiesen.

Die Bezeichnungen «Erscheinung» und «Verkündigung» gehen auf das Werk von Paul Ricœur zurück[2], der diese Begriffe vor allem im Zusammenhang mit seiner Unterscheidung zwischen einer verbalen und einer vorverbalen Form des religiösen Ausdrucks verwendet, um zu zeigen, daß die verbale Orientierung der jüdisch-christlichen Tradition «das Heilige zersetzt»[3].

Die beste und vollständigste Darstellung der religiösen Erfahrung und des religiösen Ausdrucks als Erscheinung finden wir im Werk von Mircea Eliade[4]. In seinem Verständnis dessen, was er «archaische Archeologie» nennt, liegt der Schlüssel zu der Traditionslinie der Erscheinung. Nach seiner Meinung erfuhr der archaische *homo religiosus* sich selbst in den Kategorien einer eigenen radikalen Teilhabe (Partizipation) an einem sakralen Kosmos. In dieser Seinsweise findet das Numinose in der Begrifflichkeit des Kosmos selbst seinen Ausdruck, und der Kosmos nimmt sowohl in seinen zeitlichen als in seinen räumlichen Dimensionen an der sakralen Gegenwart des Numinosen teil. Da diese Gegenwart die sich selbst bestätigende Erfahrung der Teilhabe im und am Ganzen ist, erscheint sie räumlich als Hierophanie, d. h. als Felsen, Baum usw., und zeitlich manifestiert sie sich als *illud tempus*, als die Zeit der Ursprünge.

Während Ricœurs Charakterisierung dieser Traditionslinie der Erscheinung als einer vorverbalen Form des religiösen Ausdrucks im wesentlichen richtig ist, ist diese Traditionslinie dennoch nicht auf primitive, vorliterarische Kulturen beschränkt. Eher ist es so, daß auch das Verbale als Erscheinungsform sakraler Gegenwart betrachtet werden kann. So hat etwa das Verbale in der Form des religiösen Ausdrucks, der der Mythos ist, nie eine rein konzeptuelle Funktion, sondern es findet dort eine Aktualisierung des Wortes durch die Teilhabe an der rituellen Hervorhebung heiligen Raumes und heiliger Zeit statt. Der heilige Raum als Hierophanie und die heilige Zeit als Mythos werden im Ritual, das jede dieser beiden Dimensionen in den Kategorien der anderen aktualisiert, miteinander verbunden. Es ist das Charakteristikum

des Rituals, daß es die Seinsweise der Teilhabe aktualisiert[5].

Die Traditionslinie der Verkündigung dagegen unterscheidet sich durch ihre «Betonung von Sprache und Schrift und, ganz allgemein, des Wortes Gottes»[6]. In der Mitte dieser Traditionslinie, die wir besonders im Judentum, Christentum und Islam finden, stehen die Tradition und die Prophetie. Ihre Theologie ist um einige wesentliche Kernreden herum strukturiert. Die ästhetische Qualität, die für die Erscheinungstradition typisch ist, weicht der ethischen, weil ja auch das Gebot an die Stelle des Götzen und eine Theologie des Namens an die der Hierophanie tritt. Die Vorstellung von der Zeit als offenkundiger Gegenwart und als zyklischer Wiederholung der Ursprünge macht einer im wesentlichen historischen Sicht der Wirklichkeit Platz. Dies bringt auch eine wesentliche Veränderung in der Korrelation zwischen heiligem Raum und heiliger Zeit im Ritual mit sich, da jetzt «ein historischer Vektor die Zeit der Wiederholung und Reaktualisierung durchkreuzt»[7].

Der wesentliche Unterschied zwischen Erscheinung und Offenbarung liegt in der Weise der Teilhabe. Damit wollen wir nicht sagen, daß die Traditionslinie der Verkündigung keine solche Teilhabe kennt[8], denn auch in dieser Traditionslinie gibt es ein Gewahrwerden und Empfinden radikaler Teilhabe. Dennoch tendiert die für die Traditionslinie der Verkündigung typische Seinsweise dahin, dem Wort den Vorrang über Welt und Kosmos zu geben. Das Wissen um eine radikale Teilhabe situiert sich in einer Wirklichkeit, die man sich als eine Wirklichkeit von Worten vorstellt: als Geschichte und Tradition, als das Ergebnis von Interpretation und Reinterpretation. Weiter unten in diesem Aufsatz werden wir auf die Folgen dieser Akzentverschiebung für das Verständnis des Begriffes Kosmos zurückkommen.

II. Die Schöpfung: eine Tradition der Interpretation

Dieser Abschnitt wird auf den Begriff der Schöpfung eingehen und dabei seine Aufmerksamkeit auf die Interpretation dieser Schöpfung in einer vorausgehenden Tradition alttestamentlicher Wissenschaft richten. Wir werden uns dabei auf das Werk zweier Exegeten, nämlich Gerhard von Rad und Bruce Vawter, konzentrieren[9]. Beide sind typische Vertreter der wichtigsten Interpretationstradition ihrer jeweiligen Konfession: der eine der protestantischen, der andere der katholischen.

Gerhard von Rad war einer derjenigen, die die alttestamentlichen Exegeten und Hermeneutiker in Europa und in den USA am meisten beeinflußt haben. Wer seine Interpretation der Schöpfung verstehen will, muß sie im Rahmen seiner gesamten Theologie des Alten Testaments sehen. Dabei betont er die Einheit der ersten sechs Bücher des Alten Testaments, die auf einem zentralen Motiv beruht, durch das der Hexateuch sich um jene Reden herum konzentriert, in denen von einer *Heilsgeschichte* Israels die Rede ist. Diese grundsätzliche theologische Stoßrichtung des Hexateuchs geht zurück auf die feierliche Aufzählung (Rezitation) bestimmter historischer Ereignisse, bei denen Jahwe in die Geschichte eingreift, um Israel zu retten. Dieses wiederholte Eingreifen Jahwes werde im Rahmen einer Bundestheologie interpretiert, die in jeder neuen historischen Episode eine Erneuerung des Bundes bzw. eine Weiterentwicklung in der Geschichte dieses Bundes zwischen Israel und Jahwe sieht. In der auf diesem Bund beruhenden Beziehung sei Jahwe der aktive und Israel der empfangende Partner. Israels Bundespflicht bestehe in dem Gehorsam gegenüber den Geboten. Es liege in der Natur der Bundesbeziehung zwischen Jahwe und Israel, daß der aufrechterhaltene, feste Glaube Quelle von Sicherheit ist[10].

In diesen allgemeinen Rahmen seiner gesamten Theologie des Alten Testaments situiert von Rad auch sein Verständnis der Schöpfung. Er betont, daß die Lehre von der Schöpfung kein zentrales Thema des alttestamentlichen Glaubens war. Er meint, daß diese Lehre deshalb so relativ spät in Israel eindeutig formuliert wurde, weil «Israel verhältnismäßig lange gebraucht hat, den tatsächlich vorhandenen Schöpfungsglauben mit der Überlieferung von dem eigentlichen, d. h. den geschichtlichen Heilstaten Jahwes theologisch ins rechte Verhältnis zu bringen»[11]. Etwas weiter heißt es dann: «Ihm [Israel] wuchs ja nicht wie den Kanaanäern der göttliche Unterhalt, Segen und Schutz aus einer mythisch verstandenen Umwelt zu; durch Jahwes Offenbarung war ihm der Bereich der Geschichte aufgerissen, und von da aus mußte der Begriff der Schöpfung erst bestimmt werden.»[12]

In diesem Verständnis war die Schöpfung dem Begriff einer Heilsgeschichte untergeordnet und in diesen Begriff integriert. Von Rad sieht hierin

eine große Leistung Israels. Das gelte für die beiden Texte, die umfangreichere Aussagen von Jahwes Weltschöpfung enthalten: Deuterojesaja und die Priesterschrift. Die Schöpfung wird als der Anfang der Heilsgeschichte verstanden und ist so ein Teil der Ätiologie Israels. Auf diese Weise wird sie *in* eine Geschichte integriert und aufgenommen in einen Glauben, der das Heil erstrebt.

Die Interpretation, die Bruce Vawter der Schöpfung gibt, verfährt ähnlich. Vawter redet von einer «Ereignisgeschichte» (*history of events*), in der Jahwes erlösendes Eingreifen im Vordergrund steht. Die Schöpfung ist der Anfang dieser Ereignisgeschichte und als solcher ist sie als eines dieser Ereignisse zu betrachten. Er schreibt: «Die Schöpfung und der Sündenfall sind in der Genesis nicht nur einfache Theologumena. Sie sind dort Ereignisse wie alle anderen Ereignisse, die später auf sie folgen.»[13] Für Vawter handelt es sich bei jener Ereignisgeschichte um eine universale Geschichte, die die Geschichte eines jeden und für jeden ist. So will er betonen, daß die Schöpfungsgeschichten sich einer christlichen Interpretation anbieten. Dazu hebt er besonders das Wort als zentrales Element in diesen Geschichten hervor. Im Zusammenhang mit der Schöpfung «ist das Wort Macht. Dieser Gedanke hat auch das Neue Testament durchdrungen und liegt der christlichen Überzeugung von der Wirksamkeit des Wortes in Verkündigung und Sakrament zugrunde.»[14] Zudem widmet er der besonderen Stellung, die dem Menschen im Kosmos zugewiesen wird, einen großen Teil seiner Aufmerksamkeit und sieht in dieser Stellung einen der wichtigsten Unterschiede zwischen den Schöpfungsberichten des Buches Genesis und anderen kosmogonischen (sich auf die Entstehung des Kosmos beziehenden) Geschichten jener Zeit. Ja, alle Unterschiede «sind auf die höhere Einschätzung des Menschen und seiner Stellung im Universum zurückzuführen»[15].

In der Interpretation, die von Rad und Vawter von der Schöpfung geben, finden wir leicht eine Bestätigung der Meinung Ricœurs, daß der hebräische Glaube der Traditionslinie der Verkündigung zuzurechnen ist. Dadurch, daß das Wort in den Schöpfungsberichten des Buches Genesis hervorgehoben, die Geschichte als eine lineare Ereignisgeschichte gesehen und als Heilsgeschichte interpretiert und der Mensch sehr hoch eingeschätzt wird, steht anstelle des Interesses für einen heiligen Kosmos das Interesse an der Erlösung der Menschheit im Mittelpunkt der Erzählung.

III. Die Schöpfung: Symbolik der Teilhabe

Dieser Abschnitt will darlegen, daß wir durch ein Verständnis der Schöpfung mit Hilfe der Kategorien einer Symbolik der Teilhabe am besten das Wesen des Kosmos, wie es sich sowohl in der Traditionslinie der Erscheinung als in der der Verkündigung darstellt, erkennen können. Weil der uns hier zur Verfügung stehende Platz viel zu begrenzt ist, um eine Theorie der Symbolik entwickeln zu können, wollen wir uns auf einige wesentliche Punkte beschränken, die wir den eine lange und reiche Tradition des Nachdenkens über Symbolik aufnehmenden und weiterführenden Werken von Ricœur, Rahner und Eliade entnehmen.

Wir werden uns hier besonders auf die Dialektik von Erfahrung und Ausdruck konzentrieren, die das notwendige sich gegenseitige Anziehen und Abstoßen jener beiden Pole ist. Das bedeutet, daß während die Erfahrung nie voll in ihrem Ausdruck wiedergegeben wird, dennoch die Dialektik von Erfahrung und Ausdruck notwendigerweise eine solche Fülle der Erfahrung im Ausdruck als *telos* anstrebt. Rahner spricht in diesem Zusammenhang von einer Pluralität des Seins, die sich als Einheit des Seins im Ausdruck zu verwirklichen sucht[16]. Für Ricœur läßt sich jene Dialektik in seinen Entwurf einer «Poetik des Willens» übersetzen[17]. Wegen der doppelten Begrenzung, der des Ausdrucks und der der reinen Erfahrung selbst (des kantianischen *an sich*), ist uns die Wirklichkeit des Ausdrucks immer die Wirklichkeit eines begrenzten Ausdrucks, d. h. wir haben es immer mit einer Dialektik von Erfahrung und Ausdruck zu tun, die ihre Erfüllung nie erreicht.

Es bleibt aber das Paradox bestehen, daß die Sprache das Potential zur eigenen Fülle in sich trägt. Jede Sprache, sei es die wissenschaftliche, die alltägliche des gesunden Menschenverstandes oder die symbolische, strebt auf die eigene Fülle hin. Sie entspricht ihrem Potential des universalen Inhalts am radikalsten als Symbol. Durch seine doppelte intentionale Struktur einerseits als Gegenstand oder Geschehen, andererseits in seinem Verweis auf einen universalen Inhalt sprengt das Symbol die Begrenztheit des Ausdrucks. In seinem Angelegtsein auf universalen Inhalt hin

konstituiert das Symbol das Symbolisierte und verwirklicht dadurch sich selbst[18]. In dieser Selbstverwirklichung ist das Symbol nicht nur die radikalste Form, in der der Ausdruck die volle Aufnahme der Erfahrung anstrebt, sondern das Symbol zeigt, daß es seine doppelte Intentionalität «versteht», d. h. gerade unter den Bedingungen der eigenen Begrenztheit weiß das Symbol sich zu verwirklichen. Wir können also von den Symbolen als von der Selbstverwirklichung der Dialektik zwischen Erfahrung und Ausdruck sprechen, wobei hier sowohl die Begrenztheit des Symbols (durch die ihm anhaftende besondere konkrete Situiertheit) als seine Ausrichtung (auf potentielle Universalität hin) ihre Realisierung findet[19].

Die Frage, die sich hier stellt, kann wie folgt formuliert werden: Welche Beziehung besteht zwischen der Grenzerfahrung, die wir am besten als Schöpfung symbolisieren, und dem Begriff «Kosmos»? «Kosmos» und «Kosmologie» gehören hier zu einer Familie von Begriffen, die auf die Welt bzw. das Universum als Ganzes hindeuten. Hier müssen wir zuerst zwischen den verschiedenen Begriffen eines sakralen Kosmos und den wissenschaftlichen Kosmologien unterscheiden. Die besten Beschreibungen des sakralen Kosmos finden wir im Werk von Mircea Eliade (und natürlich in den von ihm untersuchten Mythen). Das heilige Universum beruht auf Gruppen von Elementen, die sich gegenseitig entsprechen (wie z. B. Makrokosmos und Mikrokosmos, Erde und Himmel im Zusammenhang mit dem Gegensatz Mann-Frau, der Zustand *«in illo tempore»* und die heutige Ordnung der Natur usw.), während der wissenschaftliche Begriff «Kosmos» in Erklärungen eine Rolle spielt, in denen die vielen Beziehungen auf einige Naturgesetze reduziert werden. Aus wissenschaftlicher Sicht existiert der Kosmos in einem konzeptuellen Raum. Phänomenologisch betrachtet, liegt jeder dieser beiden Betrachtungsweisen, der des sakralen Kosmos und der wissenschaftlichen, eine ganz andere Erfahrungsdimension zugrunde. Den Schlüssel zum Verständnis dieser unterschiedlichen Erfahrungsdimensionen findet man, wenn man sich die unterschiedliche Rolle, die die Vorstellung der Teilhabe bei beiden Betrachtungsweisen spielt, näher ansieht. Während man in der Vorstellungswelt des sakralen Kosmos von einer radikalen Teilhabe an und in diesem Kosmos ausgeht, betont das wissenschaftliche Denken die distanzierte Betrachtung des Kosmos als Objekt mit dem Ziel, diesen Kosmos in radikaler Nichtanteilnahme beobachten zu können. Wir können diese Verschiebung von der Teilhabe am und im Kosmos zu der Nichtteilhabe am besten dadurch analysieren, daß wir sie als eine Verschiebung verstehen von einer Kosmozentrik zu einer Anthropozentrik, als den Übergang von der Anschauung, daß der Mensch in einem kosmischen Raum existiert, zu der Anschauung, der Kosmos existiere im konzeptuellen Raum[20].

Wenn wir jetzt diese beiden unterschiedlichen Betrachtungsweisen des Kosmos zu «Erscheinung» und «Verkündigung» in Beziehung setzen, wird schnell deutlich, daß die Vorstellung eines sakralen Kosmos eindeutig mit «Erscheinung» zu tun hat. Andererseits aber würde man viel zu weit gehen, wenn man behaupten würde, es gäbe auch eine solch klare, eindeutige Beziehung zwischen dem wissenschaftlichen Denken über den Kosmos und der Traditionslinie der Verkündigung. Eher sollten wir sagen, daß die Traditionslinie der Verkündigung in sich den Samen, die grundsätzliche Möglichkeit der Entwicklung auf die technisch-wissenschaftliche Betrachtungsweise des Kosmos hin birgt.

Hier hilft uns die Kategorie der Schöpfung, um in jener Traditionslinie sowohl das szientistische[21] als das religiöse Potential, das sie in sich trägt, zu erkennen. Bei unserer Beschreibung jener Traditionslinie haben wir auf die in ihr stattfindende Betonung des Verbalen hingewiesen, die leicht dazu führt, daß die Dinge konzeptualistisch, intellektualistisch verstanden werden. Man sollte sich der hier drohenden Gefahr bewußt sein, denn es handelt sich hier um nichts mehr und nichts weniger als um das Verständnis der Schöpfung selbst.

Es gab verschiedene Stufen im wissenschaftlichen Verständnis des Kosmos. Die Verschiebung von der Vorstellung eines endlichen, geschlossenen Universums, dessen Mitte die Erde war, zu der Vorstellung eines unendlichen Universums, dessen Mitte die Sonne ist, brachte auch die Auffassung einer potentiellen Unendlichkeit des menschlichen Geistes als potentieller konzeptueller Unendlichkeit mit sich, welche gerade auf eine radikale Wende zum Anthropozentrischen hinweist: «Genauso wie Gott die schöpferische Mitte alles Existierenden ist, so ist auch der Mensch die Mitte und der Schöpfer eines unendlichen konzeptuellen Raumes und linguistischen Bereiches, in dem auch für den Kosmos und für

Gott Platz ist. Dadurch, daß er die Wirklichkeit in die Grenzen jenes Bereiches zwingt, erschafft der Mensch Gottes Schöpfung neu nach seiner eigenen Vorstellung.»[22]

Die Verschiebung der Perspektive wurzelte also in einem veränderten Verständnis der Schöpfung. Zugleich aber ist die Schöpfung auch ein symbolisches Korrektivum jener konzeptualistischen Tendenz in der Traditionslinie der Verkündigung. Oben haben wir von dem unterschiedlichen Ausmaß und der unterschiedlichen Eigenart der Teilhabe einerseits im Weltbild eines sakralen Kosmos und andererseits im Denken der Wissenschaft gesprochen. Wenn es auch stimmt, daß in der Traditionslinie der Verkündigung die Möglichkeit einer Entwicklung auf eine wissenschaftliche Sicht der Dinge hin, ja eine Tendenz zu dieser Entwicklung besteht, kommt dem Wort als Ereignis doch weiterhin eine Erfahrungsdimension zu: Auch die Erfahrung der Sprache leitet eine Dialektik zwischen Erfahrung und Ausdruck ein.

Wir sprachen schon davon, daß das Symbolische das Ergebnis eines ewigen Angelegtseins der Sprache auf ihre Fülle hin ist. Nun gibt es aber nur ein einziges Symbol, das eine Ahnung und ein Gespür dafür, was die Fülle der Sprache ist, vermitteln kann. Dieses Symbol ist die Schöpfung, bei der das Wort als erschaffendes Wort das, was die Schöpfung sein kann, zur Wirklichkeit macht, d. h. das Potential der Schöpfung aktualisiert. Nur in der Schöpfung gibt es zwischen Erfahrung und Ausdruck, d. h. zwischen dem Erschaffen und dem erschaffenden Wort, keine dialektische Spannung, sondern beide sind eine Einheit. Da die Schöpfung selbst aber in Hinblick auf die Fülle der Sprache nur relativ ist, symbolisiert sie zudem die Grenzerfahrung der Sprache selbst.

Dadurch, daß wir es in der Sprache mit einer Grenzerfahrung zu tun haben, eröffnen sich uns die in der Traditionslinie der Verkündigung gegebenen Möglichkeiten, denn die Erfahrung einer Grenze der Sprache führt dazu, daß wir uns der Grenzen des konzeptuellen Raumes selbst bewußt werden. Diese Bewußtwerdung erlaubt dann aber auch eine Veränderung der eigenen Seinsweise von einer Haltung der objektiven Distanziertheit zu einer der Teilhabe, zu jenem Gespür der Teilhabe und gar Abhängigkeit, das für die Traditionslinie der Verkündigung typisch ist. In dieser Linie ist die Schöpfung das Ursymbol der Grenzerfahrung der Teilhabe.

Jede radikale Form der Anthropozentrik erschwert aber die mit der Traditionslinie der Verkündigung verbundene Seinsweise, denn für diese Orientierung ist die Erlösung des Menschen zur gleichen Zeit die des gesamten Kosmos und dann auch des Menschen als Teil dieses Kosmos. Hier liegt dann auch der Grund dafür, weshalb in den von Eliade untersuchten Traditionen der Verkündigung[23] die kosmische Erneuerung so hervorgehoben wird. Auch sollte hier darauf hingewiesen werden, daß in diesen Traditionen der kosmogonische Mythos der zentrale Mythos ist.

Wir haben erörtert, daß die Schöpfung das Symbol ist, das in beiden Traditionslinien die tiefste und grundlegendste Grenzerfahrung am besten zum Ausdruck bringt. Die Schöpfung symbolisiert auf linguistischer und existentieller Ebene die Selbstverwirklichung von Grenze und Begrenzung. Weiter wird die Schöpfung zum zentralen Symbol, das dafür bürgt, daß Verkündigung und Erscheinung zueinander immer in einer ausgewogenen dialektischen Spannung stehen. In ihrer symbolischen Funktion sichert die Schöpfung diese Ausgewogenheit dadurch, daß durch sie die Potentialität universalen Inhalts als das faktisch nicht Gegebene, d. h. als Grenze erfahren wird. Die Voraussetzung dafür, daß die Schöpfung ihre symbolische Funktion erfüllt, ist, daß die Ausgewogenheit zwischen den beiden Polen ihrer doppelten intentionalen Struktur als Symbol aufrecht erhalten wird. Wer hier die konkrete Situiertheit der Schöpfung übersieht, um auf ihre universale Bedeutung zu achten, wer also geblendet vom Licht der universalen Intentionalität der Schöpfung als Symbol ihre partikulare Intentionalität aus dem Auge verliert, stolpert in eine konzeptuelle Falle, die der von Harries beschriebenen ähnlich ist[24]. Wir können also behaupten, daß es in dem Maße eine ausgewogene Dialektik zwischen Verkündigung und Erscheinung gibt, in dem die Schöpfung als wahres Symbol funktioniert.

Zum Schluß müssen wir bezüglich der Schöpfung auf zwei Punkte hinweisen, die für die heutige Diskussion von vitaler Bedeutung sind. Erstens unterschätzen jene Interpretationen der Schöpfung, die wir im zweiten Abschnitt dieses Aufsatzes zitierten, die Tatsache der Existenz einer Tradition der Erscheinung auch in Israel. Wissenschaftler wie Claus Westermann, Robert Cohn und auch Mircea Eliade finden in der Bibel Hinweise auf eine solche Tradition. Cohn hat

über den Begriff des sakralen Raumes im Alten Testament eine interessante Untersuchung veröffentlicht[25], in der er keinen notwendigen Zusammenhang zwischen der Vorstellung der Heilsgeschichte und der Entsakralisierung der Natur sieht. Seine Untersuchung zeigt, daß sich in jenen hebräischen Schriften die Existenz einer großen, empfindsamen Offenheit für einen sakralen Kosmos und die eigene Teilhabe an diesem Kosmos feststellen läßt.

Auch Westermann kommt in seinen Überlegungen über die Schöpfung zu der gleichen Schlußfolgerung[26]. Er meint, daß im Alten Testament zwischen Schöpfung und Erlösung eine Spannung besteht, daß es also für das Verständnis des Alten Testaments wesentlich ist, darauf zu achten, daß die Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung in ihrer Polarität gegeben ist[27]. Im «historischen Credo», von dem von Rad und Vawter reden, sieht er ein den Texten nicht entsprechendes Ergebnis einer Verbindung solcher Begriffe, die mit der Schöpfung zu tun haben, mit den großen, alles durchdringenden Gedanken über den Glauben und die Offenbarung. Diese Verbindung komme daher, daß man das Alte Testament aus der Perspektive des Neuen interpretiert, in dem es für eine solche Interpretation mehr gute Gründe gebe. Nach Westermanns Meinung ist die Schöpfung im Alten Testament kein Glaubensartikel und keine geoffenbarte Wahrheit, sondern die Schöpfung wird existentiell verstanden, denn der Schöpfungsmythos habe ursprünglich zum Kontext des Kampfes des Menschen um das eigene Überleben gehört und war deshalb Ausdruck des Verständnisses, das der Mensch von der eigenen Existenz hatte[28].

Westermanns Meinung findet ihre Bestätigung in der Tatsache, daß es auch in der jüdischen Tradition immer einen sehr lebendigen Strom dessen gab, was wir die Traditionslinie der Erscheinung nannten. Es reicht hier, auf die Kabbalah und den Chassidismus hinzuweisen[29]. Die notwendige Schlußfolgerung heißt dann, daß die Interpretationen von Ricœur, Vawter und von Rad uns mehr über die Wirkungsgeschichte des Verständnisses biblischer Texte in der hermeneutischen Tradition der Reformation bzw. der katholischen Kirche erzählen, als daß sie auf das eingehen, was jene Schriften der Bibel in ihrer eigenen historischen Zeit sagen wollten[30].

Schließlich möchte ich die Meinung äußern, daß die Schöpfung mit dem Kern dessen zu tun hat, was Ricœur die «Logik der Bedeutsamkeit im heiligen Universum»[31] nennt. Ricœur hat diese Logik mit Hilfe der Entsprechungen, auf die wir oben hinwiesen, beschrieben. Wir wollen das hier dahingestellt sein lassen, um darauf hinzuweisen, daß wir es hier nicht mit einer formalen, sondern mit einer transzendentalen Logik zu tun haben, die eine Logik der Erfahrung, ja eine «logique du cœur» ist. Es handelt sich dabei um die radikalisierte Erfahrung der Teilhabe, die am besten als Schöpfung symbolisiert wird und die auch dem Kern der Entsprechungen nahesteht.

In einer Zeit, in der unsere Beziehung zum Kosmos die einer leichtfertigen Vernichtungsbereitschaft ist und in der wir in wachsendem Maße mit der Tatsache konfrontiert werden, daß diese Vernichtungsbereitschaft uns bis an den Rand der mutwilligen Selbstvernichtung geführt hat, wird es lebenswichtiger als je zuvor, daß die Schöpfung als Symbol jener Grenzerfahrung äußerster Teilhabe am und im Kosmos in der Mitte unserer Aufmerksamkeit steht. Aber wie früher so ist es auch heute eine Frage des Überlebens, daß wir uns voll mit jener Grenzerfahrung auseinandersetzen und sie in die Mitte unserer Existenz hineinstellen.

Die Schöpfung fordert von uns als *homines religiosi*, daß wir bereit sind, uns selbst als Geschöpfe unter Geschöpfen zu erfahren, als Menschen, die voll an einem Kosmos teilhaben, dessen Entsakralisierung für uns nur die eigene Entsakralisierung bedeuten kann.

[1] Der Begriff «Traditionen der Interpretation» entspricht hier dem der «Wirkungsgeschichte», siehe H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode (Tübingen [2]1965) 283–290, 324–360.

[2] Paul Ricœur, Manifestation and Proclamation: Journal of the Blaisdell Institute (Winter 1978) 13–15.

[3] AaO. 13.

[4] Bes. Der Mythos der ewigen Wiederkehr (Düsseldorf 1953); Patterns in Comparative Religion (London 1958), vgl. Geschichte der religiösen Ideen, 2 Bde. (Freiburg i.B. 1978 u. 1980); Die Religion und das Heilige (Salzburg 1954).

[5] Die beste theologische Abhandlung über «Erscheinung» und «Verkündigung» findet sich bei David Tracy, The Analogical Imagination. Christian Theology and the Age of Pluralism (New York 1981) 193–229.

[6] Ricœur, Manifestation 21.

[7] AaO. 22.

[8] Das ist Tracys Meinung; das Wort Teilhabe (*participation*) hat bei ihm in dieser Hinsicht allerdings eine andere Bedeutung.

[9] G. von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis (Göttingen [9]1972); G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, 2 Bde (München [4]1966 und [5]1968); Bruce Vawter, On Genesis. A New Reading (New York 1977).

[10] von Rad, Theologie I 117–149.

[11] AaO. 150.

[12] Ebd.

[13] Vawter, Genesis 31.

[14] AaO. 41.

[15] AaO. 52.

[16] Karl Rahner, The Theology of Symbol: Theological Investigations IV 234, *urspr.:* Zur Theologie des Symbols: Schriften zur Theologie IV 275–311.

[17] Siehe vor allem: Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary (Evanston 1966); The Symbolism of Evil (New York 1967); The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection: The Philosophy of Paul Ricœur (Boston 1978) 36–58.

[18] Rahner, Theology 242.

[19] Siehe David Tracy, Blessed Rage for Order (New York 1975).

[20] Eine gute Analyse dieser «Verschiebung der Perspektive» findet sich bei: A. Koyre, From the Closed World to the Infinite Universe (Baltimore 1957); M. Muntz, Theories of the Universe from Babylonian Myth to Modern Science (Glencoe 1957); J. Merleau-Ponty/Bruno Morando, The Rebirth of Cosmology (New York 1976).

[21] Der Szientismus wird am besten als eine Verbindung von Wissenschaft und Technologie verstanden. Typisches Merkmal ist ein lineares Denken, dessen Ziel als Wille zur Macht offensichtlich ist, siehe M. Heidegger, Die Frage nach der Technik: Die Technik und die Kehre (Pfullingen 1962) 5–36.

[22] Karsten Harries, The Infinite Sphere. Comments on the History of a Metaphor: Journal of the History of Philosophy (Jan. 1975) 13.

[23] Mircea Eliade, Der Mythos der ewigen Wiederkehr (Düsseldorf 1953).

[24] Harries, Sphere (s. Anm. 22).

[25] Robert Cohn, The Shape of Biblical Space: Four Biblical Studies (California 1981).

[26] Claus Westermann, Creation (Philadelphia 1974), *urspr.:* Schöpfung (Stuttgart 1971); Claus Westermann, A Thousand Years and a Day (Philadelphia 1962), *urspr.:* Tausend Jahre und ein Tag (Stuttgart 1957).

[27] AaO. (Creation?, der Übers.) 117.

[28] AaO. 12.

[29] Da ich selber das betreffende jüdische wissenschaftliche Schrifttum nicht kenne, möchte ich hier Susan Shapiro für diesen Hinweis danken. Siehe: Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (Frankfurt am Main 1980); Martin Buber, Ich und Du (Heidelberg [9]1977).

[30] Ricœur hat seine Position in seinen neueren Schriften einigermaßen abgeschwächt, siehe vor allem: P. Ricœur, Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation: Essays on Biblical Interpretation (Philadelphia 1980) 73–119.

[31] Ricœur verwendet diesen Begriff, um zusammenfassend die Traditionslinie der Erscheinung zu charakterisieren: Ricœur, Manifestation (s. Anm. 2).

[32] Es handelt sich hier bekanntlich um einen berühmten Ausspruch von Pascal.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JAMES BUCHANAN

Studierte in Moskau, in Paris und an der Yale University. Derzeit Dozent für Philosophie und Religionswissenschaft an der Indiana University, N.W. in Gary. Außerdem arbeitet er am Abschluß seines Doktorats in Philosophie im Fach Religionsgeschichte und Religionswissenschaft an der Universität Chicago. Veröffentlichungen u.a.: verschiedene Artikel zu Fragen der interkulturellen Hermeneutik und vergleichende Studien zum ostasiatischen religiösen Denken. Anschrift: Indiana University, Gary, Indiana, USA.

Hermann Brück

Astrophysikalische Kosmologie

Die naturwissenschaftliche Kosmologie befaßt sich mit dem Studium von Struktur und Evolution des physikalischen Universums als ganzem. Betrachten wir, mit welch ungeheueren Dimensionen in Raum und Zeit wir dabei zu tun haben, scheint die Kosmologie eine nahezu unmögliche Aufgabe zu haben. Daß sie diese Aufgabe mit beachtlichem Erfolg wahrnimmt, hängt mit der Erkenntnis zusammen, daß das Universum in seiner Großstruktur relativ einfach ist, sowie von dem Umstand, daß die endliche Geschwindigkeit des Lichtes uns gestattet, die Entwicklung des Universums in ihre Vergangenheit zurückzuverfolgen, indem wir immer entferntere Teile davon beobachten.

Die moderne naturwissenschaftliche Kosmologie entstand in den zwanziger Jahren. Im Bereich der Beobachtung begann sie mit der Entdeckung der Natur der «Galaxien», der Bausteine der Großstruktur des Universums. Im theoretischen Bereich begann die Kosmologie mit der Anwendung der Einsteinschen Relativitätstheorie auf verschiedene theoretische Modelle des Universums.

Astronomische Beobachtungen berichten uns, daß das Universum aus vielen Millionen von Galaxien besteht, die ziemlich gleichmäßig über den Raum hin verteilt sind und selbst Strukturen darstellen, die aus Millionen von Einzelsternen und einiger diffuser interstellarer Materie bestehen. «Unsere eigene Galaxie», die Galaxie, in der unsere Sonne ihren Platz hat, umfaßt einige 100 000 Millionen Sterne, die alle der Sonne mehr oder minder ähnlich sind.

So groß die Abstände zwischen den Einzelsternen sind, die Abstände zwischen den Galaxien sind millionenfach größer. Wie der amerikanische Astronom E. Hubble in den frühen zwanziger Jahren entdeckte, sind selbst die uns nahegelegenen Galaxien einige Millionen Lichtjahre von uns entfernt. Und die Entfernungen von wirklich nur sehr lichtschwachen Galaxien belaufen sich auf mehrere tausend Millionen Lichtjahre. Wenn wir sie beobachten, dann sehen wir sie nicht, wie sie im Augenblick sind, sondern wie sie vor einigen tausend Millionen Lichtjahren gewesen sind.

Eine zweite bedeutende Entdeckung, die derselbe amerikanische Astronom 1929 machte, betrifft die Bewegungen der Galaxien. Durch Beobachtung ihrer Spektren und unter Benutzung des bekannten Dopplereffekts konnte er die Bewegungen von Galaxien in der Sehlinie messen und fand dabei, daß sie sich von uns entfernen mit einer Fluchtgeschwindigkeit, die desto größer wird, je weiter sie entfernt sind. Solche Bewegungen lassen erkennen, daß die Galaxien sich auch voneinander entfernen oder daß der Gesamtbereich der Galaxien sich in einer allgemeinen Expansion befindet. Beobachtungen lassen erkennen, daß diese Expansion nach einem festen Maßstab erfolgt: Die entferntesten noch zu beobachtenden Objekte entfernen sich von uns und voneinander mit einer Geschwindigkeit, die einem erheblichen Bruchteil der Lichtgeschwindigkeit entspricht.

Die Entdeckung dieser allgemeinen Expansion legt die Annahme nahe, daß der gegenwärtige Zustand des Universums das Ergebnis einer in der Vergangenheit erfolgten Explosion dessen ist, was man das «Uratom» genannt hat und das auf engsten Raum komprimiert alle Materie enthalten hat, die wir jetzt im Universum verstreut sehen. Wenn die gegenwärtig beobachtete Expansionsgeschwindigkeit von Anfang an bis heute mehr oder weniger die gleiche geblieben ist – und das ist eine keineswegs unvernünftige Annahme – dann ist die Urexplosion oder, wie man allgemein sagt, der «Urknall», vor etwa 15 000 Millionen Jahren erfolgt.

Gehen wir nun von den Beobachtungen zur Theorie, so treffen wir, abgesehen von Einstein in diesem Bereich auf eine ganze Anzahl Pioniere. Doch der «Vater der Urknall-Kosmologie» war der verstorbene Monsignore Georges Lemaître aus Löwen. Er gehörte zu den frühesten Mitgliedern der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften und war von 1960 bis zu seinem Tod im Jahre 1967 ihr Präsident. Ihm zu Ehren veranstaltete die Akademie im Herbst 1981 eine Studienwoche über «Kosmologie und Fundamentalphysik», an der an die zwanzig führende Astronomen und Physiker der Welt teilnahmen.

Die Einbeziehung der Fundamentalen Physik in den Themenkreis der Studienwoche anerkennt die Tatsache, daß in den frühesten Stadien des explodierenden Universums zugleich auch die

fundamentalen elementaren Partikel der Physik entstanden sind, aus denen alle anderen, ja in Wirklichkeit alle Strukturen des gegenwärtigen Universums, sich in der Zeit entwickelt haben.

Sprechen wir vom «Anfang» des Universums, so meinen wir immer den Zeitpunkt, auf den wir letztlich alle Phänomene zurückverfolgen können, die wir heute beobachten. Obwohl die physikalischen Bedingungen in den frühesten Stadien des Universums sehr verschieden waren von denen, die uns heute vertraut sind, ist die moderne Atomphysik vollständig fähig, diese frühen Bedingungen zu berücksichtigen und vernünftige Rückschlüsse zu ziehen auf den Zustand des Universums einige Minuten, Sekunden oder gar Sekundenbruchteile nach dem Ur-Knall.

In der Erforschung der Geschichte des Universums hat von Anfang an die Radioastronomie eine maßgebliche Rolle gespielt. Beginnend mit der Pionierleistung von Sir Martin Ryle, Cambridge, in den fünfziger Jahren haben Beobachtungen über die Verteilung weit entfernter Galaxien im Raum mit Hilfe der Radioastronomie überzeugend dargetan, daß in seiner verflossenen Geschichte das Universum erheblich verschieden von dem war, was es heute ist und daß es alle Zeichen einer kosmischen Evolution aufweist. Während der vatikanischen Studienwoche widmete man eine besondere Aufmerksamkeit der Verteilung der Quasare, äußerst lichtstarker Radiogalaxien, die aus sehr großer Entfernung zu entdecken sind und damit wertvolle Information über frühe Perioden in der Geschichte des Universums vermitteln.

Eine weitere wichtige Entdeckung auf dem Gebiet der Radioastronomie wurde 1965 von zwei amerikanischen Physikern gemacht: A.A. Penzias und R.W. Wilson, die unter Einsatz eines Radioteleskops im Mikrowellenbereich das Vorhandensein einer schwachen Radiostrahlung entdeckten, die am besten gedeutet werden kann als Überrest einer Strahlung, die vom Universum ausging, als dieses tausendmal kleiner und heißer war, als es gegenwärtig ist. Die Energie dieser Mikrowellen-Ausstrahlung entspricht einer gegenwärtigen Temperatur des Universums von nur drei Grad über dem absoluten Nullpunkt, einer Temperatur, zu der die Strahlung abgekühlt ist als Folge der Expansion seit ihrer Aussendung, etwa eine Million Jahre nach dem Urknall.

Verglichen mit den 15000 Millionen Jahren, die seit Beginn der Expansion verstrichen sind, stellt ein «Alter» von einer Million Jahren ein sehr jugendliches Stadium in der Geschichte des Universums dar. Doch – wie eben schon erwähnt – läßt sich der Zustand des Universums in der Tat anhand der Gesetze der fundamentalen Physik bis auf weit frühere Zeiten zurückverfolgen. Derartige Extrapolationen werden natürlich zunehmend provisorischer, je weiter man in einen Bereich vordringt, innerhalb dessen diese Gesetze nicht mehr strikt anwendbar sein können.

Gewiß ist, daß das Universum in seinem Frühstadium, in seinem heißen komprimierten Zustand, eine beträchtliche Menge der Energie enthielt, die gemäß den Regeln der Quantentheorie und der Relativitätstheorie gleichermaßen in Gestalt von Strahlung oder in Gestalt von Materie auftreten kann. Wenige Sekunden nach dem Urknall befand sich der größte Teil der Energie des Universums aktuell im Zustand der Strahlung, während nur ein kleiner Teil davon als Materie vorhanden war. Wenige Minuten später waren die physikalischen Bedingungen so, daß das Element Helium zu dem Wasserstoff, dem im größten Überfluß vorhandenen aller Elemente, hervorgebracht werden konnte.

Was die schwereren Elemente anbetrifft, so wissen wir seit den Forschungen von E.M. und G.R. Burbidge gegen Ende der fünfziger Jahre, daß sie bei Kernreaktionen im heißen Inneren massiver Sterne entstanden sind. Die geniale Theorie der Nukleogenese gilt jedoch nicht für die Entstehung des Elementes Helium; und die Entdeckung, daß dieses Element in seiner korrekten Proportion zum Wasserstoff entstanden sein könnte, kurz nach dem Urknall, lieferten eine willkommene Lösung für ein seit langer Zeit anstehendes Problem. Eine weitere Bestätigung dieses Ergebnisses und die Erklärung, daß weitere leichte Elemente wie Deuterium und Lithium im Urknall entstanden sind, wurden ebenfalls auf der Vatikanischen Studienwoche vorgetragen und gaben der Theorie vom heißen Urknall eine starke Unterstützung.

Natürlich bestehen hier noch zahlreiche offene Fragen. Eine sehr gewichtige betrifft das Problem, wie und in welchem Stadium Galaxien in der Lage waren, aus der diffusen intergalaktischen Materie zu kondensieren und wie Strukturen, die aus Haufen oder auch aus Superhaufen einzelner Galaxien mit großen Leerräumen dazwischen bestehen, mit der Zeit dazu kamen, sich zu entwickeln. Die Bildung dieser Strukturen erfolgte in relativ spätem Stadium, vielleicht

100 Millionen Jahre nach dem Urknall; und es ist eine interessante Tatsache, daß die frühe Periode von einer Sekunde bis zu einer Million Jahren in der Geschichte des Universums besser erfaßt ist, als eine spätere von einer Million bis zu einer Billion Jahren.

Wenn wir einmal die vergangene Geschichte des Universums betrachtet haben, können wir gut nach seiner Zukunft und seinem künftigen Schicksal fragen. Wird die derzeitige Expansion für ewige Zeiten weitergehen, oder wird sie sich verlangsamen und wird das Universum zuletzt zusammenbrechen? Laut der Relativitätstheorie hängt der Expansionsumfang des Universums ab von der Menge der Materie, die es enthält. Überschreitet die durchschnittliche Konzentration der Materie eine bestimmte kritische Dichte, werden Gravitationskräfte die Expansion hemmen, und das Universum wird sich am Ende wieder kontrahieren. Diese kritische Dichte läßt sich unschwer errechnen; sie ist dann erreicht, wenn sich pro Kubikmeter drei Atome finden; eine wirklich sehr geringe Dichte! Vergleicht man das mit der gegenwärtigen durchschnittlichen Dichte der Materie im galaktischen Material, so stellt man fest, daß diese Dichte nur um ein Dreißigstel der kritischen beträgt. Die Materie scheint nur sehr dünn verbreitet zu sein und das Universum auf weite Gebiete ganz leer.

Doch weisen Forschungen über die relativen Bewegungen der Galaxiehaufen auf die Existenz einer beachtlichen Menge unsichtbarer Materie hin; und während der Studienwoche war man sich einig darüber, daß Galaxien sehr wohl zehnmal mehr Dunkelmaterie enthalten können, als man gegenwärtig beobachtet. Solche Materie könnte die durchschnittliche Dichte in Richtung auf den kritischen Wert vorantreiben, der in ferner Zukunft zu einem Zusammenbruch des Universums führt.

Dunkelmaterie kann in verschiedener Form existieren. Eine Möglichkeit, über die auch während der Studienwoche diskutiert wurde, ist, daß wir es hier mit Neutrinos zu tun haben, das heißt mit Elementpartikeln, die bei dem Urknall gebildet wurden und ungeachtet ihrer im Einzelexemplar nur sehr geringen Masse aufgrund ihrer großen Anzahl zu einem wesentlichen Anstieg der im Universum enthaltenen Materie beitragen können.

Die Menge der Materie im Universum ist maßgeblich für seine Expansionsweite, und diese wiederum bestimmt die Bildung und Entwicklung von Galaxien und Sternen. Außerhalb eines ziemlich engen Bereiches im Ausmaß der Expansion konnte das Universum nicht die Sterne hervorgebracht haben, die ihrerseits die schweren chemikalischen Elemente gebildet haben, aus denen das Umfeld unseres Planeten und letztlich wir selbst gebildet worden sind. In einem schneller expandierenden Universum wären die Gravitationskräfte, die erforderlich waren, um die Materie zu sammeln, nicht stark genug gewesen, um den Zerstreuungseffekt der Expansion auszugleichen. In einem langsamer expandierenden Universum andererseits hätte das Universum gestockt und wäre in sich zusammengefallen, bevor noch die Sterne Zeit hatten, sich zu entwickeln. Es gibt Wissenschaftler, die all diese Umstände für mehr als ein zufälliges Zusammentreffen halten und die sich auf den Standpunkt des sogenannten «anthropischen Prinzips» stellen, das besagt, unser Universum sei einzigartig in dem Sinne, daß kein anderes letztlich zum Auftreten eines intelligenten Wesens in seinem Bereich führen konnte. Der Satz «Cogito, ergo mundus talis est (Ich denke, also ist die Welt so beschaffen)», ist von den Verfechtern dieses Prinzips geprägt worden. Die Koinzidenzen sind zweifellos bemerkenswert, aber die Kosmologen generell halten es nicht für notwendig, diese spezielle Auffassung zu übernehmen. Und so gehörte diese These auch nicht zu den Themen, die auf der Studienwoche behandelt wurden.

Alles in allem kann man sagen, daß die volle wissenschaftliche Evidenz von der Seite der Beobachtung wie von der Seite der Theorie her die Auffassung vom heißen Urknall als dem Anfang des Universums im großen und ganzen unterstützt. In Einzelpunkten bleiben, wie oben schon erwähnt, manche Phasen, besonders einige der frühesten, bis heute unklar. Mag auch ein Sekundenbruchteil in der menschlichen Erfahrung kein bedeutender Zeitraum sein, – für die Physik der subatomaren Teilchen ist das Gegenteil der Fall. Und die Zeit, bis zu der das Verhalten des Universums extrapoliert werden kann, wird mit Hilfe neuer Beobachtungen und eines verbesserten Verständnisses der fundamentalen Physik sicher noch weiter in die Vergangenheit vorgeschoben. Die Kosmologen beanspruchen nicht, daß sie jemals den Augenblick des aktuellen Beginns erreichen werden, obwohl es in den mathematischen Modellen von Raum und Zeit, die S.W. Hawking während der Studienwoche

entwickelt hat, vollkommen möglich ist, frühere Perioden mit in Betracht zu ziehen.

Aufgrund gelegentlicher Mißverständnisse ist es wichtig zu betonen, daß der Augenblick, in dem die Expansion des Universums begann, nichts – was es auch sei – mit dem theologischen Begriff der Schöpfung zu tun hat, wo etwas aus dem Nichts ins Dasein tritt, mag es in der Zeit beginnen oder nicht. Es war bedauerlich, daß diese Unterscheidung von einem so ausgezeichneten Mathematiker wie Sir Edmund Whittaker nicht mehr beachtet wurde, als er in seinen Riddell-Vorlesungen von 1942 sagte: «Wenn wir mit rein wissenschaftlichen Methoden die Entwicklung des materiellen Universums in der Zeit zurückverfolgen, so gelangen wir schließlich zu einer kritischen Situation, jenseits derer die Naturgesetze, wie wir sie kennen, nicht wirksam gewesen sein können: offen gesagt zu einer Schöpfung. Physik und Astronomie können uns durch die Vergangenheit an den Anbeginn der Dinge führen und uns zeigen, daß dort eine Schöpfung stattgefunden haben muß.» Desgleichen in seinen Donnellan-Vorlesungen von 1946, als er erklärte: «Verschiedene Schätzungen konvergieren zu der Schlußfolgerung, daß es vor 1000 oder 10000 Millionen Jahren eine Epoche gab, an deren uns abgewandter Seite der Kosmos, wenn er überhaupt vorhanden war, in einer von jeder uns bekannten verschiedenen Form existierte, so daß hier die äußerste Grenze der Naturwissenschaft sichtbar wird. Vermutlich können wir von ihr, ohne einen Übergriff zu begehen, als der Schöpfung sprechen.»

Sir Edmund Whittakers Ideen fanden eine wohlwollende Aufnahme durch Papst Pius XII., der in einem Schreiben an die Päpstliche Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1951 Whittakers Auffassung voll gut hieß, indem er erklärte: «So hat die Naturwissenschaft mit der für physikalische Beweisführungen charakteristischen Konkretheit die Kontingenz des Universums bestätigt und auch die wohlfundierte Schlußfolgerung auf die Epoche, in der der Kosmos aus der Hand des Schöpfers hervorging. Daher: Gott existiert! Obwohl sie keineswegs weder explizit ist noch vollständig, ist dies die Antwort, die wir von seiten der Naturwissenschaft erwartet hatten.» Die Worte des Papstes gelangten damals in eine breite Öffentlichkeit, und die ihr zugrundeliegende Fehlinterpretation wissenschaftlicher Evidenz verursachte viele Schwierigkeiten.

Als anderes Beispiel für ein Mißverständnis, das aus der Gleichsetzung des physikalischen Beginns mit der Schöpfung der Welt entstehen kann, möchten wir die völlig unnötige Kontroverse in Erinnerung bringen, die sich um die in den späten vierziger Jahren von H. Bondy, T. Gold und F. Hoyle entwickelte «Steady-state-cosmology» entzündete. In dieser Kosmologie wird das Universum als, zumindest im großen Maßstab, immer gleichbleibend angesehen und als ohne Anfang und Ende. Als Erklärung für das unbestrittene Phänomen der Ausbreitung der Galaxien im Raum führten die Autoren dieser Theorie die Idee von der «fortwährenden Schöpfung» ein. Dieser Theorie entsprechend entsteht ständig neue Materie, und zwar soviel, daß der auf die Expansion des Universums zurückzuführende Verlust ausgeglichen wird. Die Idee, daß es keinen Anfang gegeben habe, wurde günstig aufgenommen von allen, die meinten, damit würde die Notwendigkeit einer Schöpfung aufgehoben. Sie sagte damals auch einigen Astronomen zu, da sie die damals existierende, bald darauf aber anderweitig erklärte Diskrepanz zwischen dem Alter des Gesamtuniversums und dem jeweiligen Alter einiger seiner Bestandteile zu umgehen schien. Die «Steady-state-Theorie» mußte dann aber aufgrund verschiedener Beobachtungsergebnisse aufgegeben werden, obwohl dadurch in manchen Kreisen Verwirrung entstand im Hinblick auf ihre sogenannten philosophischen und theologischen Implikationen.

Die beiden Fragen, die nichts miteinander zu tun haben, nämlich nach dem Beginn des physikalischen Universums und nach der Schöpfung sowie nach ihrem Verhältnis zueinander sind seit den Tagen Whittakers oft diskutiert worden. Erwähnen können wir in diesem Zusammenhang vor allem E. L. Mascalls «Christian Theology and Natural Science» aus dem Jahr 1956 oder Stanley L. Jakis «Cosmos and Creator» (1980). Zur Frage nach dem Beginn in der Zeit zitiert Mascall aus der *Summa contra Gentiles* von Thomas von Aquin, wo dieses Thema ganz einfach behandelt ist: «Gott brachte Schöpfung und Zeit gemeinsam ins Dasein», und nicht weniger klar: «Die Erhaltung aller Dinge durch Gott geschieht nicht durch irgendeine neue Handlung, sondern durch eine Fortführung jener Handlung, durch die er Existenz verleiht; und diese Handlung ist ohne Änderung und ohne Zeit.»

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

HERMANN BRÜCK

Nach seiner Arbeit am Einstein-Institut und am Astrophysikalischen Observatorium in Potsdam und einem Jahr an der Sternwarte des Vatikans ging er 1937 nach Cambridge in England, wo er Assistant Director der Sternwarte und Inhaber des John Couch Adams-Lehrstuhls für Astronomie wurde. 1947 ging er nach Irland, wo er Senior Professor am Dublin Institute for Advanced Studies und Direktor des Dunsink Observatory wurde. 1957 ging er nach Schottland, wo er Astronomer Royal for Scotland und Regius Professor of Astronomy an der Universität Edinburgh war. Seit 1975 Professor emeritus. Seit 1955 Mitglied der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften; seit 1964 auch Mitglied von deren Akademischem Rat. Veröffentlichungen: Zahlreiche Aufsätze über Astrophysik und Stellare Astronomie in wissenschaftlichen Zeitschriften und Publikationen von Sternwarten. Neueste Veröffentlichung (zus. mit G.V. Coyne und M.S. Longair als Hg.): Astrophysical Cosmology and Fundamental Physics. Pontificia Academia Scientiarum 1982. 600 Seiten. Anschrift: Craigower, Penicuik Midlothian, EH26 9LA, Großbritannien.

Mary Hesse

Kosmologie als Mythos

Vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus beruht der Konflikt zwischen der christlichen Lehre von der Schöpfung und der naturwissenschaftlichen Kosmologie auf einer bestimmten Philosophie von Naturwissenschaft, die in Hinblick auf die wissenschaftliche Theorie realistisch und in Hinblick auf die Wahrheit objektivistisch ist. Darum wurde die naturwissenschaftliche Kosmologie auf der einen Seite als ontologisch in ihren Voraussetzungen betrachtet und auf der anderen Seite der Begriff des Mythos als das Gegenteil von Tatsache und Wahrheit abgewertet. Die Betrachtung des Konflikts vom philosophischen Standpunkt aus macht daher eine Untersuchung der beiden Voraussetzungen notwendig.

I. Realismus

Seit den Anfängen der modernen Naturwissenschaft im 17. Jahrhundert haben Naturwissenschaftler und Philosophen in gleicher Weise für sich in Anspruch genommen, die entscheidende Methode zur Erlangung von Wissen über die Wirklichkeit zu besitzen. Im 17. Jahrhundert nahm diese Sicht die Form eines dogmatischen Mechanismus an – die natürliche Wirklichkeit ist nichts als Materie in Bewegung, und es ist die Aufgabe der Naturwissenschaft, die korpuskularen Systeme unterhalb des Beobachtungsniveaus zu entdecken, die die vielfältigen beobachtbaren Phänomene erklären würden. Der gleiche Realismus gegenüber theoretischer Entdeckung steht hinter Ansprüchen des 19. Jahrhunderts, daß die Naturwissenschaft bewiesen habe, die Natur sei sowohl mechanistisch wie auch deterministisch unterworfen dem strengen Regiment der Newtonschen Bewegungsgesetze.

Zwei Entwicklungen im zwanzigsten Jahrhundert haben diese Sicht als unhaltbar entlarvt. Die erste kommt aus der Zurückweisung der mechanistischen und der deterministischen Sicht durch die moderne Physik, die grundlegenden Naturgesetze sind nicht mehr die von Newton, sondern die der Relativität und der Quantenphysik. Diese sind für widerstreitende Interpretationen offener, als die Newtonschen es je waren, und vor allem die Quantenphysik hat der Newtonschen Theorie widersprochen, daß alle physikalischen Prozesse durch Gesetze und die Summe der Initialbedingungen in jedem gegebenen Zeitpunkt determiniert sind.

Zweitens hat die philosophische Betrachtung der Naturwissenschaft eine klare Unterscheidung gebracht zwischen dem Anspruch auf der einen Seite, daß die naturwissenschaftliche Theorie idealerweise eine realistische und umfassende Beschreibung der natürlichen Welt sei, und dem Faktum auf der anderen Seite, daß die Naturwissenschaft im allgemeinen immer erfolgreicher korrekte Erwartungen hinsichtlich des Funktionierens der natürlichen Welt bereitstellt. Dieser instrumentelle Erfolg der Naturwissenschaft ist

natürlich relativ begrenzt, denn obwohl Realisten die Universalität für Theorien beanspruchen, so können wir dennoch ihre Angemessenheit nur in dem begrenzten Raum-Zeit-Umfeld nachweisen, in dem wir Beobachtungen machen können. Aber innerhalb dieses begrenzten Umfelds gilt eine faktische Beschränkung auf das Theoretische, oder um es andersherum auszudrücken: Was wir als faktisch annehmen, ist gerade das, was wir als die objektiven und wertneutralen Gründe für erfolgreiche Voraussage und Kontrolle der Natur halten. Die «Realität», mit der die instrumentale Wissenschaft sich befaßt, ist gerade jene «objektivierte» Natur, die unsere Meinungen und Handlungen in bezug auf unser äußeres Umfeld einschränkt, und die «Wahrheit» ist dementsprechend eine Wahrheit, die der objektivierten Realität entspricht.

Es ist natürlich genau dieser instrumentale Aspekt von Naturwissenschaft, der ihr Prestige in der öffentlichen Meinung sichert. Aber der realistische Anspruch, daß die Naturwissenschaft zu wirklichen universalen Theorien über die Welt kommen kann, ergibt sich nicht aus ihrem instrumentellen Erfolg. Naturwissenschaftliche Theorien sind de facto immer unterdeterminiert – es gibt da immer eine Vielfalt theoretischer Interpretationen, die sich den Fakten entsprechend gut anpassen[1]. Dies gilt nirgends so sehr wie in der naturwissenschaftlichen Kosmologie, wo das Verhältnis der Fakten zur Theorie relativ klein ist und wo man mit Konflikten zwischen fundamentalen Theorien rechnen muß, solange empirische Untersuchungen anhalten.

An dieser Stelle ist es sinnvoll, eine sehr einfache Klassifikation der möglichen Relationen zwischen den Wahrheitsansprüchen der naturwissenschaftlichen Kosmologie und der religiösen Lehre von der Schöpfung zu unternehmen:

(a) Kosmologie und Lehre beanspruchen beide, die gleiche objektivierbare Wirklichkeit zu beschreiben, tun es aber in einer einander widerstreitenden Weise.

(b) Die Kosmologie beansprucht, definitive Beschreibungen von Realität zu bieten, die Lehre hingegen beansprucht, eine Art von nichtdeskriptiver Form von «Wahrheit» zu sein.

(c) Die Kosmologie erhebt keine Ansprüche auf eine definitive Beschreibung von Realität, aber die Lehre tut es.

(d) Weder die Kosmologie noch die Glaubenslehre beansprucht, die Realität definitiv zu beschreiben. Die «Wahrheit», die beiden entspricht, ist nicht deskriptiv.

Aus obigen Argumenten für den nichtrealistischen Status der naturwissenschaftlichen Theorie ergibt sich, daß (a) und (b) unhaltbar sind. Es soll jedoch natürlich festgehalten werden, daß auch dann, wenn dieses Argument falsch wäre, durch die Annahme der Alternative (b) ein Konflikt vermieden werden könnte, und wir werden tatsächlich die Möglichkeit der nichtdeskriptiven Formen religiöser Wahrheit der Alternative (d) diskutieren. Die Alternative (c) mag einigen religiösen Fundamentalisten entgegenkommen, aber die philosophischen Schwierigkeiten der Verteidigung dieser Art von Anspruch der religiösen Doktrin sind so groß, daß sie im folgenden außer Betracht bleiben soll. Für eine zeitgemäße Betrachtung der Beziehungen zwischen Kosmologie und Glaubenslehre ist die Alternative (d) am interessantesten, und da sie bisher in bloß negativen Formulierungen beschrieben worden ist, bedürfen das Konzept oder die Konzepte des darin enthaltenen Wahrheitsbegriffs einer ausführlicheren Behandlung.

II. Was ist der Status der naturwissenschaftlichen Theorie?

Zweifellos wird die Theorie im allgemeinen von Wissenschaftlern und Allgemeinheit als eine vermutlich wahre Beschreibung der wirklichen natürlichen Welt interpretiert. Wenn man aber die vorausgegangenen antirealistischen Argumente ernst nimmt, so ergibt sich das Problem, wie die immer komplexer werdenden theoretischen Konstruktionen zu verstehen sind, die für Laien eine überwältigende Faszination und für den praktizierenden Wissenschaftler eine nie aufhörende Motivation bieten. Es wäre sicher zu einfach, diese Faszination nur dem instrumentellen Erfolg der Naturwissenschaft und ihren technischen Errungenschaften zuzuschreiben. Angesichts des profunden ästhetischen Reizes, den das Lösen naturwissenschaftlicher Probleme für diejenigen hat, die ihm nachgehen, könnten wir versucht sein, die nichtinstrumentellen Aspekte in die gleiche Kategorie wie das Spiel oder die Kunst einzuordnen, denen nach der positivistischen Philosophie keine direkte soziale oder erkenntnistheoretische Funktion zukommt außer in ihren Nebenprodukten der Herausforderung und des Vergnügens[2]. Ein Großteil des naturwissenschaftlichen Theoretisierens vor al-

lem in der fundamentalen Physik und Kosmologie ist nicht allzuweit von der Schöpfung von Science fiction entfernt, die man eigentlich als eine spekulative Theorie ohne die volle Strenge der experimentellen Kontrolle betrachten könnte.

Aber der ästhetische Reiz der Naturwissenschaft verweist auf etwas tieferes als das, von dem der Anspruch auf «Entdeckung der Wirklichkeit» nur ein irreführender Hinweis ist. Es ist ganz klar, daß für die große Mehrheit innerhalb der gebildeten westlichen Gesellschaft die wissenschaftlichen Darstellungen von Ursprung und Schicksal der Welt und des Status der menschlichen Wesen in ihr die traditionellen mythischen Berichte, wie sie in verschiedenen Formen in allen Religionen, die biblische Religion eingeschlossen, vorkommen, ersetzt haben. Mit anderen Worten: was immer die wissenschaftliche Theorie sonst noch für eine Bedeutung haben mag, so hat sie jedenfalls die eines kosmologischen Mythos in unserer Gesellschaft, was man daran sehen kann, wie die «Ursprünge» in den Schulen unterrichtet werden, und an der Popularität, die die Darstellung fundamentaler Naturwissenschaft wie Physik oder Biologie in den Medien genießt.

Dennoch wäre es falsch, diese mythische Funktion der Kosmologie als ein bloßes weiteres Nebenprodukt der Naturwissenschaft oder als eine Einbahn-Interaktion zwischen Naturwissenschaft und Gesellschaft zu betrachten. In der Sicht unserer vorhergehenden Fragen darüber, welche unrealistischen Formen von Wahrheit der Naturwissenschaft zugeschrieben werden könnten, sollten wir lieber sagen, daß ihre mythischen Funktionen zu ihrem Wesen gehören. Es wird das Konzept des Mythos sowohl in der Naturwissenschaft wie in der Religion erklären helfen, wenn wir diese Idee noch etwas weiter verfolgen.

In der Geschichte der Naturwissenschaft gilt schon lange, daß andere Faktoren als empirische Gründe und pragmatischer Erfolg in die Formulierung wissenschaftlicher Theorie Eingang gefunden haben. So hat beispielsweise Alexander Koyré in seinem geschickt betitelten Buch *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore 1957) gezeigt, wie die Theorie von den Himmeln sich aus der begrenzten aristotelischen Welt in die raumzeitliche Unbegrenztheit des Newtonschen Universums entwickelte und wie diese Entwicklung das ausdrückt, was Koyré eine äußerst radikale Revolution nannte, in der der Mensch die Welt verlor, in der er lebte und über die er nachdachte, was ihn veranlaßte, nicht nur seine grundlegenden Konzepte und Attribute, sondern sogar den Rahmen seines Denkens umzugestalten und auszuwechseln (aaO., Einleitung). Ähnliche Studien bis zur Zeit Newtons liegen von E.A. Burtt in seinen *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (London 1924) vor.

Solche Studien demonstrierten die Einheit von Ideen in der Entwicklung der Naturwissenschaft und zeigten, daß die Theorie nicht von der sie umgebenden zeitgenössischen Theologie, Ideologie und Metaphysik unabhängig ist. In neuerer Zeit haben Wissenschaftshistoriker teilweise unter dem Einfluß der marxistischen Geschichtsdeutung, aber im allgemeinen ohne Bindung an sie begonnen, das soziale, politische und wirtschaftliche Umfeld der naturwissenschaftlichen Theorie darzustellen. Wo im Prinzip eine Vielfalt von möglichen Theorien mehr oder weniger den Fakten entspricht und wo praktischer Zwang zur Einfachheit und Konvenienz diese Vielfalt nicht auf eine einzige Lösung einschränkt, können viele Arten von Faktoren aus dem umgebenden kulturellen Umfeld bestimmend sein.

Man meint vielleicht, daß dafür in der frühen Wissenschaft oder in den «weichen» nicht-physikalischen Wissenschaften leicht Beispiele zu finden wären, aber nur schwer in der neuen Physik. Ich möchte darum zwei Beispiele der letzteren Art erwähnen, die zeigen, daß nicht einmal dort der außerwissenschaftliche Einfluß unmöglich ist. Im Cambridge des späten 19. Jahrhunderts wurde Maxwells elektromagnetische Theorie in den Begriffen einer Äthersubstanz, die im ganzen Raum gegenwärtig ist, interpretiert, im Gegensatz zur mathematischen Aktion-auf-Abstand-Theorie, die auf dem Kontinent vorherrschte. Brian Wynne hat argumentiert, daß die Annahme des Äthers weitgehend mit dem angenommenen Bedürfnis zusammenhing, dem Materialismus als einer gesellschaftlichen Ideologie ein Gegengift entgegenzusetzen, und mit der Tatsache, daß viele ausübende Physiker in Cambridge zu dieser Zeit sich mit psychischen Forschungen beschäftigten oder zumindest mit solchen Interessen sympathisierten. «Äther» wurde als ein Zwischending zwischen «Materie» und «Geist» betrachtet und paßte demnach besser zur nichtmaterialistischen Metaphysik, der diese Physiker anhingen[3]. Paul Forman wiederum zeigte, daß die Annahme des Indeterminismus in

der Quantentheorie im Deutschland der Weimarer Republik mit dem damaligen romantischen Defätismus und Anarchismus der Nachkriegskultur ebensosehr zu tun hatte wie mit rein empirischen Argumenten[4].

Diese beiden historischen Beispiele sind nicht unumstritten, aber die Tatsache, daß sólche Argumente ernsthaft vertreten werden können wie in diesen und anderen Fällen, deutet doch darauf hin, daß die Interaktion zwischen Theorie und Gesellschaft keine reine Einbahnstraße sein kann. Die naturwissenschaftliche Theorie, wie sie innerhalb der Gemeinschaft der Wissenschaftler und darüber hinaus von der Öffentlichkeit gesehen wird, ist das Ergebnis eines Komplexes von Entscheidungen und überzeugenden Argumenten der einzelnen Wissenschaftler, die ihre ideologischen Standpunkte und Wertvorstellungen ebenso refklektieren wie ihre instrumentellen Motivationen. Die naturwissenschaftliche Theorie hat ihren Platz in den dynamisch interagierenden Mythologien der westlichen Kultur ähnlich wie die Kosmologien in den primitiven Kulturen, und ohne die Einwirkung kultureller Bedürfnisse gäbe es keine Motivation für instrumentelle Wissenschaft, sich als universelle Weltmodelle zu entfalten, was immer schon Teil ihres wesentlichen Ziels war.

III. Naturwissenschaft und Religion als Mythos

Ich sagte schon zuvor, daß es ein Fehler sei, diesen Drang in Richtung einer universalisierbaren Naturwissenschaft als Suche nach einer umfassenden wahren Theorie, die der Wirklichkeit entspricht, zu interpretieren, und ich habe die Theorie eher als eine Antwort auf die kulturellen Bedürfnisse nach Mythos und Ideologie interpretiert. Diese These widerspiegelt nur Durkheims Theorie von den sozialen Grundlagen des Wissens und bringt uns in die Nähe seiner sozialen Theorie der Religion.

Die Theorie der Religion in Durkheims klassischem Werk *Les formes élémentaires de la vie réligieuse*[5] kann man mit dem Satz «die Gesellschaft ist Gott» grob zusammenfassen. Er zeigt, daß religiöse Systeme in primitiven Gesellschaften (Mythen, Überzeugungen, Einrichtungen, rituelle Handlungen eingeschlossen) Beispiele für «Kollektivrepräsentationen» sind – sie begründen soziale Normen, Zwänge und Verpflichtungen, in die alle Mitglieder der Gesellschaft einbezogen sind und die einen «objektiven» Teil ihrer Umwelt bilden und in der Erfahrung ebensoviel «Realität» darstellen wie die natürliche Welt. Die Unterscheidung zwischen sozialen und natürlichen Welten ist in primitiven Gesellschaften überdies nicht die wichtigste, sondern entscheidender ist die soziale Schranke, die zwischen dem Heiligen unnd dem Profanen aufgerichtet wird: «Eine Religion ist ein umfassendes System von Überzeugungen und Praktiken in bezug auf heilige Dinge, das heißt Dinge, die ausgesondert und verboten sind – Überzeugungen und Praktiken, die alle, die ihr anhängen, zu einer einzigen moralischen Gemeinschaft zusammenschließen...» (aaO. 47).

Woher kommt nun die Sanktion für die Gebote und Verbote, die sich aus dem Bereich des Heiligen ergeben? Durkheim ist als engagierter Positivist in Hinblick auf naturwissenschaftliches Wissen nicht gewillt, irgendwelchen Gottheiten, über deren Existenz es keine unabhängige Evidenz gibt, geheiligte Macht zuzusprechen, er argumentiert hingegen so, daß es eine einleuchtende und klar existierende Quelle für solchen außerindividuellen Zwang gibt, nämlich die Gesellschaft selber. Wenn ein Individuum betet, verehrt, gehorcht oder Schuld bekennt, so richten sich diese religiösen Akte an die Gesellschaft als ganze. Diese Handlungen haben darüber hinaus noch soziale Funktionen, indem sie Stabilität und Zusammenhang fördern, ohne die Gesellschaften nicht überleben könnten.

Durkheims Theorie ist übrigens ausdrücklich keine, die die Religion zu einem Epiphänomen verkürzen würde, das zur Gänze durch andere soziale Strukturen bedingt ist, wie das in der marxistischen Interpretation der Fall ist. Durkheim sah hier eher eine Interaktion auf Gegenseitigkeit innerhalb des sozialen Komplexes bei gleichzeitiger relativer Autonomie: «Das ins Dasein gebrachte Leben erfreut sich einer so großen Unabhängigkeit, daß es sich manchmal aus reiner Freude an der Selbstbestätigung auf Manifestationen einläßt, die keinen Zweck und keinerlei Nützlichkeit verfolgen» (aaO. 424).

Diese Darstellung bildet eine hübsche Parallele zu der Beschreibung, die wir von der sozialen Funktion der naturwissenschaftlichen Theorie gegeben haben, und in Durkheims Überlegung ist tatsächlich ein Gedankenstrang, der vermutlich nicht nur in Hinblick auf die Religion Gültigkeit hat, sondern für Wissenssysteme im allgemeinen gilt. Durkheim und Mauss hatten in einem früheren Werk, *De quelques formes pri-*

mitives de la classification[6], die Begründung für ihre Theorie über die Religion in einer sehr viel radikaleren Wissenssoziologie dargelegt. Indem sie Beispiele aus der anthropologischen Feldforschung zitierten, schlossen sie, daß alle Arten von Kategorien der Logik und der Vernunft auf primitive Klassifikationen aus der natürlichen und der sozialen Welt stammen. Da gibt es Korrelationen von kosmischen, räumlichen und zeitlichen Kategorien mit den topologischen Arrangements des Lebensraumes eines Stammes und seiner Organisation zeitlicher Abstände; Begriffe von natürlichen Arten und natürlicher Ursache werden von sozialen Klassen und von sozialer Autorität abgeleitet; magische Gesetze und Rituale, die mit Sympathie, Berührung und Partizipation zu tun haben, sind Symbolisierungen der sozialen Beziehungen; und von daher leiten sich letztlich die einigenden Systeme des Gesetzes ab, die Wissenschaft und Logik konstituieren.

Diese Theorie ist ausdrücklich eine Sozialisation des Kant'schen Rationalismus. Nach Durkheim steht nur die soziale Entität für die Objektivität, Unpersönlichkeit, Notwendigkeit, Autonomie und Autorität, die für die offensichtliche Unausweichlichkeit und Universalität der Gesetze des Denkens die Voraussetzung sind. Durkheims Versuch, die Religion auf ein rein soziales Phänomen zu reduzieren, reicht natürlich nicht aus, um religiösen Glauben an die Existenz Gottes zu widerlegen, und wir werden im nächsten Abschnitt sehen, daß seine eigene Theorie der Moralität einen Glauben an irgendetwas nötig hat, das seine soziologische Interpretation transzendiert. Zwingender ist schon seine Sozialisation der Kategorien der Vernunft, und sie beruht auf Argumenten, die von seiner Ablehnung eines Konzeptes von Gott unabhängig sind.

Ob richtig oder falsch, diese sehr kraftvolle und weitreichende Theorie der Rationalität ist bis jetzt nicht angemessen in das philosophische Denken assimiliert worden. Speziell in einem hat Durkheim seine Vorstellung selbst nicht voll ausgeschöpft. In *Implicit Meanings* (London 1975) zeigt Mary Douglas, daß es einen entscheidenden Wissensbereich gibt, den Durkheim von seiner These ausgenommen hat, nämlich den der Naturwissenschaft selbst. Die Wissenschaft gab Durkheim seinen eigenen Anker gegen das Abdriften in den Relativismus und schien ihm die notwendige Methode zu sein, um jede Wissenstheorie und jede Gesellschaftstheorie darauf aufzubauen. Douglas aber meint, wir sollten jede privilegierte Domäne des Wissens ablehnen: «...jeder, der Durkheim folgen möchte, muß die Bequemlichkeit der stabilen Verankerung für seine kognitiven Anstrengungen aufgeben. Seine einzige Sicherheit liegt in der Evolution des kognitiven Schemas, das schamlos und offenkundig kulturabhängig ist und alle Herausforderungen durch diese Kultur annimmt. Es ist Teil unserer Kultur, daß wir zuletzt auch unsere kognitive Abhängigkeit akzeptieren» (aaO. 17).

IV. Wahrheit

Wir haben gesehen, wie diese Herausforderung in der sozialen Geschichte der Naturwissenschaft aufgenommen wurde und wie sie die wissenschaftliche Theorie im wechselseitigen Interagieren und im holistischen Komplex des sozialen Mythos neu begründet hat. Was ist nun mit der daraus folgenden Drohung eines kulturellen Relativismus? Durkheim wollte diese Bedrohung nicht nur durch die Verankerung von Wissen in der absoluten Objektivität der Naturwissenschaft verankern, sondern auch durch den Glauben an die Evolution[7]. Trotz seines methodologischen Vertrauens in die Naturwissenschaft erkannte er, daß die grundlegende Moralität nicht Gegenstand einer wissenschaftlichen Entscheidung ist, er entwickelte eine Theorie der Ethik, nach der auf lange Sicht und mit möglichen historischen Abweichungen alles, was sich in der Geschichte der Gesellschaften entwickelt, per definitionem gut ist.

Solch eine Theorie ist, so wie sie ist, schwer mit dem Glauben an das Gute als den Willen Gottes vereinbar, aber man kann von ihr einen Hinweis empfangen für eine korrekte religiöse Antwort auf den Relativismus. Wenn die verschiedenen Argumente der Philosophie, der Geschichte der Wissenschaft und der Religionssoziologie richtig als überwältigende Unterstützung für die These von der kulturellen Relativität von wissenschaftlichen Ansprüchen aufgefaßt werden, dann gibt es keinen natürlichen *logos* oder kein *telos*, an die wir uns jenseits der Relativität halten könnten. Aber religiöser Glaube ist der Glaube an einen übernatürlichen *Logos* und an ein außerraumzeitliches *Telos*. Wir müssen trachten, an Gott zu glauben wegen der Vorsehung, die unseren veränderlichen kulturellen Schemata zugrunde liegt, und wegen der Inspiration für zahllose kognitive Entscheidun-

gen, die in ihnen innerhalb der Geschichte getroffen werden.

Verlassen wir nun diese weitreichenden Überlegungen, da noch einiges zur Natur der Wahrheit zu sagen ist. Ich sagte schon zuvor, daß die Formen der Wahrheit für das Verständnis sowohl der wissenschaftlichen Theorie als auch der religiösen Lehre andere als die «objektive» Wahrheit der instrumentellen Wissenschaft sein müssen, die sich von ihrem Erfolg in der empirischen Vorhersage und Kontrolle ableitet. Diese Wahrheit des «objektiven» Faktums ist es, die in der zeitgenössischen philosophischen Theorie von der buchstäblichen oder einstimmigen Bedeutung und Korrespondenz mit der natürlichen Realität zählt.

In unserer Darstellung von der Interaktion kognitiver Systeme verschiedener Art brauchen wir jedoch eine ganz andere Theorie von Wahrheit, die eher durch *Konsens* und *Zusammenhang* als durch Korrespondenz, eher durch Ganzheit der Bedeutung als durch Atomismus, eher durch Metapher und Symbol als durch Buchstäblichkeit und Einstimmigkeit, eher durch wesentliche Werturteile als auch durch Fakten gekennzeichnet ist. Die Entwicklung einer solchen neuen Theorie der Sprache, der Bedeutung und der Wahrheit ist ein Langzeitprojekt für die Philosophie[8], und solange es nicht in Angriff genommen wird, werden wir kein zureichendes Verständnis für die epistemologische Bedeutung weder der naturwissenschaftlichen Theorie noch der religiösen Doktrin oder des potentiellen Konflikts zwischen diesen beiden haben.

Inzwischen werfen jedoch diese Überlegungen einiges Licht auf den gegenwärtigen Stand des Konflikts zwischen Kosmologie und christlicher Schöpfungslehre. So wie es jetzt geht, sieht es aus wie verschiedensprachige Spiele, die ihre eigenen Methodologien und ihre eigenen Bedeutungskriterien, Wahrheits- und Wertkriterien haben. Aber wir haben gesehen, daß einander widerstreitende Mythologien nicht als autonome Atome innerhalb des sozialen Milieus gesehen werden sollen, sondern als interagierende Systeme von Erkenntnis und Wert. Das bedeutet, daß Urteile, die offensichtlich auf wissenschaftlicher Grundlage getroffen werden, nicht immer den gegebenen historischen Umständen am besten entsprechen. So hat beispielsweise die Nachwelt es leicht gehabt, Galilei gegen die Kirche zu unterstützen. Aber dies war ein Disput zwischen einem kosmologischen Modell, das mehr oder weniger korrekt planetarische Bewegungen ergab, auf der einen Seite, gegen einen aristotelischen und ptolemäischen Mythos, der theologische Interpretationen der Stellung des Menschen im Universum unterstützte, auf der anderen Seite. Solch ein Mythos mag unter bestimmten Umständen ebenso gute oder bessere Ansprüche auf Gefolgschaft haben als eine weniger umfassende Kosmologie. Und außerdem war dieses kopernikanische Modell ja auch nicht einmal objektiv wahr.

[1] Für weitere Überlegungen zu diesem Punkt vgl. W.O. Quine, Ontological Relativity (New York 1969); Mary Hesse, Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science (Brighton, Sussex, 1980) Kap. 6 und 8. – Argumente gegen einen naturwissenschaftlichen Realismus finden sich bei B. van Fraassen, The Scientific Image (Oxford 1980).

[2] Zu einer positiveren Sicht von Kunst und Spiel vgl. Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode (Tübingen 1960) Teil I.

[3] Brian Wynne, Physics and psychics: Science, symbolic action, and social control in late Victorian England: Natural Order (Hg. B. Barnes und S. Shapin, London 1979) 167. – Zu weiteren Überlegungen und Literaturhinweisen zum Thema Sozialgeschichte der Naturwissenschaft vgl. mein Buch *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Kapp. 1 und 2 (vgl. Anm. 1!).

[4] Paul Forman, Weimar culture, causality and quantum theory 1918 – 1927. Adaptation by German physicists and mathematicians to a hostile environment: Historical Studies in Physical Science (Hg. R. McCormach, 3, 1971) 1.

[5] Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse (Paris 1912).

[6] Durkheim/Mauss, De quelques formes primitives de la classification: Année Sociologique 1901–1902 (Paris 1903).

[7] Emile Durkheim, Sociologie et philosophie (Paris 1924).

[8] Hilfreiche Ausgangspunkte für ein solches Projekt finden sich z. B. bei G. Lakoff/M. Johnson, Metaphors We Live By (Chicago 1980) und bei J. Ross, Portraying Analogy (Cambridge 1982).

Aus dem Engl. übersetzt von Dr. Erika Ahlbrecht-Meditz

MARY HESSE

Magister scientiarum und Doktor der Philosophie der Universität London. Fellow der Britischen Akademie. 1975 Professor der Philosophie der Naturwissenschaften an der Universität Cambridge. Vorher lehrte sie an den Universitä-

ten London und Leeds und als Gastprofessorin in Yale, Minnesota, Chicago und Notre Dame. Ehemalige Präsidentin der British Society for the Philosophy of Science und der Philosophy of Science Association. 1978–1980 Inhaberin des Stanton-Lehrstuhls an der Universität Cambridge. 1983 Inhaberin des Joint-Gifford-Lehrstuhls an der Universität Edinburgh. Derzeitige Hauptinteressen: Metapher, Analogie und Symbolik im Hinblick auf naturwissenschaftliche und religiöse Sprache; Soziologie der Naturwissenschaften und der Religion. Wichtigste Veröffentlichungen: Forces and Fields. A Study of Action at a Distance in the History of Physics (London 1961); Models and Analogies in Physics (London 1963); The Structure of Scientific Interference (London 1974); Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science (Harvester, Brighton, Sussex, 1980). Anschrift: University of Cambridge, Dept. of History and Philosophy of Science, Free School Lane, Cambridge CB2 3RH, England.

Langdon Gilkey

Die Debatte über die Schöpfung

Die Sicht eines Theologen

I. Die Diskussion über die «Schöpfungswissenschaft» in den USA

Die Gerichtsverhandlung, die sich vor kurzem in Arkansas mit der Thematik Schöpfung, Wissenschaft und Evolution auseinandersetzte, und die künftige Gerichtsverhandlung im nächsten Herbst in Louisiana haben in den Vereinigten Staaten sowohl die Wissenschaftler als auch die Theologen und ihre Kirchen vor überraschend neue und wichtige Fragen gestellt. Diese zwingen uns, wieder darüber nachzudenken, was die traditionelle Trennung von Kirche und Staat im Leben unserer Zeit bedeutet, und uns erneut mit dem weiten und komplexen Thema der Beziehung zwischen Wissenschaft und Religion unter den Voraussetzungen einer fortgeschrittenen technologischen Kultur zu beschäftigen.

Jene Diskussion über Schöpfung und Wissenschaft wird sowohl von Wissenschaftlern als in den Massenmedien einfach als der letzte Akt in einem Jahrunderte alten und andauernden Drama mit dem Titel «Der Krieg zwischen Wissenschaft und Religion» dargestellt. Daß man dadurch die Auseinandersetzung zwischen beiden falsch versteht, werde ich hier darzustellen versuchen: Auch heute gibt es, wie es übrigens auch im neunzehnten Jahrhundert der Fall war, eine ganze Menge an «Wissenschaft» und «Religion» bei *beiden* beteiligten Parteien. Wir können deshalb die Auseinandersetzung als eine Art Konkurrenz zwischen *zwei unterschiedlichen Möglichkeiten* der Beziehung oder gar der Vereinigung zwischen Wissenschaft und Religion interpretieren.

Nur eine typische Problematik der USA?

Wie wir in diesem Aufsatz zeigen wollen, beschränkt sich die Bedeutung dieser Thematik nicht auf den nordamerikanischen Kontinent. Sicherlich hat Nordamerika eine andere religiöse «Gestalt» als Großbritannien und Europa. Bekanntlich interessiert man sich dort mehr für die Religion und engagiert sich auch intensiver in diesem Bereich. Die Folge ist, daß in Nordamerika aggressive konservative und fundamentalistische Formen des Christentums eine ernstzunehmende gesellschaftliche Wirklichkeit sind und sich dort aktiver, einflußreicher und vielleicht auch wohl bedrohlicher zeigen, als das jenseits des Atlantiks der Fall ist. Deshalb gibt es viele gute Gründe, weshalb europäische Beobachter der USA sich nicht nur darüber wundern, daß eine so anachronistische und abstruse Diskussion in einem Land stattfinden kann, das von vielen für das führende Land in unserem wissenschaftlichen Jahrhundert gehalten wird, sondern sich auch dankbar und beruhigt fühlen, daß es solche «Rückfälle» in eine vorwissenschaftliche Zeit im

älteren, weiseren und so auch gemäßigteren Europa nicht gebe. Nicht so sehr um diese Reaktion zu kritisieren, als vielmehr um die ganze Angelegenheit in der richtigen Perspektive erscheinen zu lassen, sollten hier aber doch einige Bemerkungen gemacht werden.

Die USA: eine nichthierarchische Gesellschaft

Erstens finden wir auf dem nordamerikanischen Kontinent eine Gesellschaft vor, die ganz bewußt und entschieden und gar auf streitbare Weise eine *nichthierarchische* Gesellschaft ist. Natürlich gibt es auch hier unterschiedliche Ebenen des Reichtums, der Macht, des gesellschaftlichen Prestiges und Glanzes. Genauso wie überall sonst stößt man auf intellektuelle, kulturelle, bildungsbedingte Unterschiede. Auch wir haben unsere Eliten, die auch bei uns nicht nur so tüchtig und brillant, sondern auch so selbstgefällig, snobistisch und arrogant sind wie sonstwo auch. Der Unterschied besteht aber darin, daß sie im sonstigen kulturellen Gesamtkontext wenn überhaupt nur sehr wenig kulturelle oder geistige Autorität besitzen. Tatsächlich würde man ihnen auf anderen Ebenen des kulturellen und geistigen Lebens widerstehen. Dies gilt vielleicht besonders für den religiösen Bereich und für religiöse Gruppen.

Die nordamerikanische Kultur ist ja von einem freikirchlichen, die konkrete Glaubensgemeinde betonenden, also kongregationalistischen Bewußtsein und von einem in diesem Ausmaß in Europa unbekannten religiösen Pluralismus geprägt. Keine Gruppe oder Glaubensgemeinschaft kann für eine andere sprechen oder auf sie großen Einfluß ausüben. Wenn es also etwa bei den Katholiken, den Episkopalen und Lutheranern auch eine geistliche Hierarchie gibt, der innerhalb der eigenen religiösen Gemeinschaft einige, allerdings nicht sehr große Autorität zukommt, dann besitzt diese Hierarchie außerhalb der Grenzen der eigenen Gemeinschaft praktisch keinen Einfluß. Zudem gehören die meisten Christen in den Vereinigten Staaten und Kanada den Freikirchen oder einer großen Zahl verschiedener Bekenntnisse an, die sich jeder solchen Hierarchie entziehen.

Während also in Europa der größte Teil des kirchlichen Lebens unter dem Einfluß und der Autorität einer bestimmten katholischen oder protestantischen Hierarchie steht und bestehende Hierarchien immer von der kulturellen, wenn nicht von der wirtschaftlichen und politischen Elite beherrscht werden, entzieht sich im Gegensatz dazu der größte Teil des nordamerikanischen kirchlichen Lebens der Kontrolle einer Hierarchie, und für diejenigen, die keiner der wichtigsten Kirchen angehören, haben die Leiter der kirchlichen oder theologischen Hierarchie überhaupt keine Autorität.

Zusammenfassend kann man also sagen, daß, während in Europa die kirchlichen und theologischen Eliten im allgemeinen für ihre ganze Kirche und für all ihre Gläubigen sprechen und während sie auf allen Ebenen der Gesellschaft bestimmen, wie das Christentum öffentlich zu interpretieren ist, dies in Nordamerika nicht der Fall ist, denn hier schätzt man die Aktivität jener Eliten nicht nur als unfruchtbar und allzu weltlich ein, sondern man meint, daß sie sich auf aussichtslose und falsche Kompromisse mit den kulturellen und gesellschaftlichen Irrtümern der Welt einlassen.

Zweifelsohne gibt es auch in Europa, etwa in Großbritannien in Cornwall und Yorkshire, im ländlichen Frankreich, in Bayern, Spanien und auf Sizilien eine Menge an nichtelitärer, anachronistischer und «rückständiger» Religion. Aber in keinem dieser Fälle steht und spricht eine dieser Formen der «Volksfrömmigkeit» für sich selbst. Es ist ja die Elite der Bischöfe und Erzbischöfe, die in London, Paris, München, Madrid und Rom das betreffende Volk vertreten und in seinem Namen sprechen. Wie stark der Einfluß der Volksreligiosität in den erwähnten Gegenden auch sei, er geht niemals über einen örtlichen, wohlkontrollierten Bereich hinaus.

In Nordamerika dagegen ist die Volksreligion eine eigenständige Wirklichkeit, die sich selbst vertritt und die sich bewußt und entschieden von jenen Eliten distanziert. So ist die Volksfrömmigkeit, die schon an sich in Nordamerika überall stärker und aktiver ist als in Europa, dort auch eine wichtige gesellschaftliche und politische Wirklichkeit, was man sich in anderen Ländern kaum vorstellen kann, in denen eine Hierarchie traditionell eine große Rolle spielt und die meisten Formen der kulturellen und geistlichen Macht in den Händen der kulturellen Elite konzentriert sind.

Eine auch in Europa gegebene Vermischung von Religion und Wissenschaft

Trotz dieser großen und wichtigen Unterschiede angesichts der Rolle der Religion und der Macht-

verteilung innerhalb der gegebenen religiösen Gruppen kann man dennoch auch in Europa die Grundstruktur jener Auseinandersetzung, die uns hier interessiert, wiederfinden. Wie ich zeigen will, vertritt jede Partei in dieser Auseinandersetzung ihre Vorstellung von einer möglichen Verbindung und Einheit von Wissenschaft und Religion: einerseits eine eher «volkstümliche» Vorstellung, in der sich eine Form von Volksreligiosität mit der Populärwissenschaft der letzten Zeit zu einer abstrusen, hybriden «Schöpfungswissenschaft» vermischt; andererseits die honorigere Verbindung zwischen der gehobenen, offiziellen Wissenschaft und der entsprechenden Religion, wie sie von der American Association for the Advancement of Science (AAAS) und vom Nationalen Kirchenrat der USA oder gar von der Katholischen Theologischen Gesellschaft im allgemeinen und im besonderen bei der Gerichtsverhandlung in Little Rock von denjenigen vertreten wurde, die dort in dem Zeugenstand als «religiöse» bzw. «wissenschaftliche» Experten gegen das Gesetz, das die Schöpfungslehre einführen sollte, aussagten.

Zwar ist, wie wir schon sagten, jene Verbindung einer fundamentalistischen Religiosität mit populärwissenschaftlichen Vorstellungen zu einer Schöpfungswissenschaft in bestimmter Hinsicht typisch amerikanisch. Dennoch hat auch Europa Formen der Vermischung von Wissenschaft und Religion gekannt, die genauso seltsam und gefährlich waren. Beispiele sind hier der Faschismus und der Nazismus: In beiden Fällen verbanden sich Wissenschaft und Technologie mit religiös gefärbten Ideologien und wurden zu Instrumenten dieser Ideologien. Genauso wie im Fall der Schöpfungswissenschaft wurde die Wissenschaft mißbraucht und auf seltsame Weise mißverstanden. Einige mögen sogar der Überzeugung sein, daß der Umgang mit Technologie und Wissenschaft, wie er heute an den Universitäten von Moskau, Prag und Ostberlin stattfindet, in mancher wichtiger Hinsicht mit dem verglichen werden kann, was unsere sogenannte moralische Mehrheit mit diesen Dingen macht.

Es handelt sich hier weder um traditionelle Beispiele «religiöser Ideologie» noch um Formen traditioneller Religion. Aber in allen Fällen ist die Grundstruktur dieselbe, und wir haben mit einer Verbindung von Wissenschaft und Technologie mit einem letzten, endgültigen, geheiligten und alles bestimmenden symbolischen Universum zu tun. Bei jeder dieser Verbindungen handelt es sich um eine Vermischung von Religion und Wissenschaft, die sich sehr von der von uns Eliten bejahten und angestrebten und vorwärtsdrängenden Verbindung zwischen aufgeklärter Religion und aufgeklärter Wissenschaft unterscheidet. So hat die heutige nordamerikanische Auseinandersetzung mehr Beziehung zu vergleichbaren Gegebenheiten im Europa der Vergangenheit und der Gegenwart, als das auf den ersten Blick deutlich wird.

II. Schöpfungswissenschaft: eine unerwartete hybride Mischung von Wissenschaft und Religion

Fangen wir mit der Definition von Schöpfungswissenschaft und Evolutionswissenschaft an, wie sie von der kreatianistischen Bewegung gesehen werden und bei der Gerichtsverhandlung in Arkansas zu Protokoll gegeben wurden.

Die Thesen der Schöpfungswissenschaft

Diese Schöpfungswissenschaft enthält folgende Thesen, die offensichtlich einem buchstäblichen Verständnis der ersten Kapitel des Buches Genesis nahestehen oder mit ihm gar identisch sind: 1. Alles (das Universum, das Leben, der Mensch) ist plötzlich aus dem Nichts erschaffen worden. 2. Die Arten der Dinge und Lebewesen («kinds of things») bleiben sich gleich und gehen auf den Ursprung selbst zurück. 3. Die Affen und die Menschen haben keine gemeinsamen Vorfahren. 4. Geologische Formationen und Veränderungen sind wie zum Beispiel die Sintflut Noahs durch «Katastrophen» zu erklären. 4. Die Schöpfung aller Dinge liegt nicht allzu lange zurück (sie geschah etwa in den letzten zehn- bis fünfundzwanzigtausend Jahren).

Wie aus den von dieser «Schöpfungswissenschaft» hervorgebrachten Texten ersichtlich ist, geht sie davon aus, daß der Schöpfer in seinem Tun verstanden werden kann. Die Schöpfungswissenschaft soll deshalb ein «wissenschaftliches» Modell sein, weil sie eine rationale Erklärung sogenannter «wissenschaftlicher Daten» gebe. Bei diesen handelt es sich, wie wir sehen werden, um «Fakten», die mit den obengenannten fünf Thesen im Zusammenhang stehen.

Die Evolutionstheorie aus der Sicht der Schöpfungswissenschaft

Für die «Schöpfungswissenschaftler», «Kreatianisten», steht ihr Modell im Gegensatz zu einem

anderen, dem der «Evolutionswissenschaft», die die Ursprünge des Universums, der Erde, des Lebens und des Menschen einzig und allein auf «natürliche Kräfte», auf eine blinde Materie, die unpersönlichen Gesetzen gehorche, zurückführen. Die Ursprünge entziehen sich, so argumentiert man weiter, der empirischen Beobachtung sowohl der Schöpfungs- als auch der Evolutionswissenschaft. Deshalb kann auch diese letzte im strengen Sinn des Wortes kaum wissenschaftlich genannt werden, und sie steht für eine atheistische und humanistische «Religion», nämlich für den Glauben, daß alles aus der toten Materie hervorgehe.

So stehe auch die Schöpfungswissenschaft für die biblische Religion, für den Glauben daran, daß Gott alles geschaffen hat. Infolgedessen sind beide kontrastierenden Modelle im für die Schöpfungswissenschaft ungünstigsten Fall «gleich wissenschaftlich» und «gleich religiös». Dann ist es, wenn die Evolutionswissenschaft gelehrt wird, nur billig und angebracht, daß das auch mit der Schöpfungswissenschaft geschieht. Die eingebrachten Gesetzesvorschläge sollten gerade ein solches ausgewogenes Verhältnis zu den beiden Wissenschaftsmodellen herstellen.

Die Forderung nach einer «ausgewogenen» Behandlung

Diese Gesetzesvorschläge, die erreichen wollen, daß die Schöpfungswissenschaft, wie wir sie oben definierten, in den öffentlichen Schulen neben der Evolutionswissenschaft gelehrt wird, fanden verständlicherweise breite öffentliche Zustimmung und Unterstützung. Oberflächlich betrachtet, scheinen sie auch denen, die an jener Schöpfungswissenschaft als Glauben nicht interessiert oder sogar gegen sie sind, sehr gerecht zu sein, indem sie von der dem breiten Publikum keineswegs als unannehmbar erscheinenden These ausgehen, es handele sich um zwei unterschiedliche «wissenschaftliche Modelle» der Ursprünge. (Gibt es etwa nicht im Blick auf jedes dieser beiden Modelle viele Amerikaner, die sie für wahr halten? Und, wenn sie dann wahr sind, sind sie dann auch schon deshalb nicht als wissenschaftlich zu betrachten?)

Weiter fordern die Vorschläge, daß, da es sich *um die zwei einzigen* Erklärungen der Ursprünge handelt (und wen gibt es im großen Publikum, der weiß, daß das so nicht stimmt?), für jede Erklärung in der Schule eine gleiche Anzahl von Stunden zur Verfügung steht bzw. daß beide Modelle auf gleiche, ausgewogene Weise behandelt werden.

Die Schöpfungswissenschaft eine Wissenschaft?

In diesem Kontext wollen die Bemerkungen dieses Aufsatzes zeigen, daß jene Voraussetzung und jene Forderung beide falsch sind. *Erstens* handelt es sich bei der sogenannten Schöpfungswissenschaft nicht um ein wissenschaftliches Modell, und deshalb ist sie überhaupt keine unmittelbare Alternative für die wissenschaftliche Theorie der Evolution. Im Gegenteil handelt es sich bei ihr um ein religiöses oder theologisches Modell der Erklärung der Ursprünge, das mit den wissenschaftlichen Theorien dieser Ursprünge weder in Konflikt gerät noch sie ausschließt.

Wenn der Staat dagegen in einem Gesetz offiziell erklären würde, wie es die Gesetzesvorschläge wollen, daß es hier zwei alternative Modelle gebe, die sich diametral entgegenstehen, würde er auf doppelte Weise Verwirrung säen und einen schwerwiegenden Irrtum in die Welt setzen. Erstens gäbe es die Verwirrung darüber, was Wissenschaft ist, und darüber, was religiöse Erklärung ist, und zweitens würde der Irrtum verbreitet, daß eine religiöse und eine wissenschaftliche Sicht der Ursprünge sich unversöhnbar und unabänderlich gegenüberstehen, so daß niemand ein glaubender Christ sein könnte, wenn er von der Evolutionstheorie ausgeht. Mit einem solchen Gesetz würde sich der Staat in einen ausdrücklichen Gegensatz zu der Glaubensüberzeugung und den Glaubensformen der meisten Kirchen und Synagogen stellen, um nicht von denen zu reden, die religiös anders orientiert sind.

Nur zwei Erklärungen der Ursprünge?

Zweitens handelt es sich im Gegensatz zu dem, was jedes Buch der Schöpfungstheorie und die beiden Gesetzesvorschläge behaupten, bei der Schöpfungswissenschaft und der Evolutionstheorie nicht um die zwei «einzigen Erklärungen der Ursprünge». Es gibt tatsächlich unzählbare Theorien über diese Ursprünge, von denen jene beiden Modelle nur zwei sind. Jede religiöse Tradition in der Geschichte hatte einen unterschiedlichen «Mythos», eine unterschiedliche Lehre oder Wahrheit darüber, wie die Dinge entstanden sind. Auch heute gibt es diesbezüg-

lich zwischen den Hindus, Buddhisten, Christen, Juden und Muslimen – um nur die größten religiösen Gruppen zu nennen – beträchtliche Unterschiede.

Deshalb ist die Schöpfungswissenschaft unter den vielen Vorstellungen, die es in der Religionsgeschichte über die Ursprünge gab, eher eine der weniger wichtigen Interpretationen bzw. Varianten der christlichen Sicht jener Anfänge, die noch nicht einmal von den meisten christlichen Gruppen und Kirchen unserer Zeit und sicher nicht von den amerikanischen Juden, Hindus, Buddhisten, Sikhs und Indianern geteilt werden, die doch auch amerikanische Staatsbürger sind.

Wenn unter diesen Umständen der Staat den Unterricht in Schöpfungswissenschaft zur Pflicht machte, dann würde er nicht nur per Gesetz vorschreiben, daß eine *religiöse* Lehre als Wissenschaft gelehrt wird, sondern er würde fordern, daß gegen die Interessen sehr vieler Glaubender und Nichtglaubender *eine bestimmte* religiöse Lehre unter Ausschluß aller anderen religiösen Auffassungen und Lehren unterrichtet wird.

Die bezüglich jener Gesetze aufgestellte Behauptung, sie sollten eine gleiche und ausgewogene Behandlung «jedes der beiden alternativen wissenschaftlichen Modelle» garantieren, erweist sich also bei näherer Betrachtung als höchst irreführend und unbillig. Denn es handelt sich hier überhaupt nicht um zwei alternative wissenschaftliche Erklärungen der Ursprünge, sondern um zwei Theorien, eine wissenschaftliche und eine religiöse, die zwei unterschiedlichen Ebenen angehören. Sie sind auch nicht die zwei einzigen bzw. die zwei einzig relevanten Theorien.

Wenn der Staat hier den Unterricht einer einzigen der vielen gängigen religiösen Theorien zur Pflicht macht, dann beinhaltet das implizit die offizielle Bestätigung des Staates, daß, wenn jemand religiös oder Christ ist, er auch Anhänger der Schöpfungswissenschaft und gegen die Evolutionstheorie sein muß. Oder anders ausgedrückt: Wenn jemand eher für die Evolutionstheorie ist, als daß er sie ablehnt, dann muß er notwendigerweise ein Atheist sein, was übrigens auch von den Anhängern der Schöpfungswissenschaft so behauptet wird. Dadurch aber sind jene Gesetzesvorschläge ein Angriff gegen alle nichtfundamentalistischen, sowohl christlichen als nichtchristlichen Formen von Religion. Das ist dann auch der Grund, weshalb es in Arkansas mehr religiöse Gruppen gab, die sich gegen die Gesetzesvorschläge kehrten, als wissenschaftliche Gruppen und führende Wissenschaftler.

Die Kreatianisten und die Wissenschaft

Zur Unterstützung unserer Thesen gegen die Schöpfungswissenschaft, daß sie eine Religion und keine Wissenschaft und daß sie nur eine unter den vielen religiösen Auffassungen und Ansichten ist, die es diesbezüglich gibt, wollen wir uns näher ansehen, wie die Kreatianisten ihr eigenes Modell beschreiben. Wenn man ihre Veröffentlichungen – Bücher, Broschüren, Zeitschriften, ja auch Comics – liest oder sich ihre Vorträge anhört, stößt man immer auf eine unerwartete, ja paradoxe Verbindung scheinbarer Gegensätze: Es sind «Wissenschaftler» – die meisten haben sogar einen respektablen Doktortitel der theoretischen Wissenschaft –, die zur gleichen Zeit auch fundamentalistische Christen sind.

Dementsprechend beruht ihre Theorie auf einem buchstäblichen Verständnis der betreffenden Stellen im Buch Genesis, und dieses Verständnis wird als «Wissenschaft» bzw. als ein «wissenschaftliches Modell», als eine Art Geistesspiel, «Sport» dargestellt, wie es noch nie in einer sich ständig entwickelnden wissenschaftlichen Kultur eine gab.

Im Gegensatz dazu waren die früheren Bewegungen, die gegen die Evolutionstheorie zu Felde zogen, auf explizite Weise wissenschaftsfeindlich und traten in der Öffentlichkeit und vor den Gerichten für ein «biblisches Christentum» und gegen die Wissenschaft auf. In den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts hat sich aber vieles verändert. Unsere gesamte Zivilisation ist heute durchweg wissenschaftlich und technologisch orientiert. So finden wir heutzutage antievolutionistische Gruppen, die den Anspruch erheben, nicht die Religion, sondern die «Wissenschaft» zu vertreten. Dementsprechend greifen sie die Evolutionstheorie nicht an, weil sie eine Wissenschaft, sondern weil sie eine «schlechte Wissenschaft» sei. Ihre Sicht der Ursprünge der Dinge wird dann folglich als «gute Wissenschaft» verteidigt, die ihre Ergebnisse auch unabhängig von irgendwelchen religiösen Quellen hervorzubringen und zu beweisen vermag.

Genauso wie fundamentalistische Gruppen sich in letzter Zeit im Bereich der verschiedenen lokalen Fernsehsender engagierten, sich die betreffende Technik und das Know how aneigneten

und diese Sender heute schon weitgehend beherrschen, genauso wie sie unzählige Unternehmen gründeten und eine Anzahl brandneuer «Universitäten» errichteten, so haben sich in der letzten Zeit fundamentalistisch orientierte Intellektuelle auf das Gebiet der Wissenschaften begeben, haben sich dort eine gründliche Ausbildung erworben und vieles von ihren Inhalten und ihrem wissenschaftlichen Know how übernommen, um jetzt Lehre und Forschung im Sinne der eigenen doktrinären Orientierung zu beeinflussen. Wie wir schon bemerkten, vertreten sie nicht so sehr den Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft als ein neues Modell der *Verbindung* von Religion – in diesem Fall fundamentalistischer Religion – und technologischem Fachwissen bzw. theoretischer Wissenschaft auf akademischem Niveau. Betrachten wir jetzt genauer, wie diese «Wissenschaftler» es fertigbringen, ein buchstäbliches Verständnis der Schöpfungsgeschichte des Buches Genesis als ein legitimes «wissenschaftliches» Modell darzustellen: Es wäre ja wirklich verwunderlich, wenn sie das leisten könnten.

Faktenwissen als Basis von Wissenschaft

Erstens heben sie in ihrer Definition von Wissenschaft «wissenschaftliche Fakten» bzw. «eindeutige wissenschaftliche Gegebenheiten» (*scientific evidences*) hervor, d. h. eine bestimmte Theorie sei deshalb Wissenschaft, weil sie bestimmte wissenschaftliche Fakten erkläre.

Den meisten unter uns, die sich die wissenschaftliche Entdeckung als die Entdeckung von Fakten, die Wissenschaft als eine Tätigkeit des Sammelns solcher Fakten und die wissenschaftliche Theorie als eine redliche Erklärung solcher Fakten vorstellen, scheint jenes Verständnis von Wissenschaft plausibel zu sein (so wie es besonders plausibel erscheint in einer Kultur, die naturwissenschaftliche, medizinische und gar künstlerische Kenntnisse gern z. B. beim *multiple choice*- Verfahren mit solchen Fragen prüft, die als Antwort nur die Wahl zwischen «wahr» und «falsch» zulassen!).

Auf diese Weise wird eine wissenschaftliche Kultur aber schnell zu einer Kultur, die die Fakten als Verkörperung aller Wahrheit anbetet und allmählich ihr Wissen um die Bedeutung der *Theorie* und ihr Interesse für diese Theorie verliert, um als ursprünglich wissenschaftliche Kultur zu einer technologischen zu verkommen. Angesichts dieser allgemeinen kulturellen Tendenz unserer Zeit sind die fundamentalistischen Wissenschaftler keine Ausnahme.

Die «Fakten» der Schöpfungswissenschaft

Jene «Fakten», auf die sie im allgemeinen in ihrer Argumentation hinweisen, kann man in drei verschiedene Gruppen teilen: *Erstens* gibt es die Hinweise auf das Bestehen eines Plans, einer Ordnung und eines Ziels in der Natur, die auf die Existenz eines mit Vernunft begabten, mit Plan und Ziel vorgehenden Schöpfers schließen lassen. Natürlich wurden solche Hinweise auf eine planvolle Ordnung in der Natur von jeder Art wissenschaftlicher Untersuchung entdeckt.

Zweitens werden die Argumente gegen die vorherrschenden geologischen und biologischen (und, wenn es sich um das Alter oder die Ausweitung des Universums handelt, auch astronomischen) Theorien und Hypothesen von Wissenschaftlern, welche zwar von der Evolution als wissenschaftlich gesicherter Gegebenheit ausgehen, aber gegen die spezifischen, diesbezüglichen Theorien ihrer Kollegen argumentieren, von den Kreatianisten übernommen. Nun kann man aber diese Argumente gegen ganz bestimmte geologische oder evolutionistische Theorien nicht automatisch für Argumente für die Schöpfungswissenschaft halten, es sei denn, man gehe wie die kreatianistischen Autoren und ihre Leser davon aus, daß es in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft nur jene zwei Theorien über die Ursprünge geben kann. In allen anderen Fällen heißt die Widerlegung von Theorie A noch nicht, daß dadurch Theorie B bewiesen ist.

Drittens werden ausgehend von den vorher erwähnten Argumenten verschiedene Versuche unternommen, um zu zeigen, daß die Hypothese der Schöpfungswissenschaft es besser als die Evolutionstheorie erlaubt, bestimmte – sorgfältig ausgewählte «wissenschaftliche Fakten» zu «prognostizieren». Ich bin zwar ein Laie, was die Naturwissenschaften angeht, dennoch scheinen mir diese Prognosen wenig mit denen bei naturwissenschaftlichen Experimenten zu tun zu haben. Diese Thematik ist aber zu komplex, um hier auch nur kurz auf sie eingehen zu können.

Das Argument der planvollen Weltordnung

Jedenfalls sind die einzigen «guten» und bei weitem auch die ältesten Argumente dieser Liste

die der ersten Gruppe, die aus der offensichtlich planvollen Ordnung der Welt auf einen Schöpfergott schließen. Seit der griechischen und römischen Zeit bis zu der unsrigen schienen sie vielen sehr überzeugende Argumente zu sein. Das war dann auch der Grund, weshalb die meisten traditionellen Argumente der «natürlichen Theologie», d. h. die meisten philosophischen, nicht von religiöser Autorität, religiösen Quellen oder religiöser Erfahrung ausgehenden, sondern einzig und allein auf der Vernunft und der Erfahrung beruhenden Argumente für Gottes Existenz zu dieser Kategorie gehörten.

Die einzige Schwierigkeit hier ist, daß sie keine *naturwissenschaftlichen* Argumente sind und auch niemals als solche betrachtet wurden. Von einigen wurden sie als bestenfalls spekulative philosophische Argumente kommentiert; andere, die noch weniger von ihnen begeistert waren, interpretierten sie als nur blasse Rationalisierungen des religiösen Glaubens; in unserer Zeit aber, in der die empirische Wissenschaft zum wichtigsten Modell der Wahrheitsfindung wurde, hält sie niemand mehr für wissenschaftliche Argumente. Unabhängig davon, ob die Schöpfungswissenschaftler, die hier von Wissenschaft reden, von all dem wissen oder ob es sie interessiert, etwas darüber zu wissen, stellen sie jene Argumente auf jeden Fall als wissenschaftliche Argumente, als «wissenschaftliche Beweise für die Schöpfung und die wissenschaftlichen Folgen aus dieser Schöpfung» dar. Auf mehr können sie nicht zurückgreifen, wenn sie heute die traditionelle, auf einem buchstäblichen Verständnis der Schrift beruhende Schöpfungslehre als Wissenschaft ausgeben.

Es ist offensichtlich, daß hier Dinge durcheinandergebracht werden. Wo liegt aber genau der Fehler? Weshalb sind jene Argumente nicht wissenschaftlich? Warum ist die Schlußfolgerung aus jenen Argumenten, daß Gott den gesamten Bereich der Natur erschuf, auch dann, wenn sie wahr sein mag, keine wissenschaftliche Schlußfolgerung, kein legitimer Bestandteil einer anerkannten wissenschaftlichen Theorie?

Vernachlässigung der theoretischen Struktur der Wissenschaft

Der zentrale Fehler liegt hier in dem überraschenden – es handelt sich ja um ausgebildete Wissenschaftler! – falschen Verständnis von Wissenschaft, von dem sie ausgehen. Denn Wissenschaft ist nicht in den Fakten zu suchen, und wissenschaftliche Theorien sind mehr als nur «vernünftige», «redliche» Erklärungen wissenschaftlicher Fakten.

Im Gegenteil: Die Wissenschaft besteht aus ihren Theorien. Durch ihre *theoretische Struktur*, durch das aus der wissenschaftlichen Forschung hervorgehende kohärente System von Theorien und nicht durch irgendwelche Fakten, die mit jenen Theorien in Zusammenhang gebracht werden, wird die Wissenschaft zur Wissenschaft. Mit anderen Worten: Die Wissenschaft ist nicht deshalb Wissenschaft, weil sie *eine bestimmte Gruppe* von Fakten zu erklären sucht, sondern weil sie das *auf eine bestimmte Weise* tut.

Weiter sind die Theorien, die eine wissenschaftliche Erklärung leisten, einer bestimmten Gattung von Theorien zuzurechnen: Es reicht nicht, daß eine alte Theorie eine «vernünftige» Erklärung von Fakten gibt, die wir für gesichert halten, damit sie wissenschaftlich sei. Es hat ja alle möglichen «Erklärungen» über «Fakten» gegeben, die aufgrund der Erfahrung als solche anerkannt wurden: magische, auf dem gesunden Menschenverstand beruhende. Wie plausibel diese Erklärungen auch sein mögen, dennoch ist keine von ihnen als wissenschaftlich anzusehen.

Denn eine Theorie muß den Methoden und Normen der Wissenschaft entsprechen, um Wissenschaft zu sein. Spätestens seit dem siebzehnten Jahrhundert wußte man um dieses Prinzip der Wissenschaft, das aber in einer technologischen Kultur, in der die Wissenschaft sich etabliert hat und in der man sich deshalb über sie kaum noch Gedanken macht, in Vergessenheit gerät. (Dieser Prozeß ist vergleichbar mit der Entwicklung des Christentums zur «Christenheit», bei der viele wichtige Elemente dieses Christentums in Vergessenheit gerieten. Die Klarheit und Reinheit einer Religion wurden immer dadurch bedroht, daß sie zum Teil des Establishments wurde. Der gleichen Gefahr scheint heute die Wissenschaft ausgesetzt zu sein.)

Drei Forderungen an eine wissenschaftliche Theorie

Drei Forderungen sind grundlegend bei diesen Normen bzw. dieser «Verkehrsordnung» für das Vorgehen bei der wissenschaftlichen Forschung. Wenn eine Theorie gegen eine dieser Forderun-

gen verstößt, kann sie nicht mehr als wissenschaftlich betrachtet werden.

Erstens darf man sich bei der Erklärung nicht auf übernatürliche Kräfte oder auf das Handeln übernatürlicher Personen berufen, sondern man kann nur auf *endliche* und in diesem Sinne auch natürliche Kräfte und Faktoren verweisen (Naturkräfte, geschichtliche Entwicklungen und Tendenzen, menschliches Handeln usw.).

Zweitens muß die Erklärung auf Naturgesetzen basieren, d. h. darauf, daß bestimmte Kräfte und Faktoren auf notwendige und unabdingbare Weise bestimmte Wirkungen nach sich ziehen. Eine wissenschaftliche Erklärung muß zwingend und allgemeingültig sein (wenn P, *dann* Q), wenn sie im vollen Sinn des Wortes wissenschaftlich sein will. Die Naturwissenschaft kann deshalb bei ihrer Erklärung nicht auf *einmalige* Gegebenheiten oder auf das zurückgreifen, was mit einem *zielgerichteten* (freien) Handeln oder mit Absicht zu tun hat (also zum Beispiel nicht auf einen Satz wie: «Gott hat die Welt aus Liebe geschaffen»).

Drittens müssen wissenschaftliche Theorien *aus dem Experiment* und dem in ihm gesammelten Beweismaterial hervorgehen – alles, wovon sie reden, muß irgendwie auf das Experiment zurückzuführen sein –, und sie sind durch weitere, nachvollziehbare und der wissenschaftlichen Kritik und Kommunikation ausgesetzte Experimente zu testen.

Verstoß der Schöpfungswissenschaft gegen jene Forderungen

Es ist deutlich, daß eine Theorie bzw. ein Modell, in denen von einem Tun eines transzendenten Schöpfers die Rede ist, der am Anfang aller Zeit in einem einzigen Handeln den gesamten Bereich der Natur und so auch das System der Naturgesetze ins Sein ruft, gegen jede der oben erwähnten Forderungen verstößt. Denn diese Theorie oder dieses Modell bezieht sich auf eine transzendente, göttliche Kraft, die als Ursache des Systems endlicher Kausalität sich diesem System entzieht; bei ihrer Erklärung bemühen sie die Allmacht und die Absicht jenes Schöpfers, die Naturgesetze spielen hier keine Rolle – sie werden ja miterschaffen, haben also bei der Schöpfung selbst noch keine Gültigkeit; die Schöpfung ist ein einmaliges, unwiederholbares Geschehen, man kann sie also in der Gegenwart keinem Test unterwerfen, da es heute keine ähnlichen Prozesse mehr gibt, die einem Experiment zugänglich wären.

Welche Fakten das Modell der Schöpfungstheorie auch vorbringen mag, sie kann nicht als eine wissenschaftliche Theorie betrachtet werden, weil sie unmittelbar gegen alle Voraussetzungen verstößt, denen jede Theorie genügen muß, um wissenschaftlich zu sein. Das bedeutet sicherlich nicht, daß es nicht wenigstens gläubige, aber auch viele andere Menschen gibt, die zwar die Annahme einer «Schöpfung durch ein göttliches Wesen» nicht für eine wissenschaftliche Hypothese oder Theorie halten, für die das aber nicht heißt, daß eine solche Schöpfung nicht wahr sein könnte. Wohl aber bedeutet das, daß, wenn die Schöpfung als eine wahre Gegebenheit anerkannt wird, es sich dabei um eine andere Wahrheit oder Weise der Erkenntnis handelt als um die wissenschaftliche.

Die Schöpfungswissenschaft als religiöses Erklärungsmodell

Bei der Gerichtsverhandlung stützte sich deshalb die Position der Gruppe der Gegner der Schöpfungswissenschaft, der ACLU, auf die These, daß es sich bei der der christlichen und jüdischen Religion gemeinsamen Behauptung, das Universum sei von Gott erschaffen worden, um einen «religiösen» Typus von Wahrheit handle, und daß folglich auch das Modell der Schöpfungswissenschaft, das in jener Schöpfungstradition steht und dazu die Genesistexte auch noch buchstäblich versteht, ein religiöses Erklärungsmodell sei.

Den hier kurz skizzierten Beweis zu führen, war sicher eine wichtige und interessante Aufgabe. Es würde zwar nicht gegen die amerikanische Verfassung verstoßen, wenn der Unterricht in einer Theorie vorgeschrieben wird, die sich im nachhinein als unwissenschaftlich und gar als falsch herausstellt. Es verstößt aber gegen die Verfassung, wenn man den Unterricht einer bestimmten religiösen Lehre oder Theorie gesetzlich vorschreiben würde. Bei der Beweisführung, daß das kreatianistische Modell in Wirklichkeit eine religiöse Theorie ist, handelte es sich also um den Kern der Argumentation der Klägerseite[1].

Wie schon erwähnt, kann man die Abhängigkeit der Schöpfungswissenschaft von den Texten des Buches Genesis überhaupt nicht bestreiten, wie übrigens auch nicht die Zugehörigkeit der Autoren und Vertreter der Schöpfungswissen-

schaft zu fundamentalistischen christlichen religiösen Gruppierungen.

Dennoch mußten wir, um unser Ziel zu erreichen, diese Zusammenhänge mit einiger Genauigkeit und Ausführlichkeit vor dem Gericht darstellen. So bewies der Maristenpater Bruce Vawter für unsere Seite die Abhängigkeit der Schöpfungswissenschaft, so wie sie im Gesetz definiert ist, vom hebräischen Text des Buches Genesis.

Ein anderer Zeuge, Professor George Marsden vom Calvin College, zeigte die Ursprünge und die Entwicklung dieser Gedanken in der Geschichte des fundamentalistischen amerikanischen Protestantismus des zwanzigsten Jahrhunderts auf. Schließlich stellte Professor Dorothy Nelkin von der Cornell-Universität die Beziehung des *Act 590* (des betreffenden Gesetzes) zu heutigen fundamentalistischen Gruppen und Bewegungen her.

Mein eigenes Zeugnis als Theologe ging in eine andere Richtung: Ich wollte zeigen, daß das Modell bzw. die Theorie der Schöpfungswissenschaft wesentlich eine religiöse Theorie sei. Was die Vertreter dieses Modells auch über seine Natur behaupteten, ob sie sich nun auf die Schrift, auf eine kirchliche Autorität oder auf die kirchliche Lehre beriefen oder auch nicht: Ihr Modell kann aufgrund seiner Begrifflichkeit selbst unmöglich etwas anderes sein als ein Beispiel religiöser Sprache, als ein Ausdruck religiösen Glaubens.

Religiös ist eine Theorie, die von Gott redet

Ich sagte, daß Religion, d. h. das, was Religion ist, und das, was Religion nicht ist, historisch definiert werden müsse. Das heißt, daß, auch wenn es viele Religionen (und ebensoviele Kulturen) gibt, die nicht von einem Gott reden, trotzdem in unserer von der jüdischen und christlichen Tradition geprägten Welt «Gott» zur Mitte jeder Religion gehöre.

Die funktionale Bedeutung des Monotheismus bzw. des ersten Gebots ist hier dann auch folgende: Alles, was religiös ist, hat mit Gott und mit ihm allein zu tun. Jeder Kult, alles Religiöse, das nicht mit Gott zu tun hat, ist deshalb in einer solchen religiösen Kultur wie der unsrigen Gotteslästerung oder Häresie, jedenfalls indiskutabel. Genauso wie alles, was religiös ist, zu Gott in Beziehung steht, ist dementsprechend alles, was zu Gott in Beziehung steht, religiös. Gottes Sein und Gottes Handeln stehen in der Mitte des Zeugnisses, des Interesses und des Kultes dieser religiösen Traditionen, und das feierliche Erzählen jenes Handelns ist das wichtigste Element ihrer religiösen Lehren oder religiösen Wahrheiten.

Dieses Erzählen umschließt *alle* Taten Gottes, von der Schöpfung über Offenbarung, Gesetzgebung und Inkarnation bis zur endgültigen Erlösung, wie das übrigens auch die religiösen Schriften und die Glaubensbekenntnisse, die mit dem ersten anfangen und mit dem letzten aufhören, beispielhaft vor Augen führen. Es ist also kein Zufall, daß wir die Aussage, Gott habe die Erde erschaffen, im ersten Buch der jüdischen und christlichen Schriften finden und sie auch der erste Glaubensartikel des ältesten christlichen Glaubensbekenntnisses ist («Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde»). Der Glaube an Gott, den Schöpfer, ist folglich der erste, grundlegende Glaubensinhalt der jüdischen und christlichen Tradition, der für sie auch charakteristisch ist. Von Gott zu reden – vom transzendenten Gott, der erschafft und erlöst – heißt also religiös reden[2].

Keine Schöpfungswissenschaft ohne «Gott»

Wenn also in diesem Kontext ein Reden von Gott ein religiöses Reden ist, dann ist die traditionell christliche und von den Kreatianisten aufgenommene Theorie einer Schöpfung aus dem Nichts der Inbegriff religiösen Redens und ein Musterbeispiel religiösen Verstehens. Denn in dieser Art der Erklärung fehlen alle anderen Kräfte und Faktoren, die nur in *der Folge* des Schöpfungshandelns Gottes und zeitlich *nach* ihm auftreten können, so daß, wer vom Akt der Schöpfung spricht, *nur* von Gott spricht: «Gott hat alles andere aus dem Nichts erschaffen.»

Ich habe dann vor dem Gericht diese Bemerkung gemacht: «Dieser Akt ist sogar religiöser, als Weihnachten es ist (Äußerungen der Überraschung im Saal!), denn, ganz gleich, wie man es interpretiert, zu Weihnachten war *auch* Maria notwendig.»

Das heißt nicht nur, daß es sich bei der Schöpfung um eine Zusammenfassung allen religiösen Redens handelt, sondern darüber hinaus, daß es ohne Gott, den transzendenten Schöpfer, keinen Akt der Schöpfung geben kann, denn außer ihm besteht keine andere Kraft, die zur Schöpfung fähig ist.

Ohne Gott als Handelnden kann es überhaupt kein Modell und keine Theorie einer Schöp-

fungswissenschaft geben. Mit einem Gott aber wird das Modell zwangsläufig und notwendigerweise zu einer religiösen Theorie. Vorausgesetzt also, daß das Modell wirklich eine Theorie ist, daß es zusammenhängend ist und auch Inhalt und Bedeutung hat, dann ist es eine religiöse Theorie. Wenn es dagegen von Gott abstrahieren will, um nicht als religiös zu erscheinen oder nicht religiös zu sein, dann ist es leer und bedeutungslos, dann ist es überhaupt kein Verstehen von irgend etwas. Entweder ist das Modell der Schöpfungswissenschaft religiös oder es ist gar nichts.

Die Schöpfungswissenschaft: eine religiöse Theorie unter vielen

Nicht nur kann dieses Schöpfungsverständnis (Gott ruft alle Dinge aus dem Nichts ins Sein) nicht daran vorbei, auf typische Weise religiöse Rede zu sein, sondern, so argumentierten wir, es handelt sich dabei auch um *eine* religiöse Sicht der Ursprünge neben anderen: Wie wir schon bemerkten, gibt es viele Modelle, wie alles angefangen habe, in der Geschichte der Religion. In einigen dieser Modelle «erschafft» oder macht ein Gott die Welt aus einer schon zuvor bestehenden Materie (oder aus dem Leib eines getöteten Ungeheuers); in anderen arbeiten verschiedene Götter zusammen; in noch anderen kommt die Welt durch Emanation (oder Geburt) aus Gott selbst hervor, um am Ende der Zeit wieder in Gott aufzugehen; auch gibt es solche Modelle, nach denen alles schon immer da war und es also überhaupt keinen Anfang gab.

Auch wenn man seine Phantasie gewaltig anstrengt, wird es nicht gelingen, einige dieser Modelle zu Evolutionstheorien umzuinterpretieren. Auch entspricht keines der christlichen Vorstellung eines sich selbst genügenden transzendenten Gottes, der durch seinen Willen und seine Macht alles «aus dem Nichts» ins Sein ruft. Dieses letzte Verständnis der Ursprünge ist einmalig und ist nur in der christlichen und (möglicherweise auch in der jüdischen und islamischen) Tradition zu finden. Ein Verständnis dieser Schöpfung, das auf buchstäblichste Weise dem Text des Buches Genesis entspricht, findet man nur auf der fundamentalistischen Seite dieser einen Tradition.

Wo es also überhaupt keinen Zweifel geben kann, daß die Schöpfungswissenschaft religiös ist, vertritt sie aber keineswegs, wie auch behauptet wird[3], «die Religion im allgemeinen» noch einen «universal religiösen Standpunkt», sondern sie gibt die Meinung einer besonderen Minderheit in einer einzigen religiösen Tradition wieder. Wenn man in unserem Land dieser Meinung offiziellen Status geben würde, täte man dadurch allen anderen religiösen Traditionen unbestreitbar unrecht.

Der Vorwurf des Atheismus an die Evolutionstheorie

Kehren wir zu unserer Analyse der Schöpfungswissenschaft zurück. Es ist offensichtlich, daß sie aus zwei miteinander zusammenhängenden, aber dennoch wohl verschiedenen Gründen im Gegensatz zur «Evolutionswissenschaft» steht.

Den ersten dieser Gründe kann man als einen religiösen Grund betrachten: Man sah in der Evolutionstheorie eine dem christlichen Glauben mit seiner Ehrfurcht vor der Bibel entgegengesetzte Perspektive, die als «atheistischer Humanismus» bezeichnet wurde. Man machte die Evolutionswissenschaft zu einer Art «Religion», freilich zu einem gottlosen, moralfeindlichen Glauben, der die Quelle der meisten Übel unserer Geschichte sei: Ursache des Kommunismus, Nihilismus, Relativismus, Liberalismus, ja schließlich auch solcher Übel wie der Homosexualität, des Equal Rights Amendment (ERA; Bewegung für volle Gleichberechtigung der Frauen), der Vereinten Nationen und des Nationalen Kirchenrates.

An die Evolutionstheorie zu glauben heiße, daß man, vielleicht auch unwissentlich, einer solchen Religion anhänge und wenigstens ein Mitläufer, ein unfreiwilliger Agent jenes religiösen Atheismus sei.

Daß mehr als eine *Verbindung*, wenn nicht Identität, zwischen der heutigen Wissenschaft, einschließlich der Evolutionstheorie, und einem «naturalistischen Humanismus» besteht, daran kann wenig Zweifel bestehen, und insoweit haben die Kreatianisten recht. Aber es ist auch wahr, daß es einen *Unterschied* zwischen der wissenschaftlichen Evolutionstheorie bzw. den Evolutionstheorien und einer solchen naturalistischen, atheistischen, humanistischen Philosophie oder Religion gibt. Teil unseres Zieles hier ist es, sowohl jenen Zusammenhang als jenen Unterschied klarer darzustellen, als die Kreatianisten es getan haben.

Jedenfalls sahen sie – und darin hatten sie Recht – in dem Streit, der vor dem Gericht ausgetragen wurde, einen Kampf zwischen dem, was sie zwei «Religionen» nannten, zwischen zwei verschiedenen Betrachtungsweisen der gesamten menschlichen Existenz, und so auch des Wesens und der Bestimmung der menschlichen Existenz und der damit verbundenen Verantwortung des Menschen. Die eine Betrachtungsweise ist die biblische und christliche, in deren Mitte Gott als Schöpfer und Erlöser steht; die andere ist naturalistisch, atheistisch und humanistisch und konzentriert ihre Hoffnung auf das Sein des Menschen, seine Fähigkeiten, seinen Verstand, seine Güte.

Die Gemeinschaft der Wissenschaftler dagegen – oder wenigstens der größte Teil dieser Gemeinschaft – bestreitet, daß die heutige Wissenschaft einen solchen religiösen Nimbus habe: Sie betrachtet sich als rein objektiv, nur wissenschaftlich und von jedem religiösen Anflug befreit (vgl. die Schriften von Julian Huxley, George Gaylord Simpson, Bronowski und Carl Sagan). Tatsächlich aber nehmen die erwähnten Autoren und ihre Schüler eine *Identität* an zwischen dem, was sie als «evolutionäre Wissenschaft» betrachten, und dem naturalistischen Humanismus, zu dem sie sich bekennen, und sie erörtern diese Identität in jedem Buch, das sie schreiben, und in jedem Vortrag, den sie halten. Den Kreatianisten ist das nicht entgangen, und die von ihnen ausgehende Überzeugung beruht zum Teil darauf, daß sie klar darauf hingewiesen haben.

Im Namen der Religion gegen die Wissenschaft

Es gibt aber noch anderes im Kreatianismus als nur dieses, und die Abneigung der Kreatianisten gegen die Evolution hat nicht nur religiöse Gründe. So wie viele in der Gemeinde der Wissenschaftler ihr Verständnis von Wissenschaft mit einer naturalistischen religiösen Perspektive gleichsetzen, so identifizieren auch die Kreatianisten ihre religiösen Symbole und Lehren mit bestimmten «Wahrheiten» auf der Ebene des Irdischen und Empirischen, d. h. in den Bereichen, mit denen die Wissenschaft als Wissenschaft (also nicht als «Religion») zu tun hat. Unter ihren religiösen Lehren gibt es also autoritative («offenbarte») Sätze über das Alter der Erde, darüber, ob die Sterne sich verändert haben oder nicht, wie die Erde sich entwickelte, wie die verschiedenen Arten des Lebendigen entstanden usw.: lauter Angelegenheiten, mit denen sich die Naturwissenschaften unmittelbar auseinandersetzen.

So wie viele Wissenschaftler es der Wissenschaft zutrauen, daß sich aus ihr eine wahre religiöse und philosophische Sicht der Dinge entwickeln läßt, so glauben die Kreatianisten, daß die Offenbarung uns mit einer göttlichen Astronomie, Geologie, Biologie und Botanik beschenkt, um nicht zu sprechen von der Physik und der Chemie, die diesen anderen Wissenschaften zugrunde liegen. Bei diesen Wissenschaften handelt es sich aber um die Frage nach den Beziehungen zwischen endlichen Dingen, um das Verständnis der Struktur, der Geschichte, der Ursachen und Folgen natürlicher Gegebenheiten und bestimmter Ereignisse in der natürlichen Geschichte der Erde.

Das sind aber *nicht* die Bereiche, über die die Religion autoritative Information gibt: Das Interesse der Religion richtet sich auf das Handeln Gottes bei bestimmten Gegebenheiten und Ereignissen und durch sie; sie informiert uns aber nicht im Detail darüber, wie diese Gegebenheiten und Ereignisse an sich sind, so wie sie der empirischen Erkenntnis unterliegen. Das sind aber die Bereiche, in denen sich die Naturwissenschaften (und die Geschichtswissenschaft) ein eigenes Sachwissen erworben und ihre Kompetenz erwiesen haben: Sie vermögen es, das wissen wir, diese Bereiche, wenn nicht endgültig, dann doch wenigstens einstweilen zu verstehen und zu interpretieren.

Die eigene wissenschaftliche und technische Ausbildung und Tätigkeit der Kreatianisten zeigt, daß sie dieser Kompetenz und Zuständigkeit der Wissenschaft zustimmen und sie akzeptieren. Hier verhalten sie sich äußerst inkonsequent: Ihre eigenen wissenschaftlichen Erkenntnisse, die sie in ihren Schriften so umfassend zeigen, und die Technologie, mit der sie so unbeschwert und frohgemut umgehen, gehen zurück auf jene Sachkunde und Kompetenz, auf die wissenschaftlichen Methoden, die zu ihnen führten und sie ermöglichten, und so ja auch schließlich auf die Ergebnisse des wissenschaftlichen Forschens, die sie zurückweisen.

Das schwerste und folgenreichste Problem, vor das die Kreatianisten sich gestellt sehen – die harte «Nuß», die nicht zu knacken zu sein scheint –, ist, daß sie sich aus religiösen Gründen nicht nur gegen die heutige Evolutionswissen-

schaft, insoweit diese sich als «Religion» gebärdet, sondern auch gegen das beherrschendste, wichtigste, allgemeinste und wesentlichste Theorem der heutigen Wissenschaft (der modernen Wissenschaft *als Wissenschaft*) wendet, nämlich, daß das Universum, das wir bewohnen, Milliarden Jahre alt ist, daß es in seiner Geschichte zahllose wichtige Veränderungen erfahren hat (z. B. veränderten sich auch die Sterne in mancher bedeutenden Hinsicht, was sie bestreiten), daß stellare und galaktische Größen und die Erde selbst neue Gestalten annehmen, daß neue Arten sowohl des Lebens im Meer als des pflanzlichen, tierischen und gar des menschlichen Lebens in jenem langen Prozeß der Entwicklung des Universums entstanden sind.

Wenn man das alles bestreitet, dann lehnt man auch den zentralen *Inhalt* des größten Teiles unserer Wissenschaft ab, dann verwirft man den Grundsatz, von dem unsere wichtigsten wissenschaftlichen Untersuchungen ausgehen, der die wichtigste Grundlage unserer heutigen Technologie und Industrie, um nicht zu sagen unserer gesamten akademischen Kultur ist.

Hier stoßen wir auf das, worum es in dieser Problematik am meisten geht: Obwohl die Kreatianisten mit der Behauptung, das intellektuelle Leben unserer Zeit sei sehr säkularistisch und gar atheistisch geprägt, weitgehend richtig liegen mögen, handeln sie dennoch falsch, wenn sie im Namen der Religion das gesamte wissenschaftliche Verständnis der Natur und ihrer Geschichte bekämpfen und verwerfen, auf dem unsere Zivilisation, an der doch auch sie Anteil haben, zu einem großen Teil beruht. Über diese Beurteilung der Kreatianisten sind sich übrigens die meisten religiösen Gruppen einig.

Das kreatianistische Verständnis von Wahrheit

Sucht man nach der tieferen Wurzel dieser Vermischung und Verwechslung von Religion und Wissenschaft, von religiösen Wahrheiten über Gott und seine Schöpfung, die sozusagen wie Schätze «gehortet» werden, und wissenschaftlichen Wahrheiten über die Natur und ihre Geschichte, die sie verwerfen, dann liegt diese Wurzel, so meine ich, in ihrer Annahme, daß es nur *eine* Art der Wahrheit gebe, daß die gesamte Wahrheit sozusagen auf einer einzigen Ebene angesiedelt sei.

Diese einzige Art von Wahrheit, die zählt, ist auch materielle, physische und historische Wahrheit, die «Wahrheit der Fakten», die sogar eine quantitative Wahrheit ist, wie etwa die Wahrheit darüber, wie alt alles ist, wann alles entstand, wie es entstand, durch welche Ursachen es entstand usw. Diese Wahrheit erzählt uns die Wissenschaft und diese Wahrheit erzählt uns auch Gott bzw. seine Offenbarung.

Wenn Gott uns erschaffen hat, dann muß er eine Wirkung ausgeübt haben, wie das die physischen Ursachen tun, d. h. dann ist er anstelle aller anderen physischen Ursachen als physische Ursache aufgetreten.

Da die wissenschaftliche und die religiöse Wahrheit im Grunde dieselbe eine Art von Wahrheit sind, gilt, daß, wenn die religiöse Wahrheit etwas anderes sagt als die wissenschaftliche, sie sich widersprechen müssen und nur eine der beiden wirklich wahr sein kann. Auf diese Weise kann ein Konflikt zwischen einer religiösen Theorie der Ursprünge und einer wissenschaftlichen entstehen, denn nach Meinung der Kreatianisten setzen beide Theorien sich auf die gleiche Weise und auf der gleichen Ebene mit der Wirklichkeit bzw. dem Ursprung der Wirklichkeit auseinander.

Zum schwerwiegendsten Irrtum der Anhänger der Schöpfungswissenschaft und zu ihrer andauernden Abneigung gegen aufgeklärtere und aufgeschlossene Religion und gegen eine wissenschaftliche Bildung führt also diese Auffassung von Wahrheit, die alle Wahrheit auf eine einzige Art von Wahrheit reduziert und für die Wahrheit immer die materielle und historische Wahrheit von Tatsachen ist, welche ihrerseits als physische Ereignisse bzw. Gegebenheiten interpretiert werden, welche man beobachten bzw. in einer Photographie festhalten könne.

Gemeinsamer Irrtum der Kreatianisten und Wissenschaftler

Auch ist es deutlich, daß nicht nur Fundamentalisten, sondern auch viele Akademiker und Wissenschaftler diesem Irrtum verfallen sind. Er wird also von all denjenigen geteilt, die in der Religion nur einen Komplex «vorwissenschaftlicher» Theorien über die Welt und ihren Ursprung sehen und die der Meinung sind, anstelle des überholten religiösen Wissens trete jetzt das wissenschaftliche. Sie wird geteilt von denjenigen, die sagen: «Wir Wissenschaftler wissen, daß es keinen Gott gibt.»

Viele Wissenschaftler, die überzeugt sind, daß die wissenschaftliche Forschung zum Verschwinden des traditionellen religiösen Glaubens an Gott führt, nehmen aufgrund dieses Irrtums an, daß mit der Entwicklung der Wissenschaft eine naturalistische Philosophie bzw. eine naturalistische religiöse Perspektive an die Stelle der traditionellen christlichen oder jüdischen Perspektive treten muß.

Paradoxer- und ironischerweise unterliegen auf der einen Seite der Auseinandersetzung die Kreatianisten, auf der anderen viele ihrer wissenschaftlichen Gegner dem gleichen, für eine wissenschaftliche und technologische Kultur typischen Irrtum – oder kann man sich etwa für die Zeit des Mittelalters einen gelehrten bzw. ungebildeten Christen oder Buddhisten vorstellen, für den alle Wahrheit einzig und allein in der physischen Wahrheit von Fakten besteht? Die Kontroverse konnte tatsächlich nur dadurch entstehen, daß *sowohl* die Wissenschaft *als auch* die Religion von der wissenschaftlichen und technologischen Kultur unserer Zeit in ihrer Eigenart geprägt sind.

III. Religion und Wissenschaft in einer technologischen Zivilisation

Man braucht nur die Opponenten auf beiden Seiten der Auseinandersetzung als Bestätigung für die These zu betrachten, daß es in einer technologischen Zeit tatsächlich verschiedene komplexe Formen der Beziehung zwischen der Wissenschaft und dem Religiösen gibt. Denn es ist überraschend, wieviel Wissenschaft es neben fundamentalistischer Religion auf der Seite der Schöpfungswissenschaft gibt, während es auf der Seite der dieser entgegentretenden offiziellen, anerkannten Wissenschaft nicht wenig an «Religiösem» gibt. Es handelt sich also bei der Auseinandersetzung nicht um einen Kampf zwischen den voranschreitenden, siegreichen Truppen des wissenschaftlichen Lichtes und den sich zurückziehenden Kräften religiöser Obskurität.

Deshalb sollten wir uns hier näher mit den komplizierten Beziehungen zwischen der Wissenschaft und dem Religiösen in einer fortgeschrittenen Kultur auseinandersetzen. Gibt es Möglichkeiten einer kreativeren Verbindung zwischen der Wissenschaft und dem Religiösen als die, die die Schöpfungswissenschaft uns bietet?

Der methodische Atheismus der Wissenschaft

(1) Das erste, was es in diesem komplizierten Bereich zu klären gibt, ist das, was man als den «methodologischen Nichttheismus» der wissenschaftlichen Forschung bezeichnen kann. Wie wir schon bemerkten, beziehen wissenschaftliche Erklärungen sich nur auf natürliche, endliche und «irdische» Ursachen, wenn es darum geht, die Prozesse und Veränderungen in der Natur einsichtig zu machen. Wenn die Wissenschaft einen Prozeß der Veränderung oder des Wachstums und der Entwicklung (bzw. des Verfalls und der Desintegration) erklärt, greift sie dabei auf vorhergehende Ursachen zurück, die auf der gleichen Ebene der Erfahrung angesiedelt sind bzw. mit dem gleichen Strom der Erfahrung wahrgenommen werden können wie das zu erklärende Phänomen. Sie fragt also, wie A aus B und C entstand, wobei B und C prinzipiell genauso gut empirisch wahrgenommen werden können, wie das bei A der Fall war.

In diesem Grundsatz wissenschaftlicher Methode verbergen sich zwei Voraussetzungen. *Erstens* setzt die Wissenschaft als Voraussetzung ihrer Forschung eine vor dieser Forschung gegebene «Situation» (bestimmte Ereignisse oder Veränderungsprozesse, die zu erforschen sind) zusammen mit den Ursachen, die diese Situation bedingen, voraus. Wenn zum Beispiel die Wissenschaft die Geburt von Kindern erforschen will, setzt sie die Existenz von Vätern und Müttern voraus (oder, wie Aristoteles diesen Grundsatz formulierte: «Aus nichts wird nichts»). Weil die Wissenschaft also von vorgegebenen Ursachen der zu erklärenden Phänomene ausgeht, kann sie keinen «absoluten» Anfang, der auch der Anfang des *gesamten* Systems der endlichen, natürlichen Ursachen ist, erforschen oder etwas über diesen wissen.

Zweitens ist die Wissenschaft auf das System der endlichen Ursachen *begrenzt*. Es ist ihr nicht erlaubt, nach einer transnaturalen oder supranaturalen Ursache, die in die natürliche Abfolge der Ereignisse eingreift (vgl. die Definition des Wunders), zu suchen bzw. irgend etwas oder irgend jemanden als eine solche Ursache zu benennen. David Hume hat richtig dargelegt[4], daß es die Aufgabe des Wissenschaftlers ist, natürliche Ursachen zu finden.

Auch dann, wenn zum Beispiel ein Wissenschaftler glaubt, daß bei einer bestimmten Heilung (oder Krankheit) die «Hand Gottes» im

Spiel war, ist er als Wissenschaftler bei seiner medizinischen Forschung verpflichtet, nach der *natürlichen* Ursache der Heilung (Krankheit) zu suchen, denn nur so kann das medizinische Wissen und Können erweitert werden.

Zwar ist es gut möglich, daß es Wunder gibt, so wie es auch einen absoluten Anfang gegeben haben kann, aber die wissenschaftliche Forschung darf aus methodischen Gründen nicht um sie wissen. Sie hat sich auf die Folgen der natürlichen und endlichen Ursachen zu beschränken, auf die Faktoren, die in dem Strom unserer gewöhnlichen Erfahrung gegeben sind.

Wissenschaft: keine Aussage über den letzten Grund

Als Folge dieser beiden Voraussetzungen kann die Wissenschaft untersuchen, wie etwas aus *etwas anderem* entstand, und tut es auch: Man kann hier von einem Fragen der Wissenschaft nach dem *unmittelbaren Grund*, nach dem *unmittelbaren Ursprung* reden. Es ist ihr aber nicht erlaubt, auf die Suche zu gehen nach etwas, was die der empirischen, d. h. normalen Untersuchung zugänglichen Kräfte und Faktoren übersteigt. Sie darf also nicht die Frage nach dem *letzten Grund, nach den letzten Ursprüngen* stellen, und sie tut es auch nicht. Dies wäre die Frage, woher kommt das gesamte System endlicher Ursachen, was ist seine letzte Quelle, sein letzter Grund?

Um es mit der Begrifflichkeit der Scholastiker zu sagen: Die Wissenschaft hat nur zu tun mit den sekundären Ursachen, den geschaffenen Ursachen, und nicht mit der primären Ursächlichkeit Gottes, der alle sekundären Ursachen ins Sein rief, sie in ihrem Dasein erhält und durch sie wirkt.

Wenn Gott also jene letzte Quelle und jener letzte Grund ist und als Primärursache das gesamte System der endlichen Ursachen transzendiert, weil er ja der Ursprung dieses Systems ist, dann kann ein solcher Gott kein Faktor in einer wissenschaftlichen Hypothese sein. So muß die Wissenschaft *in ihrer Methode* nichttheologisch und nichttheistisch vorgehen. Wie «religiös» ein Wissenschaftler auch ist und wie fest er an die Gegenwart von Gottes Macht und Weisheit glaubt, als Wissenschaftler kann er die Frage nach Gott nicht stellen bzw. Gott nicht ins Spiel bringen.

Kein religiöser Atheismus

Für die uns hier interessierende Auseinandersetzung ist diese Feststellung sehr wichtig. Die Kreatianisten hatten behauptet, daß die Evolutionstheorie deshalb naturalistisch, atheistisch und humanistisch sei, *weil* sie die «Ursprünge» erkläre, ohne sich dabei auf Gott zu beziehen. Ganz offensichtlich ist dies ein Irrtum, ein folgenschweres Mißverständnis der Eigenart und der Grenzen wissenschaftlicher Forschung. Wenn man sagt, daß eine wissenschaftliche Theorie Gott nicht erwähne, dann heißt das nur, daß sie wenigstens in dieser Hinsicht wissenschaftlich ist. Eine wissenschaftliche Hypothese hat an sich überhaupt nichts Atheistisches an sich: Das hätte sie erst, wenn der Wissenschaftler den Bereich seiner Wissenschaft verlassen wollte, um seine naturalistisch-philosophische bzw. naturalistisch-religiöse (also atheistische, der Übers.) Sicht des gesamten Universums vorzutragen. Ein solches naturalistisches «Überschreiten der Wissenschaft» wäre aber genau so wenig wissenschaftlich wie sein Gegensatz, die Schöpfungswissenschaft.

Ein Vergleich: Geschichtswissenschaft und Rechtswissenschaft

Damit niemand aufgrund dieser Darstellung den Eindruck bekommt, die Naturwissenschaften seien auf verdächtige und beängstigende Weise rein weltlich, wollen wir hier daran erinnern, daß in unserer heutigen Kultur die historische Forschung (mit der Geschichte als Objekt der Untersuchung) und die Rechtswissenschaft und -praxis sich in gleicher Weise wie die Naturwissenschaften auf endliche, «irdische» Faktoren beschränken.

Wenn ich zum Beispiel einen *historischen* Bericht über die Anfänge des Zweiten Weltkrieges schreibe und dabei von der Hoffnung ausgehe, daß die Informationen, die die Geschichtswissenschaftler mir weitergereicht haben, auch tatsächlich eine historische Interpretation dieses Krieges sind, dann muß ich mich bei meiner eigenen Untersuchung der Gründe, die zu jenem Krieg führten, auf solche Ursachen beschränken wie wirtschaftliche Faktoren, geschichtliche Tendenzen, politische Beziehungen, Absichten und Taten von Staatsmännern usw.

Ich kann aber nicht etwa «das Urteil Gottes über die Reiche von England und Europa» ins

Spiel bringen, genauso wenig wie ich Konstantins Sieg über seinen Bruder durch den Hinweis auf das Engelheer auf der Milvischen Brücke erklären kann. Wenn ich dagegen als Theologe eine *theologische* Interpretation der Geschichte geben will, dann kann ich auf vernünftige und überzeugende Weise über Gottes Werk in der Geschichte reden, wie ich es übrigens persönlich selbst versucht habe[5].

Ähnlich gilt, daß, wenn ich als Anwalt einen des Mordes angeklagten Mandanten verteidigen will, ich vor einem modernen Gericht keine Theorie vortragen kann, die Gott und nicht meinen Mandanten für den Tod des Ermordeten verantwortlich macht – auch in Arkansas nicht! Das bedeutet dann keineswegs, daß ich als Rechtsanwalt, daß mein Mandant, der Richter oder die Jury atheistisch sind oder daß der amerikanische Bundesstaat Arkansas das ist, sondern das bedeutet, daß die Rechtswissenschaft und die Rechtspraxis genauso wie die Naturwissenschaft und die Geschichtsforschung «weltlich» vorgehen und sich aufgrund der eigenen methodologischen Voraussetzungen auf natürliche und historische Faktoren beschränken müssen. Bei dem Aufbau ihrer Theorien dürfen sie also keine anderen Faktoren als Ursachen aufführen.

Die Wissenschaft formuliert keine Weltanschauung

Diese zur wissenschaftlichen Forschung als solcher wesentlich gehörende Einschränkung – nämlich, daß sie sich nur auf vorgegebene, endliche (natürliche und historische), der empirischen Untersuchung (d. h. unseren Sinnen) zugängliche Sekundärursachen berufen darf – unterscheidet diese wissenschaftliche Forschung von einer allgemeinen Sicht von der Gesamtheit der Dinge, von jeder totalen oder globalen Interpretation der Wirklichkeit als ganzer und so auch von allem religiösen Fragen nach dem «letzten Grund» (oder nach primärer Kausalität).

Wissenschaftliche Theorien unterscheiden sich also auf beträchtliche Weise von metaphysischen bzw. theologischen Interpretationen der gesamten Wirklichkeit, der Wirklichkeit als Ganzem. Deshalb gilt, daß, wenn die Wissenschaft ihre Erklärung der Ursprünge vorlegt, es sich dabei nur um eine begrenzte Erklärung der Wirklichkeit aus einer sehr bestimmten und begrenzten Perspektive handelt.

Somit bieten die wissenschaftlichen Theorien überhaupt keine Mutmaßungen über den letzten Grund, den Ursprung oder die Quelle des Kosmos, des Lebens oder der Entstehung der Menschheit an, genauso wenig wie eine biologische, zoologische, physiologische, medizinische Erklärung meiner Herkunft und Geburt, d. h. meines Ursprungs aus meinen Eltern und Großeltern schon eine metaphysische oder theologische Erklärung meines Ursprungs in Gott und meiner Bestimmung zu ihm hin ein- oder ausschließt.

Die Wissenschaft schließt die religiöse Synthese nicht aus

Wie wir schon erwähnten, sind die Evolutionstheorien als wissenschaftliche Theorien sicher in sich nicht atheistisch, wenn das auch sowohl die Kreatianisten als viele Wissenschaftler meinen mögen. Aufgrund derselben Argumentation schließen die astronomischen, geologischen oder biologischen Theorien der Ursprünge überhaupt keine *theistische* Erklärung oder Theorie über den letzten Grund oder ersten Ursprung der von jenen Wissenschaften beobachteten physischen Prozesse als Prozesse, von denen man glaubt, daß Gott in ihnen gewirkt hat, aus. Es ist die Aufgabe der Theologie, besonders der philosophischen Theologie (Fundamentaltheologie, der Übers.), zu prüfen, wie eine theistische Interpretation der Gesamtheit der Wirklichkeit und so auch der Ursprünge und der Bestimmung des Menschen und der Natur so entwickelt werden kann, daß sie mit der wissenschaftlichen Sicht des Kosmos und der Natur und mit der von der «wissenschaftlichen» Kultur, an der auch der Theologe Anteil hat, für einigermaßen gültig gehaltenen historischen Interpretationen unserer gemeinsamen Geschichte übereinstimmt und diese eher bestätigt, als daß sie ihr widerspricht.

Wie unsere vorausgehende Analyse gezeigt hat, sind solche theologischen Synthesen der modernen Wissenschaft mit dem christlichen und jüdischen Glauben an Gott nicht nur theoretisch möglich, sondern es hat sie auch tatsächlich gegeben: Seit den Anfängen der modernen Naturwissenschaft im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert und noch stärker seit dem Bekanntwerden der Evolutionstheorien im vergangenen Jahrhundert sind viele dieser Synthesen entworfen und veröffentlicht worden. Auch wenn einige dieser Synthesen weniger tief, zusammenhän-

gend und überzeugend als andere sind, ist dennoch offensichtlich, daß im allgemeinen eine theistische Interpretation der Evolution – oder genauer eine evolutionäre Interpretation des Theismus – völlig logisch und kohärent und, so glaube ich, sowohl weit vernünftiger als religiöser und überzeugender ist als das naturalistische philosophische Gegenstück.

Das Versagen der Kirchen

Diese theologischen Synthesen waren über hundert Jahre zusammen mit kritischen und symbolischen Interpretationen der betreffenden Kapitel des Buches Genesis wesentlicher Inhalt in der Ausbildung von Theologen, protestantischen Geistlichen, jüdischen Rabbis und neuerdings auch von katholischen Priestern. Wenn dennoch so viele Leute unter den Voraussetzungen unserer heutigen Zivilisation innerhalb und außerhalb der größeren Kirchen und jüdischen Gemeinden nichts von dieser möglichen Übereinstimmung zwischen den heutigen Evolutionstheorien und dem Glauben an Gott als Schöpfer wissen, bringt dies eine große Verantwortung für die Kirchen und Gemeinden und für ihre Leiter mit sich.

Denn die meisten Geistlichen wissen zwar um jene Synthesen und stimmen ihnen zu, aber trotzdem ist die Versöhnbarkeit von Glauben und Wissenschaft eines der am besten gehüteten Geheimnisse in der heutigen religiösen Welt Amerikas. So haben die Kirchen, wenn auch unbewußt, Schuld daran, wenn die Kreatianisten so viel Erfolg haben, denn ein großer Teil des großen Publikums ist von der Richtigkeit der These überzeugt: «Wenn du an die Evolution glaubst, mußt du deinen christlichen oder jüdischen Glauben an die Schöpfung schon aufgegeben haben.»

Der oft faktische Atheismus der Wissenschaft

(2) Obwohl es keine empirische oder logische Notwendigkeit gibt, daß die wissenschaftliche Forschung selbst zu irgendeiner bestimmten philosophischen oder religiösen Weltanschauung führt, ist es zweifellos dennoch sehr gut möglich, daß die Wissenschaft als Verhalten der Wissenschaftler, als Methode und als ein zusammenhängendes Ganzes von Schlußfolgerungen ihren eigenen Bereich verläßt, um zu einer Weltanschauung, zu einer naturalistischen Philosophie und so zu einer humanistischen Religion zu werden.

Eine wissenschaftliche Zivilisation bringt ihre «Mythen» genauso hervor wie eine von Fischern, und es ist nur selbstverständlich, daß, wie die Mythen einer Fischerkultur mit dem Fischen zu tun haben, so auch die Mythen in einer wissenschaftlichen Kultur eine wissenschaftliche Grundlage haben.

Es gibt verschiedene logisch aufeinanderfolgende Stufen in dieser Entwicklung der Wissenschaft zu einer philosophischen und religiösen Sicht (Mythos) der gesamten Wirklichkeit. *Zuerst* entsteht die verständliche Überzeugung (oder der Glaube), daß dem wissenschaftlichen Erkennen keine Grenzen gesetzt sind. *Zweitens* geht daraus z. B. im Instrumentalismus, im Naturalismus und im Positivismus die fragwürdige und in einer wissenschaftlichen Zivilisation dennoch plausibel erscheinende Behauptung hervor, daß die Wissenschaft der *einzige* legitime Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit ist, daß *nur* das, was von der Wissenschaft als Wirklichkeit erkannt wird, auch Wirklichkeit ist. *Schließlich* gelangt man zu der metaphysisch-theologischen Schlußfolgerung, daß die sich bewegende Materie und die blinden physischen Prozesse der Natur, die von dem begrenzten Standpunkt der Naturwissenschaften aus entdeckt wurden, die letzte Wirklichkeit hinter aller Wirklichkeit sind, der Ursprung und die Wurzel alles anderen.

Um zu jener von den Kreatianisten angeklagten Philosophie und «atheistischen und humanistischen religiösen Perspektive» zu werden, verläßt die Wissenschaft die methodischen (heuristischen) Prinzipien ihrer Forschung, um sich metaphysisch und essentialistisch über die letzte Wirklichkeit zu äußern. Ohne Zweifel haben viele Wissenschaftler an dieser Erweiterung der Wissenschaft zur Religion teilgenommen, ihr ohne Protest zugesehen oder sie als Wissenschaft ausgegeben. Allzuviele bekannte Wissenschaftler haben solche Behauptungen in die Welt gesetzt wie: «Die Wissenschaft weiß heute, daß die religiösen Theorien der Vergangenheit überholte Mythen sind» oder «Der Ursprung aller Dinge liegt in der materiellen Natur, die wir um uns herum finden»[6].

In dieser Gleichsetzung von Wissenschaft mit ihrem eigenen naturalistischen Humanismus erweisen sich diese «Experten» nicht als die objektiven, wissenschaftlichen Geister, die sie zu sein behaupten, sondern sie geben, ohne sich dazu auf

eine logisch richtige Argumentation oder eine empirische Bestätigung stützen zu können, einfach den in den akademischen Kreisen einer fortgeschrittenen technischen Zivilisation beheimateten Aberglauben einer Volksweisheit und Volksfrömmigkeit wieder.

Obwohl längst nicht alle Wissenschaftler und Lehrer der Wissenschaft diese Gleichsetzung der Wissenschaft mit einer nichttheistischen Weltanschauung und die Gleichsetzung von Wissenschaft und Weltanschauung mit unserer «modernen Zivilisation» mitmachen, sind doch sehr viele Texte der wissenschaftlichen Forschung und Lehre von der Annahme geprägt, daß die Religion die Anwältin der durch die wissenschaftliche Forschung überholten alten Mythen sei. Man sollte auch sehen, daß gerade diese weitverbreitete Gleichsetzung der Religion mit primitiven Mythen und die der modernen Zeit und Wissenschaft mit einem naturalistischen Humanismus die Reaktion der Kreatianisten herausgefordert hat. Jedes Mal, wenn ein Schüler nach Hause kommt und seinen Eltern erzählt: «Heute haben wir im naturwissenschaftlichen Unterricht gelernt, daß die Genesis nicht stimmt», haben die Kreatianisten zwei Anhänger mehr.

Das Versagen der Universitäten

In den Lehrprogrammen der wissenschaftlichen Abteilungen der Universitäten werden die komplizierten Fragen der Beziehungen der Wissenschaft und ihrer Wahrheiten zu anderen Aspekten der Kultur, zu Politik, Wirtschaft, Moral, Kunst, Philosophie und Religion, schlicht übergangen. Die Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftsphilosophie, die sich *wohl* mit jenen Fragen auseinandersetzen, aber in dem Lehrprogramm der meisten naturwissenschaftlichen Fakultäten fehlen, sind an einer anderen Stelle des universitären Campus, nämlich in den historischen und philosophischen Abteilungen untergebracht. Die meisten in Forschung und Lehre tätigen Wissenschaftler wissen kaum etwas von den heutigen nachkritischen und nachwissenschaftlichen Interpretationen religiöser Traditionen und Glaubensinhalte, zum Beispiel auch des Buches Genesis.

So sind die meisten Wissenschaftler äußerst schlecht ausgerüstet, wenn es sich darum handelt, auch nur kurz auf die heiklen Berührungspunkte zwischen der wissenschaftlichen und der religiösen Erklärung der Ursprünge einzugehen, was sie wohl irgendwann tun müssen, wenn sie Wissenschaft lehren. Das Ergebnis ist, daß die Wissenschaft naiv und vielleicht auch ohne Schuld so gelehrt wird, als ob sie die Religion ersetzen müsse, statt sie zu ergänzen, zu korrigieren und zu inspirieren.

Man kann also die Behauptung aufstellen, daß sowohl die Kirchen als auch die Wissenschaftler für die Krise, deren Symptome die Gesetze sind, verantwortlich sind.

Das Erstarken des Religiösen, die Technologie und die Wissenschaft

(3) Die heutige wissenschaftliche Zivilisation geht oft unerwartete Wege. Das Überraschendste ist vielleicht, daß die Religion mitten in unserer wissenschaftlichen Zeit wieder an Einfluß und Überzeugungskraft gewinnt. Im neunzehnten und Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts war die Meinung weit verbreitet, daß die Religion und das Religiöse am Aussterben seien, weil sie durch den zunehmenden Einfluß und das wachsende Ansehen der Wissenschaft und des fortschrittlichen und demokratischen Denkens überflüssig geworden seien. Das Zeitalter der wissenschaftlichen Vernunft trete an die Stelle der früheren, von der Religion beherrschten Epochen. Heute aber, in den letzten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts hat sich diese Erwartung einer völlig von aller Religion gereinigten weltlichen Welt als illusorisch erwiesen.

Allerdings handelt es sich bei den neu erschienenen Formen des Religiösen nicht so sehr um die traditionellen Religionen des Westens als vielmehr einerseits um politische und soziale Religionen (Ideologien) und andererseits um nichtwestliche Traditionen. Das öffentliche Leben einschließlich der Wissenschaft und Technologie solcher fortgeschrittenen Zivilisationen wie Deutschland und Italien wurden von einem fanatischen und schließlich zerstörerischen Glauben geleitet und beherrscht. Rußland, ein großer Teil Osteuropas und China wurden erfaßt und umgestaltet und werden fest kontrolliert von einer anderen «sozialen» Religion oder Ideologie. Und Amerika steht trotz seines Stolzes auf seinen Pragmatismus mit schöner Regelmäßigkeit an der Schwelle einer gefährlichen ideologischen Herrschaft der Rechten.

Auch im privaten Leben vieler Menschen im Westen spielt das Religiöse unter dem Einfluß

vieler traditioneller nichtwestlicher Religionen wie des Hinduismus, des Buddhismus und der Sikhreligion und einiger neuentstandener Sekten eine stärkere Rolle. Das Religiöse kommt hier offensichtlich einigen von den wissenschaftlichen, technischen und industriellen Entwicklungen unbefriedigten, aber tief empfundenen Bedürfnissen entgegen.

Schließlich wurden andere soziale Gruppen wieder stärker angesprochen von fundamentalistischen und charismatischen Formen der traditionellen Religionen, und dies bildet, wie wir schon erwähnten, den religiösen Hintergrund für die kreatianistische Bewegung.

Es ist deutlich, daß das Religiöse immer ein bleibender, alles durchdringender und immer zentraler Aspekt sowohl des gesellschaftlichen als des individuellen Lebens ist und daß es aus den Grundfähigkeiten und Grundbedürfnissen des Menschen hervorgeht. Erstens ist der Mensch immer auf ein einheitliches System von Symbolen angewiesen, das es ihm erlaubt, seine gesamte Erfahrung und so auch die Natur, die Geschichte, die Gemeinschaft und das eigene Selbst in einen kohärenten und sinnvollen Zusammenhang einzuordnen; ohne diesen Zusammenhang haben das eigene Selbst und die Gemeinschaft keine Identität, keine Normen, keine Aufgaben, keine Bestimmung, und auch ein kulturelles und persönliches Leben sind nur in sehr beschränktem Maße möglich.

Darüber hinaus entstehen in bestimmten Zeiten gesellschaftlicher Spannung oder gesellschaftlichen Zusammenbruchs, wenn die Strukturen gesellschaftlicher und persönlicher Sicherheit, an die man sich vorher hielt, zerrüttet werden, tiefe Ängste, es geht das Vertrauen verloren, und es wächst das Bedürfnis, zu neuer Sicherheit und zu bleibendem Mut zu finden.

Zu ihrer eigenen Überraschung hat das technologische Zeitalter selbst eine solche besonders religiöse Zeit entstehen lassen. Denn die Ängste, Frustrationen und Krisen eines fortgeschrittenen technologischen Zeitalters zeigen sich schärfer als zuvor, die gesellschaftliche Zukunft erscheint bedrohlicher und verhängnisvoller, und das Gefühl für die andauernde Tragödie und Entfremdung der menschlichen Existenz ist stärker als zu jeder anderen Zeit. Nicht *trotz* Wissenschaft und Technologie, sondern gerade *durch* sie wurde das Religiöse in der Form der Ideologie, der Sekte und des Dogmatismus wieder so stark.

Die erneut zu stellende Frage nach der Beziehung von Religion und Wissenschaft

Hier rühren wir an die tiefste Wurzel dessen, was wir schon vorher als die zentrale Frage jener Auseinandersetzung bezeichnet haben: die Frage, wie man die «Einheit der Wissenschaft und des Religiösen» versteht. In einer Zeit der Wissenschaft wird, wie wir schon bemerkten, jede Form von Religion «wissenschaftlich». Aber zudem werden in einer technologischen Zeit viele, die einen technischen Beruf ausüben, aber auch andere Leute, die sowohl von den Vorteilen der Technik profitieren als auch inmitten der Bedrohung, die von ihr ausgeht, leben, von der Religion in einer ihrer vielen Formen angezogen, und das Religiöse (sowie die Wissenschaft und die Technik) nimmt, wie die Geschichte dauernd zeigt, dämonische und unkreative Formen an.

Wenn es dann offensichtlich ist, daß das Religiöse auch in einer wissenschaftlichen und technologischen Welt ein bleibender Aspekt sowohl der menschlichen Gesellschaft als der persönlichen Existenz des einzelnen ist, dann ist auch all das, was mit der Beziehung zwischen Wissenschaft und Religion zu tun hat, unmittelbar von höchster Bedeutung für die soziale Gesundheit jeder Gemeinschaft und Gesellschaft. Religion und Wissenschaft werden als zwei Aspekte einer Kultur und Zivilisation *auf jeden Fall* in irgendeiner Beziehung zueinander stehen, und dann ist es durchaus möglich, daß das in der destruktiven Form der ideologischen Herrschaft eines auch von den Wissenschaftlern und technologischen Gruppen geteilten irrationalen Glaubens geschieht, wie es in Deutschland, in Rußland und auch jedesmal, wenn Amerika von den Rechten beherrscht wurde, der Fall war (ist).

Eine solche Art der Beziehung und Vereinigung von Wissenschaft und Religion ist nicht nur für beide, sondern auch für die gesamte Welt sehr gefährlich. Man sollte dabei auch nicht übersehen, daß in jedem der oben erwähnten Fälle die Gemeinde der Wissenschaftler und die betroffenen religiösen Gruppen jene gefährliche und destruktive Art der Vereinigung von beiden bejahten und unterstützten. Eine religiöse Gemeinschaft, die es zuläßt, daß ihre eigene dogmatische Intoleranz und ihr eigenes verantwortungsloses Verhalten gegenüber der Welt in der Gesellschaft mehr Einfluß und Geltung gewinnen, fördert nur eine solche falsche Vereinigung.

Eine wissenschaftliche Gemeinde, die die Beziehung ihrer wissenschaftlichen Forschung und der von ihr entdeckten wissenschaftlichen Wahrheiten zu Gesetzgebung, Moral und zu religiösen Grundsymbolen außer Betracht läßt, setzt sich selbst und die von ihr geprägte Kultur und Zivilisation der Gefahr einer ideologischen Kapitulation aus. Für eine wissenschaftliche Kultur kann die Unwissenheit in bezug auf die Religion, und zwar sowohl in bezug auf ihre dämonische als auf ihre kreative Gestalt, sich fataler auswirken als eine Unwissenheit in bezug auf neue wissenschaftliche und technologische Entwicklungen. Man denke hier konkret an die enormen Folgen der uns hier interessierenden Auseinandersetzung für die Lehrprogramme in den Human- und Naturwissenschaften.

Zum Schluß

Die Fragen, wie jetzt *religiöse Symbole* zu verstehen sind und wie diese Symbole zu den Modellen, Formeln und Theorien der Naturwissenschaft (und auch der Geschichtswissenschaft und Philosophie) in Beziehung gesetzt werden müssen, sind zu komplex, um in diesem kurzen Aufsatz behandelt zu werden. Es genügt hier, darauf hinzuweisen, daß religiöse Symbole mit dem letzten und grundlegenden Horizont der Erfahrung zu tun haben, in der sie ihre Quelle und ihren Ursprung, die Prinzipien ihrer grundsätzlichen Wirklichkeit und Struktur, ihre Bestimmung und ihr Ziel, mit einem Wort, ihre Grenzen, ihre Grundlagen und die Wurzel ihrer letzten Hoffnung haben.

Jede Gesellschaft und jede Person sind auf eine solche kohärente und alles umfassende Struktur, die der Komplex der religiösen Symbole bildet, angewiesen. Aus dieser Struktur gehen die grundsätzlichen Ziele und Normen des Lebens hervor; auf ihr beruht das Wissen des Menschen um eine grundsätzliche Abhängigkeit seines Lebens, aber auch sein Mut und sein Vertrauen.

Dieser letzte Horizont unserer Existenz, dieses Hervortreten ihres Hintergrundes, sollte zu der Erforschung des Vordergrundes dieser Existenz, die die Wissenschaft leistet, also zu der Erforschung der Natur, der Geschichte, der Gesellschaft und der eigenen Persönlichkeit des Menschen in Beziehung gesetzt werden. Wie wir schon sagten, gibt es eine solche Vereinigung des Religiösen und des Wissenschaftlichen, der letzten Grundlage des Lebens und seiner Unmittelbarkeit auf jeden Fall. Es wäre gut, wenn diese Beziehung und Vereinigung zwischen beiden einerseits vernünftig und richtig wäre, und andererseits auch von Verantwortung und Menschlichkeit geprägt würde.

[1] Fast alle diejenigen, die seitens der Wissenschaft die Gerichtsverhandlung kommentierten (siehe die Beiträge in *Science*, in *Discovery* und in der größten Zeitschrift für Ingenieurwissenschaften), haben diesen Punkt nicht verstanden. Sie sahen die Gerichtsverhandlung als einen Streit zwischen der ACLU und den Kreatianisten darüber, welche Theorie als Wissenschaft betrachtet werden kann und also auch wahr ist. Sie meinten, wir hätten deshalb den Sieg davongetragen, weil die wissenschaftlichen Experten die Wissenschaftlichkeit der Evolutionstheorie und die Nichtwissenschaftlichkeit der Schöpfungswissenschaft gezeigt hätten – was sie auch tatsächlich taten. Das Zeugnis der religiösen Experten war für die Kommentatoren, wenn sie es überhaupt erwähnten, bestenfalls eine «Einführung» zu der Hauptargumentation der Gegner der Schöpfungswissenschaft. Dadurch aber wird die gesamte rechtliche Lage natürlich falsch verstanden. Um zu zeigen, daß die Einführung einer Schöpfungswissenschaft an den öffentlichen Schulen gegen den ersten Zusatzartikel (First Amendment) der Verfassung der USA verstößt, war es zwar wichtig, aber nicht wesentlich zu zeigen, daß die Schöpfungswissenschaft unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten wertlos ist. Wesentlich aber war es zu zeigen, daß das Modell der Schöpfungswissenschaft ein religiöses Modell ist und daß die offizielle Einführung dieses Modells an den Schulen die offizielle Bevorzugung einer bestimmten religiösen Meinung ist. Dieser Nachweis konnte auf wirksame Weise nur von religiöser Seite erbracht werden.

[2] In jeder der alten Traditionen des Judentums, des Christentums und des Islams haben Philosophen versucht, den Begriff «Gott» auf «philosophische» Weise zu bestimmen und zu definieren: Das ist die natürliche Theologie, die wir oben angesprochen haben. Ob es diesen Philosophen gelang, dem «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» nahezukommen und ihn zu beschreiben, bleibt heftig umstritten. Aber auch dann, wenn eine natürliche Theologie möglich sein sollte und sinnvoll ist, bleibt ein solcher auf philosophische (und also auf «weltliche» Weise) gewonnener Gottesbegriff ein *religiöser* Begriff, denn es handelt sich dabei, wie die Philosophen der natürlichen Theologie betonen, immer um den «Gott», der in jenen Traditionen das einzige Objekt des Kultes, der Frömmigkeit und des Glaubensgehorsams ist. Wenn man jetzt die Ergebnisse jener philosophischen Anstrengungen mit denen der hinduistischen und buddhistischen «natürli-

chen Theologie» interkulturell vergleicht, zeigt sich, daß es sich bei dem philosophisch erarbeiteten Gottesbegriff immer ganz eindeutig um den Gott der jeweiligen religiösen Tradition bzw. um den der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition gemeinsamen Gott handelt und nicht um den anderer Traditionen.

[3] Als der als Gesetzgeber etwas unausgelastete Senator James Holstead in Arkansas den Gesetzesentwurf einbrachte, fragten wir ihn, wie er, der es doch als studierter Politiker hätte besser wissen müssen, einen solchen Gesetzesentwurf einbringen konnte, der «eine Art der Religion den anderen vorzog». Höflich gab er uns die Antwort: «Hier wird keine Religion der anderen vorgezogen, denn alle Religionen stimmen hierin überein. Es glauben doch die Methodisten, die Baptisten und sogar die Katholiken an die Schöpfung.» Wenn man bedenkt, daß für Senator Holstead mit diesen «sehr verschiedenen Gruppen» faktisch die gesamte Bandbreite der möglichen Religionen abgedeckt ist, kann man verstehen, weshalb er in seinem Gesetz keine Bevorzugung einer Religion auf Kosten anderer zu erkennen vermochte. Dabei hat er den Grad eines Bachelor of Arts der Vanderbilt-Universität.

[4] David Hume, An Essay on Miracles: David Hume, An Essay on Human Understanding.

[5] Langdon Gilkey, Reaping the Whirlwind. A Christian Interpretation of History (Seabury Press 1976).

[6] Siehe das von C. Leon Harris herausgegebene Buch, Reading in Evolutionary Theory (State University System of New York Press), dessen erster Abschnitt den Titel trägt, «Pre-Scientific Myths», Vorwissenschaftliche Mythen, und sich mit der Genesis als wichtigstem Beispiel beschäftigt, und in dessen drittem Abschnitt mit dem Titel «The Infanticide of Science», der Kindermord der Wissenschaft, Augustinus und das Mittelalter die wichtigsten Beispiele sind.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

LANGDON GILKEY

1919 geboren. Studium am Harvard College (BA 1940) und an der Columbia University. Dort 1954 Promotion zum Doktor der Philosophie. Seit 1963 Professor für Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Neuere Veröffentlichungen: Naming the Whirlwind (Bobbs-Merrill 1967); Reaping the Whirlwind (The Seabury Press 1976); Der Himmel und Erde gemacht hat. Die christliche Lehre von der Schöpfung und das Denken unserer Zeit (München 1977); Message and Existence (The Seabury Press 1980); Society and the Sacred (Crossroad 1981). Anschrift: Divinity School, Swift Hall, University of Chicago, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

William Warthling

Pierre Teilhard de Chardin

Der Fall wird wieder aufgenommen

Viele Theologen lesen keine Naturwissenschaft. Viele Naturwissenschaftler lesen keine Theologie. Viele in diesen beiden Forschungsgebieten wissen nicht, daß an einigen Frontabschnitten zwischen den beiden Disziplinen ein Waffenstillstand geschlossen worden ist. Es ist möglich, daß sie in absehbarer Zeit sogar schon Verbündete sein könnten.

Iris Murdoch hat einmal gesagt: «Worte bilden den eigentlichen Grundstoff und das eigentliche Grundgewebe unserer moralischen Existenz, da sie von allen Symbolsystemen, mit denen wir uns Ausdruck und damit Existenz verschaffen, sowohl das am meisten verfeinerte und subtilste und differenzierteste wie auch das am allgemeinsten gebrauchte und verstandene Symbolsystem sind.»[1] Wenn dies stimmt, so ist leicht verständlich, warum Theologen sich noch immer von den Naturwissenschaften bedroht fühlen könnten. Der Theologe arbeitet am Wort über Gott. Seine Arbeit zielt darauf ab, tief in das eigene Selbst hineinzugelangen und durch lange Jahre des Sammelns von Erfahrung und der Reflexion ein Wort über das eigene Selbst, über die Welt und über Gott hervorzubringen. Der Theologe muß notwendigerweise bei seinem Denken und Reden persönlich engagiert sein, er muß bedacht sein auf ein Ergebnis, und er ist angewiesen auf Hilfen bei diesem subtilen Unterfangen. Seine Aufgabe ist eine Art von Webarbeit, ein geduldiges Ziehen von Fäden, eine Art von Jagen nach Altweibersommerfäden.

Aus dem Blickwinkel des Theologen können die Naturwissenschaften dagegen einen schrecklich exakten Eindruck erwecken. Da ist ein ganz präzises Vokabular auf meßbare und klar definierte Ziele ausgerichtet. Es könnte den Anschein haben, daß Emotion und Leidenschaft meilenweit entfernt sind von naturwissenschaftlicher Forschung. Theologen könnten den Verdacht hegen, daß Naturwissenschaftler daher niemals Theologie verstehen können. Nichts aber könnte weiter entfernt sein von der Wahr-

heit. Naturwissenschaftler der Spitzengruppen ihrer Disziplinen teilen vielmehr die Angst und das Staunen des Theologen.

Paul Dirac, Nobelpreisträger für Physik 1933, der die Existenz von Antimaterie schon Jahre, bevor irgendetwas derart beobachtet wurde, vorhersagte, erhob sich einsam und allein in schwindelnde Höhen der Wissenschaft. Jahre später, als er sich nach getaner Arbeit und großen Erfolgen zur Ruhe setzte, erörterte er die Eigenart wissenschaftlicher Forschung: «Es ist wichtiger, Schönheit in seinen Gleichungen zu haben, als sie für die Durchführung eines Experiments zur Verfügung zu haben. Allem Anschein nach ist jemand auf dem sichersten Wege des wissenschaftlichen Fortschritts, wenn er seine Arbeit unter dem Gesichtspunkt betreibt, daß er Schönheit in seine Gleichungen bringt, und wenn er eine wirklich gesunde Einsicht hat.»

Auf die Frage, woher er denn wisse, daß er da wirklich Schönheit in seinen Gleichungen habe, antwortete er: «Nun, Sie fühlen das einfach. Genau so wie bei der Schönheit eines Bildes oder in der Musik. Man kann das nicht beschreiben, es ist einfach da. Und wenn Sie es nicht fühlen, dann müssen Sie einfach akzeptieren, daß Sie nicht empfänglich dafür sind. Niemand kann es Ihnen erklären. Wenn jemand kein Wertempfinden für die Schönheit von Musik hat, was kann man dagegen tun? Geben Sie's auf mit solchen Menschen! – Man kann versuchen, sich eine ungefähre Vorstellung davon zu machen, welcher Art das Universum ist.»[2]

Manche Naturwissenschaftler könnten sich wohl schockiert fühlen durch diese Beschreibung der Naturwissenschaften. Sie wissen nicht, daß auch sie sich an eine Metapher halten, welche besagt, welcher Art ungefähr die Welt nach gängigem Verständnis ist. Dabei können sie doch oft sehen, daß die Apparaturen, die sie vor Augen haben, Menschenwerk sind. Eine ganze Welt von mechanischen und technologischen Erzeugnissen umgibt sie und ihre Arbeit und bildet einen einlullenden Hintergrund, auf dem sie dann ihren Fortschritt betrachten. Wenn Nitrite, welche Fleischwaren ein dauerhaftes rosiges Aussehen verleihen, Krebs verursachen, dann werden mit Hilfe von Chemotherapie Fortschritte bei der Krebsbekämpfung erzielt. Die Ergebnisse der Forschungstätigkeit werden innerhalb eines bestimmten Paradigmas erzielt.

Auch die Theologie ist nicht gegen die gleiche Art von Versuchungen gefeit. Seine Sozialisierung innerhalb eines Metaphersystems kann den Theologen so einlullen, daß er zum bloßen Sakraltechniker wird und dabei einschläft. Die Sozialisierung des Mythos in Rituale, Liturgien und Institutionen hinein wirkt dann als Bestätigung seiner inkulturierten Entscheidung für ein bestimmtes Glaubensbekenntnis. Die skandalösen Auseinandersetzungen unter den verschiedenen Konfessionen des Christentums, des Islams oder des Judentums haben die seltsam anmutende Auswirkung, daß die Streitigkeiten unter ihnen immer noch stärker und gewichtiger werden. Zu wenige wissen noch, daß an der vordersten Front sich eine seltsame neue Allianz zu entwikkeln beginnt.

Kurz gesagt, geht es hier um folgendes: Ein Spiel, das von Archibald Wheeler, einem Physiker an der University of Texas, erfunden worden ist, kann einen schnell in die Problematik einführen. Ein Spieler wird gebeten, den Raum zu verlassen, später wieder zurückzukehren und durch Fragen ein Wort herauszufinden, das von allen, die im Raum sind, ausgewählt wurde. Während der erstgenannte Spieler außerhalb des Raums ist, ändern die, die drinnen sind, die Spielregeln. Sie dürfen nämlich nach Belieben mit «Ja» oder «Nein» antworten – wobei nur eine Bedingung eingehalten werden muß: daß sie dabei an ein Wort denken, das sowohl zu ihrer eigenen Antwort wie zu allen vorausgehenden Antworten passen muß. Das Opfer kehrt zurück und beginnt seine Untersuchung. Was dann geschieht, gleicht ganz dem, was in der Naturwissenschaft geschieht: Die Natur gibt Antworten entsprechend der Art von Fragen, die der Forscher stellt. Der Fragende in unserem Spiel setzt voraus, daß zu dem Zeitpunkt, wenn die Befragung beginnt, schon ein Wort vorhanden ist, genauso wie Naturwissenschaftler bei ihrem Experimentieren voraussetzen, daß es eine gewisse Wirklichkeit tatsächlich gibt. Iris Murdoch hat darauf hingewiesen, daß das Wort sein Dasein durch die aufgeworfenen Fragen empfängt. So entsteht auch die physische Welt durch die Beobachtungen, die gemacht wurden. Wenn der Spieler unterschiedliche Fragen stellt, kommen auch unterschiedliche Antworten heraus. Kein Phänomen ist ein Phänomen, ehe es beobachtet wird.

«Das Phänomen des Menschen»[3], wie es von Pierre Teilhard de Chardin beobachtet wurde, stellt ein ganz bemerkenswertes Werk wissenschaftlicher Beobachtung dar. Ist es naiv? Jeden-

falls scheint es da keine Probleme in bezug auf das Verhältnis von Geist und Leib, menschlicher Innenwelt und Außenwelt zu geben. Wenn ich hier mit Thomas Altizer eine Frage stellen darf: Gibt es bei Chardin überhaupt Dialektik irgendwelcher Art?[4] Kann denn nach Kant überhaupt noch jemand auf solche Weise schreiben? Da gibt es offenbar nur noch eine einzige Wirklichkeit, die Fortschritt bewirkt: Gott. Die Auskunft, daß es sich hier um Naivität handle, ist nicht möglich. Denn hier haben wir es eindeutigerweise mit einem Naturwissenschaftler ersten Ranges zu tun, mit einem tiefreligiösen Menschen von einer oft tiefen Spiritualität. In seinen Schriften folgt auf Dichtung scharfsinnigste Beobachtung, die mit biologischer und anthropologischer Genauigkeit beschrieben wird. Hier und da findet sich ein atemlos-begeistertes Hinübergleiten in mystische Äußerungen. Es ist wohl ein kleines Wunder, daß der Vatikan dachte, dies könnte Pantheismus sein.

Ein eher noch kleineres Wunder ist es, daß viele Naturwissenschaftler vor seiner theologischen Sprache zurückscheuen und daß viele Theologen sich von seinem naturwissenschaftlichen Jargon abwenden. Die herrschenden Richtungen beider Disziplinen haben ihn vorsichtig an den äußersten Rand ihrer jeweiligen Literaturlisten plaziert. Dort aber, am Rand, verkauft man seine Bücher in Massenauflagen: in Flughafenbuchhandlungen, in Instituten für Psychosomatik und in den Auslagen von Läden für die Begegnung zwischen Ost und West.

Die Verwirrung unserer Zeit hat viele Menschen so zur Verzweiflung getrieben, daß sie – oft mit bemerkenswert gutem Instinkt – nach irgendeiner letzten Wahrheit suchen[5]. Viele enthusiastische «Wahrheitsgläubige» klammern sich an ihre Paperbacks mit der verzweifelten Hartnäckigkeit von Menschen, die unter der sie niederdrückenden Belastung gerade noch eine einzige Wahrheit zu packen bekommen haben, auf die sie sich dann leider ganz und gar beschränken. Dies bestätigt nur noch um so mehr, wie sehr andere von ihren eigenen Vorurteilen beherrscht sind. Teilhards Fall muß wiederaufgenommen werden.

Thomas Kuhns Buch *The Structure of Scientific Revolutions*[6] und Earl MacCormacs *Metaphor and Myth in Science and Religion*[7] haben mit viel Geduld die Grundlinien der Diskussion freigelegt. Es hat den Anschein, daß, sobald der wissenschaftliche Beobachter oder der Theologe den Blick auf die Frage richtet, was Gott oder was der Kosmos sein könnte, alle schöpferischen Kräfte der Vorstellungskraft und des Intellektes sich aufgerufen fühlen, dem, was da sichtbar wird, Namen zu geben. Dieser Akt des Sehens und Benennens des Alls, Gottes, ist eine Grenzerfahrung und kann auch nur in einer Grenz- oder Spitzensprache artikuliert werden, in einer Metapher, die umschreibt, welchen Anblick die Dinge bieten.

Der Naturwissenschaftler als ein Künstler in diesem Benennungsakt sieht all dies vielleicht als Wellen oder als Partikeln oder – wie die neuerdings verwendete Metapher lautet – als «wavicles». Mit dem Begriff «wavicles» wird der Versuch gemacht, zu vermitteln zwischen der Statistik von Fermi, nach der Realitätspartikel die Wirklichkeit konstituieren, und der Statistik von Böse, wonach Energiewellen die Wirklichkeit konstituieren. Ian Barbour hat mit seinem Buch *Myth, Models, and Paradigms*[8] diese Frage einer weiteren Klärung zugeführt. Bei Barbour behält das Modell oder das Paradigma die Oberhand gegenüber Neuerern. Die herrschenden Tendenzen und Kräfte begünstigen die geltende Metapher. Neue Modelle haben zu kämpfen, um in einer bestimmten Forschungsgemeinschaft Fuß fassen zu können.

David Tracy hat die meistbenötigte Tugend in beiden Disziplinen in seinen Erwägungen über die wissenschaftliche Dimension der Religion und die religiöse Dimension der Wissenschaft mit Namen genannt[9]. Die Bewegung auf diese Dimension hin wird hier «Selbsttranszendenz» genannt. In diesem unserem Falle kann Selbsttranszendenz auch gedeutet werden als die Eliminierung aller Tendenzen, sein eigenes Paradigma oder seine eigene akademische Provinz einseitig zu begünstigen. Was not tut, ist mehr Selbsttranszendenz und nicht nur das bloße zeitweilige Beharren auf den üblichen Techniken, wie es in der letzten Zeit in beiden Forschungsgemeinschaften gleichermaßen gefordert wurde.

Ein Beispiel für diese Qualität des Sich-selbsttranszendieren-Könnens auf seiten der Physiker war die seltsame Diskussion über die Existenz von sogenannten «schwarzen Löchern» im Weltall. In jäher Entrüstung rang die Wissenschaft die Hände: Wie sollte man ein Nichts diskutieren oder gar messen können? Die klassischen Texte mit Kapitelüberschriften, die von Sein und Nichtsein handelten, wurden in verstaubten Regalen wiederaufgestöbert. Seltsame Bettgenos-

sen: die mittelalterlichen Scholastiker und die modernen Physiker!

Eine weitere Gelegenheit zur Selbsttranszendenz bot die Aufstellung der Hypothese von den Quarks und den Gluonen in der subatomaren Physik. Warum sollte es jene bestimmte Zahl von Partikeln geben? Naturwissenschaftler berufen sich heute auf klassische aristotelische Definitionen von Anmut und Schönheit, von einer harmonisch ausgewogenen Zahl, als die geeignetere Methode, um zu experimentellen Beweisen zu kommen.

Bei Teilhard de Chardin ist der Waffenstillstand schon in Kraft getreten. Bei diesem Priester gibt es noch den alten Gehorsam. Er publizierte niemals etwas, als es ihm noch verboten war. In seinen schriftlichen Äußerungen, in den Briefen, kommt von Zeit zu Zeit etwas hoch, was sich als eine tiefe und glaubwürdige Frömmigkeit erweist. Völlig verwoben damit wird eine strenge Feldforschungswissenschaft sichtbar. Man kann sich den Zustand seiner Schuhe vorstellen, wenn man liest, wie er durch felsiges Gelände klettert, ein feuriger Jacques Cousteau der Mongolischen Wüste. Nicht ein noch so kleines Bruchstück von Daten entgeht diesem Jean Henri Fabre der Skelettforschung und der Fossilienkunde. Und so schrieb er auch. Alles ist da. Aber nur selten gibt es da Ontologie, Metaphysik. Der umfassende Sinnrahmen – in Form von Vision/Metapher/Hypothese –, der die gesamte Myriade von Beobachtungen zu einer Einheit werden läßt, ist Gott.

Die Dinge haben eine «Außenseite», die gesehen, gemessen und gezählt werden kann. Dieser Aspekt aber ist vereint mit der «Innenseite», die nur intuitiv wahrgenommen werden kann. Im Kontext von Teilhard de Chardins großem Metaphersystem ist die Innenseite der Dinge radiale Energie, ihre Außenseite dagegen tangentiale Energie. Beide sind unentwirrbar verbunden als Aspekte einer einzigen Wirklichkeit. Das Vorhandensein von «Drinnenheit», von radialer Energie, von Liebe, die vorwärts treibt in die innerste Mitte des Kosmos hinein, ist verantwortlich für die phyletische Vergeistigung, welche die Neigung der Materie ist, dort, wo es möglich ist, auf Geistiges hin zu streben.

Genau diese Neologismen sind die Stelle, wo wir Teilhards wirklich neue Hypothese finden. Er folgte Gott, wie ein Jäger der Spur eines bis jetzt noch unbekannten, noch unbenannten, aber schon intuitiv geahnten Tieres folgt. Die Tiefe der Fußspuren, die Reste von Äsung, gefundene Losung, die Spuren eines Kampfes im Schnee – all dies liefert Intuitionen, die es möglich machen, dem Geheimnis einen Namen zu geben – ohne Bild gesprochen: es Gott zu nennen. Mit einem mutigen, völlig neuen Begriff, dem der «Prämaterie», erhebt sich vor unseren Augen eine ursprüngliche Wirklichkeit von chaotischen Energien aus einer Sturzflut von Gottes eigener, vollverwirklichter suchender Liebe. Die totale «Drinnenheit» bricht mit Macht aus in das «Draußen», in das Sichtbare. Damit hat sich ereignet, was einmal Welt sein wird. Alpha. Unvorstellbare Äonen, die für die Bildung von Materie erforderlich sind, ziehen vorüber. Materie: das sind Energien, die in einer regelhaften Konfiguration auf ein anderes bezogen sind. Das Drama ist in Gang gekommen. Alles geht jetzt voran. Das Sichtbarwerden von «periodischen Tabellen», das heißt all jener möglichen Kombinationen von Energie aufgrund der verschiedenen Temperaturen und Druckverhältnisse der jeweiligen Orte, an denen Materie sich bildet, kann das drängende Suchen nicht zum Stillstand bringen. Kritische Durchbrüche, Sprünge aufgrund von «Temperatur und Druck» (nun in einem metaphorischen Sinne verstanden) ereignen sich. Die Materie ist jetzt da, aber diese Energie verströmende Entwicklung im Kosmos reicht noch nicht aus, jene eingebaute, vorwärtsdrängende Kraft zur Ruhe zu bringen. Megalomoleküle werden in einer komplexen Entwicklung zu Mikroorganismen, aber in dem hin- und herflutenden Prozeß werden sie wieder vernichtet durch eine ungünstige Temperatur in einer neugeformten Erdatmosphäre.

Und selbst die Zeit ist jetzt, da sie aufgrund der Ausdifferenzierung von Energien in Materie nun einmal existiert, kein Hindernis mehr. Tatsächlich ist die Zeit hier – anders als entsprechend der gewöhnlichen Auffassung von Zeit als dem Katalysator, der zu Desintegration oder Entropie führt – der zentrale Faktor der labyrinthischen Erkundungswege, welche die Natur braucht, wenn sie alles versuchen soll, damit wenigstens irgend etwas gelingen kann.

Mit dem Mikroorganismus, der eigentlich kein überraschenderer kritischer Durchbruch ist als das Erscheinen der Materie, tritt ein weiterer Läufer an in dem rasenden Stafettenlauf des Kosmos auf ein noch unbestimmtes Ziel hin. Sphäre auf Sphäre tritt versuchsweise auf den Plan, verschwindet wieder und taucht wieder

auf, um langsam Halt zu fassen und endlich feste Gestalt anzunehmen: Lithosphäre, Atmosphäre, Hydrosphäre, Biosphäre legen sich schichtenweise übereinander. Teilhard wagte es, dem noch die Noosphäre als die Erscheinungsweise des Geistes hinzuzufügen. Dies ist ein dramatisches Geschehen, aber gewiß tatsächlich kein größeres Wunder als die ursprüngliche Kosmogenese, in der Liebe als Energie zu Prämaterie wurde. Hier und da trat nun auch der Mensch, der weiß, daß er weiß, auf den Plan und verschwand wieder, weil dieser Anlauf auf die Fähigkeit der Natur, ihrer selbst bewußt zu sein, noch zu schwach war.

Wieder eine Zeit später: Ein fester Standort bildet sich, eine günstige Zeitperiode ergibt sich, und schon hat der Mensch genau eingepaßt inmitten des immer noch nicht entschiedenen Vorwärtsdrängens seinen Platz gefunden. Nur eine einzige Regel bestimmt durchgängig das Spiel: vorwärtsgerichtetes Wachstum, Orthogenese. Das Feuer, das durch die ersten tastenden Versuche des Menschen schon einmal entdeckt worden war, wird nun aufs neue entdeckt.

Der kritische Durchbruch zum Erscheinen der Liebe verwandelt für immer das Grundmuster des Kosmos. Vor diesem endgültigen Entstehen der Sphäre der Liebe, der Christosphäre, bestimmten Differenzierung, Gabelung, Verschiedenheit und Unterscheidung den Weg vorwärts. Man könnte hier an einen Löwenzahn denken, der wie außer sich geraten seine Tausende von Samen ausschickt, oder an den Obstbaum mit den Hunderttausenden von Blüten, die alle die gleiche Botschaft enthalten, die hinausgeschleudert werden soll; oder – für den Fall des Menschen – an den Zeugungsakt, bei dem an die hundertundfünfzig Millionen Spermatozoen ausgeschickt werden, um einen neuen Menschen entstehen zu lassen. Was für eine Blume oder – um nur ein Beispiel zu nehmen – was für eine Forelle aus solchen Prozessen herauskommt, ist eine Sache des olympischen Wettkampfs der Natur. Genetische Impulse, Rückzugsbewegungen und Umweltbedingungen wirken hier alle zusammen.

Mit dem Auftreten der Liebe wird nun eine Anziehungskraft wirksam, die bisher unbekannt war, die alles in eine große Spannung versetzt, die alles hineinlockt in eine Konvergenzbewegung, die eindeutig ausgerichtet ist auf fühlbar vertraute Koordinaten: Omega. Ist dies zugleich Alpha, der Neubeginn? Nein, denn man kann seinen Fuß nie zweimal in denselben Fluß setzen. Das Wasser hat sich mittlerweile wegbewegt. Selbst der Fuß ist jetzt ein anderer geworden, da er schon seine Erfahrungen mit dem Fluß gemacht hat. Auch Gott ist in einem Prozeß begriffen. Omega ist Gott, insofern er suchende Liebe erfahren hat: Kosmos. Alpha war Gott vor dieser Erfahrung.

Worte offenbaren, enthüllen den Sprecher. Der Christus-WORT ging in das Gefüge des gesamten kosmischen Gewebes ein und versetzte es in neue Schwingungen. Der Künstler zeigt sich in seinem Kunstwerk. Die unendlichen Möglichkeiten hier unten sind ein Ausdruck für die Unendlichkeit oben. Wie oben so unten. Wie Gott die Welt liebte und diese handelnde Liebe schöpferisch wirksam und zum Partner im fortlaufenden Fließen des Kosmos wird, so erscheint auch die Christosphäre, die Liebe, die sich erwidernd an Gott richtet, auf Erden und übt damit Einfluß auf Gottes Selbst aus. Die geliebt haben, wissen das. Sie sind geschaffen worden von solchen, welche sie lieben, und ihrerseits schaffen sie wieder solche, welche sie dann lieben.

Das Auftreten der Liebe ist der kosmische Christus. Dieses zweite Kommen Christi wird von Teilhard umgeformt von einem buchstäblich verstandenen einmaligen Spektakel in einen Webeprozeß, in den alle Fasern des kosmischen Gewebes hineingezogen werden. Teilhard glaubte, daß die Liebe heute kaum erst anwesend sei, daß sie aber bald zur endgültigen sichtbaren Sphäre werden würde, zu der endgültigen Schicht der Wirklichkeit. Das Aggregat der Individuen wird dann einen Superorganismus bilden, eine umfassende Gemeinschaft, welche die Gesamtheit des menschlichen Bewußtseins zusammenführt, das nun aufgrund des Auftretens der Liebe in eine einzige Konvergenzbewegung zusammenströmt. Die besonderen Eigentümlichkeiten der radialen Energie schützen die zerbrechliche Gestalt des einzelnen in der umfassenden Gemeinschaft, wobei diese Eigentümlichkeit wieder Liebe ist.

Theologen aller Religionen reflektieren über das Selbst, über die Welt und über Gott und beziehen sich dabei auf den Geist ihrer Heiligen Schriften und Traditionen. Einem bestimmten Teil oder Autor oder Thema in den vorgegebenen Schriften wird dabei besonderes Gewicht beigemessen wegen der Hilfe, die man sich davon erwartet für das metaphorische System, welches sie entwickeln. Dies gilt sicherlich auch für Teil-

hard de Chardin, der bei Paulus den Satz findet: «Wir wissen ja, daß die gesamte Schöpfung bis zur Stunde seufzt und in Wehen liegt...»[10] Einheit in der Liebe wird hier angeboten als das letzte Ziel von allem.

Nun, angesichts der Bedenken wohl jeden strengen Empirikers, den der Gedanke daran, daß Liebe etwas – und gar den Kosmos! – in Bewegung versetzen könnte, erzittern läßt, und angesichts der Bedenken wohl jedes Theologen, der vor der Möglichkeit erschaudert, daß Gott von unserer Liebe wirklich affiziert werden könnte, könnten wir an Hubbells berühmte Bemerkung erinnern, das Universum sei nicht nur seltsamer als wir annehmen, sondern es sei seltsamer als wir jemals auch nur annehmen könnten. Die Vorstellungskraft in der Kunst und in der Wissenschaft muß freigelassen werden. Teilhard de Chardin schrieb, bevor der jetzt forcierte naturwissenschaftliche und theologische Dialog in Gang gekommen war. In ihm haben wir es mit einem Menschen zu tun, der wie betäubt war von einer mächtigen Vision des Selbst, der Welt und Gottes. Für den, dem ein naturwissenschaftliches Hintergrundwissen fehlt, wird Teilhards Buch «Le milieu divin»[11] der beste Ausgangspunkt für die Lektüre sein, für den mit naturwissenschaftlichen Voraussetzungenen Lesenden dagegen «Le Phénomène humain»[12]. Für den, der aus Interesse am Autor nach mehr biographischen Einzelheiten Ausschau hält, gibt es «Genèse d'une pensée. Lettres 1914–1919»[13]. Freunde der Dichtung werden zusätzlich «Construire la Terre»[14] und «Hymne de l'Univers»[15] lesen. Wer mit «Le phénomène humain» begonnen hat, sollte außerdem lesen «L'activation de l'énergie»[16] oder «L'apparition de l'Homme»[17], Werke, die vor allem den Physiker und den Anthropologen ansprechen werden.

Teilhard de Chardin hat den Rat von Paul Dirac befolgt. Indem er Schönheit in seine Hypothese hineinbrachte und mit gesunder Intuition als Basis für seine Metapher vorwärtsging, hat er versucht, sich eine Vorstellung von dem zu machen, was die Beschaffenheit des Universums sei. In seiner Vielfalt, in seinen unendlichen Möglichkeiten ist es eine Reflexion des Unendlichen schlechthin. Insofern der Kosmos auf Liebe hinstrebt, ist er auf wunderbare Weise Gott ähnlich. Teilhard de Chardins Überarbeitung dieser Metaphern in unser aller Interesse, seien wir nun Naturwissenschaftler oder Theologen, ist sicherlich eine seltene Leistung. Darf ich es wagen, die Meinung zu äußern, daß eine Naturwissenschaft oder eine Theologie, die – um in der Begrifflichkeit seiner Sprache zu bleiben – nicht geformt sind von Leidenschaft und Liebe, dazu verurteilt sind, ein bloß nebensächliches Thema im beginnenden Dialog zu bleiben? Ferner möchte ich noch diesen Gedanken zu erwägen geben: Wenn erst einmal die Bemühungen dieser beiden Disziplinen von Liebe geformt sein werden, dann wird die Konvergenz, die solchen mit einem konvergierenden Kosmos im Einklang stehenden Bemühungen eignet, auch die Probleme lösen, die ich zu Beginn dieses Aufsatzes dem Leser unterbreitet habe.

[1] Iris Murdoch in einem Interview in Time Magazine, 29. Mai 1972.

[2] Paul Dirac in einem Interview, zitiert von Horace Freeland Judson: Newsweek, 17. November 1980.

[3] Le Phénomène humain (Editions du Seuil, Paris 1955); deutsch: Der Mensch im Kosmos (Le Phénomène humain) (C.H. Beck, München 1965).

[4] Thomas Altizer, Mircea Eliade and *The Dialectic of the Sacred and the Profane*. Kap. 6, Space and the Sacred (Westminster Press, Philadelphia 1963).

[5] Ein Hinweis für Interessierte: Bibliographien und Artikel sind erhältlich bei: The Teilhard Centre for the Future of Man, 23 Kensington Square, London W8 5HN, England. (Eine vollständige Bibliographie findet sich auch bei Claude Cuénot, Pierre Teilhard de Chardin. Leben und Werk, Walter-Verlag, Olten/Freiburg i.B. 1966 [Anm. d. Red.].)

[6] Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (University of Chicago Press 1962).

[7] Earl MacCormac, Metaphor and Myth in Science and Religion (Duke University Press, Durham, North Carolina, 1976).

[8] Ian Barbour, Myths, Models and Paradigms (Harper and Row, New York 1959).

[9] David Tracy, Die religiöse Dimension der Erfahrungswissenschaft: CONCILIUM 9 (1973/1) 67–72.

[10] Röm 8, 22.

[11] Le Milieu divin (Ed. du Seuil, Paris 1957); deutsch: Der göttliche Bereich (Walter-Verlag, Olten/München 1962).

[12] Vgl. Anm. 3!

[13] Genèse d'une pensée. Lettres 1914–1919 (Grasset, Paris 1961); deutsch: Entwurf und Entfaltung. Briefe aus den Jahren 1914–1919 (K. Alber, Freiburg/München 1965).

[14] Construire la Terre: Cahiers Pierre Teilhard de Chardin, I. Auszüge aus verschiedenen anderen Schriften. Text in 6 Sprachen (franz., engl., deutsch [!], russ., arab., chines.) (Ed. du Seuil, Paris 1958).

[15] Hymne de l'Univers (Ed. du Seuil, Paris 1961); deutsch: Lobgesang des Alls. Die Messe über die Welt. Christus in der Materie. Die geistige Potenz der Materie. Übersetzt von Karl Schmitz-Moormann. (Walter-Verlag, Olten/Freiburg i.B. 1964).

[16] L'activation de l'énergie (Ed. du Seuil, Paris 1963); deutsch: Die lebendige Macht der Evolution (Walter-Verlag, Olten/Freiburg i.B. 1967); die ersten 5 Kapitel von *L'activation de l'énergie* erschienen in deutscher Übersetzung schon im vorausgehenden Band der Gesamtausgabe bei Walter (1966): Die menschliche Energie.

[17] L'apparition de l'homme (Ed. du Seuil, Paris 1956); deutsch: Das Auftreten des Menschen (Walter-Verlag, Olten/Freiburg i.B. 1964).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

WILLIAM WARTHLING

1936 in Buffalo/New York geboren. Studium an der Niagara University und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Dort Lizentiat in Theologie. Priester der Diözese Buffalo. Derzeit Professor für Religionsphilosophie am Niagara County Community College und an der Attica State Correctional Facility. Mitglied des Kuratoriums des Lonergan Institute seit seiner Gründung. Vom Gouverneur des Staates New York mit der Aufsicht über Einrichtungen im Dienst der geistigen Gesundheit (Mental Health Care) beauftragt. An vielen amerikanischen Institutionen mit Gastvorlesungen über die Beziehungen zwischen Kunst, Religion und Naturwissenschaften beauftragt. Anschrift: Niagara Community College, Niagara Fall, N.Y., USA.

Ursula King

Moderne Kosmologie und östliches Denken, unter besonderer Berücksichtigung des Hinduismus

Einige bibliographische Überlegungen

Ein neueres Handbuch über die Kosmologie unserer Zeit beginnt mit der Bemerkung: «Die Erforschung des Universums ist so, wie sie von Naturwissenschaftlern, Astronomen und Kosmologen durchgeführt wird, eines der größten intellektuellen Abenteuer der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts. Es ist keine Übertreibung zu behaupten, daß ihre Errungenschaften besonders in den letzten Jahren eine Revolution unserer Kenntnisse und unseres Verständnisses des Universums bedeuten, für die es in der gesamten uns bekannten Geschichte der Menschheit keine Parallele gibt» (D.W. Sciama, *Modern Cosmology* [Cambridge 1975] VII). Die neuen anregenden naturwissenschaftlichen und kosmologischen Theorien sowohl in bezug auf das Wesen der Materie, der Energie, des Lichtes, des Raumes und der Zeit als in bezug auf die Geschichte und Struktur des Universums als Ganzes und die Stelle des menschlichen Bewußtseins in diesem Universum haben bei einigen Wissenschaftlern ein neues Interesse für die philosophischen Überlegungen über den Ursprung und die Natur des Universums geweckt.

Obwohl es sich immer noch um eine Minderheit handelt, betrachtet doch eine wachsende Anzahl von Autoren bestimmte Aspekte des traditionellen Denkens des Ostens als eine besonders aufschlußreiche Hilfe bei der Vertiefung des neuen Weltbildes, das heute auf der Basis der physischen und astrophysischen Forschung entsteht. Einige sehen verblüffende Parallelen zwischen den Ergebnissen jener Forschung und den Religionen des Ostens, andere sprechen sogar von einer Konvergenz zwischen der Mystik des Ostens und der neuen Physik. Es werden Übereinstimmungen zwischen der heutigen Wissenschaft und dem indischen und chinesischen Denken, vor allem mit dem Taoismus, aber auch mit bestimmten Lehren des Hinduismus und Buddhismus, zum Beispiel Tantra, Zen und dem Madhyamika-Buddhismus gefunden. Eine der bekanntesten Untersuchungen solcher Parallelen ist F. Capra, *The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism* (London 1975).

Viele andere Autoren, die vielleicht selber öfters weniger Wissenschaftler als vielmehr Vulgarisatoren von Wissenschaft sind, weisen auf

bestimmte Ähnlichkeiten zwischen dem heutigen kosmologischen Denken und alten mystischen Lehren des Ostens hin, u.a. G. Zakov, *The Dancing Wu Li Masters. An Overview of the New Physics* (New York 1979), der die Ähnlichkeit mit dem chinesischen Denken hervorhebt, während das Buch von M. Talbot, *Mysticism and the New Physics* (London 1981) in seiner Betonung eines «Zusammenfließens (*confluence*) der Mystik und der Physik» vor allem das indische Denken im Auge hat.

Zu den am meisten erwähnten Parallelen gehört die östliche Einsicht in die Einheit und gegenseitige Verbindung aller Dinge, die Sicht einer unversehrten Ganzheit, die dem Menschen in bestimmten Meditationserfahrungen wieder zugänglich wird (darauf spielt das sehr feinfühlig geschriebene Buch von D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order* [London 1980] kurz an), und einer Einheit, die alle Gegensätze übersteigt und die in einer von der unseren ganz verschiedenen Erfahrung von Raum und Zeit wurzelt.

Ein anderer zentraler Aspekt ist die dynamische Natur des Universums, die man oft im Schöpfungstanz des großen indischen Gottes Schiwa symbolisiert sieht. Andere Parallelen werden hergestellt mit den buddhistischen Überlegungen über Leere und Form (siehe die erwähnten Arbeiten von Capra und Talbot) und über die gegenseitige Durchdringung verschiedener Ebenen des Universums, mit den hinduistischen Anschauungen eines Panentheismus sowie mit dem indischen Denken über die Beziehungen zwischen Geist und Materie, über die Natur des Bewußtseins und die Wirklichkeit als Ganzes. Hier verweist man gelegentlich auf Parallelen mit den Lehren der indischen Advaita Vedanta über die Einheit von *Atman* und *Brahman* (siehe die zwei Beiträge von Jantsch in E. Jantsch/C.H. Waddington [Hg.], *Evolution and Consciousness. Human Systems in Transition* [Reading, Mass. 1976]) und mit dem letztendlichen Nichtwirklichkeitsein des Kosmos als *Maya*.

Welche wirklichen Anhaltspunkte lassen sich jetzt im traditionellen Denken des Ostens für jene von westlichen Autoren, die über Wissenschaft schreiben, vorgebrachten Parallelen finden? Es stimmt zwar, daß das aus der Kern-, Quanten- und Astrophysik unserer Zeit hervorgehende neue Bild der Welt und der Struktur der Wirklichkeit überraschende und verwirrende Züge trägt. Wenn es aber soweit kommt, daß daraus Vergleiche mit dem Denken des Ostens angestellt werden, dann scheinen uns diese oft weit hergeholt und auch schlecht begründet zu sein, und fast immer zeichnen sie sich aus durch eklektische Verschwommenheit und allzu schnelle Verallgemeinerungen, die Wissenschaftler in ihrem eigenen Fachgebiet nicht vornehmen würden.

Das heutige kosmologische Bild der Welt wird viel genauer in seinen wissenschaftlichen Details dargestellt, als das dort geschieht, wo Beziehungen zum Denken des Ostens hergestellt werden, denn dabei wird der Komplexität vieler philosophischer und religiöser Traditionen des Ostens wenig Rechnung getragen. Gewöhnlich wird völlig übergangen, daß die verschiedenen mystischen Traditionen des Ostens eine sehr verschiedene Geschichte kannten und auch sehr verschiedene Erfahrungen ansprachen und hervorriefen, und ebenso, daß es auch im Westen eine reiche Tradition mystischer Bewegungen gab, so daß man nicht so leicht auf eine Übereinstimmung zwischen einem «östlichen mystischen Weg» und dem aus der heutigen Wissenschaft hervorgehenden neuen Bild der Welt hinweisen kann.

Natürlich gibt es in den unterschiedlichen philosophischen und religiösen Traditionen des Ostens viele ähnliche interessante, das Denken herausfordernde Elemente, Entsprechungen und parallele Einsichten, die es verdienen, daß man sie aus der Nähe betrachtet. Dennoch zeichnet sich diese gesamte Thematik durch fehlende Klarheit und durch fehlende Übereinstimmung bei den Autoren aus. Während das Wort «Kosmologie» in der heutigen Wissenschaft eine genau umschriebene Bedeutung hat, wird im religiösen und philosophischen Denken oft sehr frei und ungenau mit ihm verfahren. So stößt jeder Versuch, die heutige Kosmologie mit dem Denken des Ostens zu vergleichen, früher oder später auf verschwommene und verworrene Themen und Bereiche, da die diesbezüglichen Vergleiche vieler verschiedener Leute auf sehr verschiedenen Prämissen beruhen. Es fehlt eine klare Definition dessen, was «Kosmologie» alles beinhalten soll, und vor allem entstehen weitere Probleme deshalb, weil östliches Material, das mit jenen Parallelen zu tun hat, nur in geringem Maße zur Verfügung steht und schwer zugänglich ist und weil das vorhandene Material oft unscharf und unklar ist.

Diese kurzen bibliographischen Anmerkungen haben das bescheidene Ziel zu zeigen, wo einige Elemente einer genaueren Information

gesammelt werden können. Sie können selber aber keinen Beitrag leisten zu dem so notwendigen Vergleich zwischen der heutigen Kosmologie und dem Denken des Ostens, der in seinen Details besser als die bis heute unternommenen begründet wäre.

Viele jener Parallelen werden mit dem indischen Denken, besonders mit dem Hinduismus, geknüpft, und auch ich werde mich in meiner Erörterung auf diese Tradition beschränken. Hier besteht allerdings die Schwierigkeit, daß es bis heute keine gründliche Studie gibt, die diese Parallelen systematisch aufführt und kritisch untersucht: Die indischen Philosophen unserer Zeit zeigen wenig Neigung, diese Thematik systematisch zu behandeln. Die Indologen lesen selten indische naturwissenschaftliche Texte, und Autoren, die sich mit der Philosophie der Wissenschaft auseinandersetzen, beschränken sich im großen und ganzen auf die bekannten und anerkannten Bereiche der westlichen intellektuellen Tradition. Sogar mit einer Zeitschrift wie *Zygon*, die sich ausdrücklich der Begegnung zwischen Wissenschaft und Religion widmet, ist es nicht besser gestellt. In den über fünfzehn Jahren ihrer Existenz wurde in ihr nur aus der Perspektive des westlichen philosophischen und theologischen Denkens über das moderne naturwissenschaftliche Weltbild reflektiert: In dem Inhaltsverzeichnis etwa findet sich kein Hinweis auf Materialien oder Überlegungen, die dem indischen, chinesischen, afrikanischen oder islamischen Denken zuzurechnen wären, die also eine andere Quelle als das westliche Denken hätten.

Wir brauchen deshalb dringend eine umfassendere Perspektive, die es erlaubt, auch Elemente anderer philosophischer und religiöser Traditionen aufzunehmen, um so zu einer wahrhaft vollständigen und universalen Synthese zu gelangen. Es wird darauf hingewiesen, daß einige indische Denker wie Sri Aurobindo und S. Radhakrishnan eine Synthese zwischen der östlichen und der westlichen Denkweise geschaffen haben; dennoch kann man behaupten, daß die gegenseitige Durchdringung westlichen und östlichen Denkens in den Bereichen der Religion und der Naturwissenschaft kaum angefangen hat.

Es besteht auch die Gefahr einer falschen Verobjektivierung religiöser Systeme wie z. B. des Hinduismus, der, sozusagen als Abstraktion, selbst kaum eine Begegnung mit dem heutigen naturwissenschaftlichen Weltbild einzuleiten vermag. Im Gegenteil: Die Umwandlung traditionellen Denkens in dynamische Kategorien wird immer von der konkreten Kreativität und dem Einsatz einzelner Individuen, die sowohl die ihrem Glauben innewohnende Kraft als auch die Leistungen der heutigen Naturwissenschaft kennen, abhängig sein. Uns ist zur Zeit keine Arbeit eines Hindus bekannt, die den verschiedenen westlichen Versuchen nahekommen würde, ein theologisches Verständnis der Schöpfung mit den Einsichten der heutigen wissenschaftlichen Kosmologie zu verbinden, wie z. B. A.R. Peacocke, *Creation and the World of Science* (Oxford 1979; siehe dort 360–363 «Modern Atomic Physics and Eastern Mystical Thought» für eine Auseinandersetzung mit dem oben erwähnten Buch von F. Capra).

Wohl besitzen wir eine historische Übersicht über die Einstellung indischer Wissenschaftler gegenüber der traditionellen Religion und über die Anschauungen, die führende, in der Reform ihrer Religion engagierte Hindus über die heutige Wissenschaft haben, im Buch von D.L. Gosling, *Science and Religion in India* (Madras 1976), das sich auch mit Reaktionen auf Theorien über den Ursprung des Universums und die Evolution des Lebendigen beschäftigt, die für einige Naturwissenschaftler, wie diese selber zugeben, dazu führten, daß ihr Verständnis des traditionellen Hinduismus in Frage gestellt wurde.

Wer gründlicher auf die Parallelen zwischen dem indischen Denken und der heutigen kosmologischen Wissenschaft eingehen will, als das hier die kurzen Hinweise auf diesbezügliche westliche Veröffentlichungen für ein größeres Publikum tun, wird im folgenden Text mehr Informationen finden. Ich werde zuerst Arbeiten aufführen, die sich mit der traditionellen indischen Kosmologie auseinandersetzen, dann werde ich einige der wichtigsten Themen behandeln, die bei der Erörterung von Parallelen zwischen dem traditionellen indischen und dem modernen naturwissenschaftlichen Denken oft genannt werden.

I. Die traditionelle indische Kosmologie

Eine zusammenfassende Übersicht über das indische kosmologische Denken gibt uns der Aufsatz von R.F. Gombrich, Ancient Indian Cosmology: C. Blacker/M. Loewe (Hg.), *Ancient Cosmologies* (London 1975) 110–142, der die Kom-

plexität der indischen Traditionen hervorhebt und vier unterschiedliche Kosmologien unterscheidet: einerseits die Kosmologie der Veden und andererseits die von ihr sehr verschiedenen späteren Kosmologien des Hinduismus, des Buddhismus und des Jainismus.

In den aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends vor Christus datierenden Hymnen des Rigveda, die die ältesten indischen Texte sind, finden wir zahlreiche Spekulationen über die Ursprünge und die Natur des Universums. Auch in den alten vedischen Mythen sind viele tiefschürfende kosmologische Vorstellungen eingebettet, die ausführlich von W. Norman Brown, Theories of Creation in the Rig Veda: *Journal of the American Oriental Society* 85 (1965) 23–34 analysiert werden.

Für weitere philosophische Erörterungen über das reiche Material an kosmologischen Überlegungen in der Literatur der Veden sollte man folgende Arbeiten zur Hand nehmen: J.N. Chakravarty, *The Concept of Cosmic Harmony in the Rig Veda* (Mysore 1966); R.N. Dandekar, Universe in Vedic Thought: J. Ensink/P. Jaeffke (Hg.), *India Maior* (Leiden 1972) 91–114. Dieses letzte Werk geht auf das vedische Denken über Kosmologie, Mythologie, Ethik und Eschatologie ein. Noch viel mehr Details über die Natur des vedischen Kosmos und über das kosmische Opfer erörtert A. Daniélou, *Hindu Polytheism* (New York 1964), und die reichste zeitgenössische Meditation über die Ganzheit der vedischen Sicht der Welt ist enthalten in R. Panikkar, *The Vedic Experience* (London 1977).

Das schon erwähnte Werk von Gombrich erörtert die buddhistischen und jainistischen Vorstellungen von Raum und Zeit und die Gedanken über das zyklische Wesen des Universums, wie es in der klassischen hinduistischen Kosmologie dargestellt wird, die auch als die puranische Kosmologie bezeichnet wird, da sie in verschiedenen, *Puranas* genannten Texten, die zum größten Teil im ersten Jahrtausend vor Christus entstanden sind, enthalten sind. Die ausführlichste Analyse der mittelalterlichen puranischen Kosmologien und ihrer beeindruckenden Sicht einer periodischen Schöpfung, Absorption und Neuschöpfung des Universums sind die meisterhaft geschriebenen Aufsätze von M. Biardeau, Etudes de mythologie Hindoue. Cosmogonies puraniques: *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient* 54 (1968) 19–45; 55 (1969) 59–105; 58 (1971) 17–89.

Jeder, der sich für eine genaue Information über mögliche Parallelen im indischen wissenschaftlichen Denken früher interessiert, tut gut daran, das von D.M. Bose, S.N. Sen und B.V. Subbarayappa herausgegebene Werk, *A Concise History of Science in India* (Indian National Science Academy, New Delhi 1971) zu konsultieren. Nicht nur gibt dieses Buch eine Übersicht über die verschiedenen uns heute zur Verfügung stehenden vedischen, hinduistischen, buddhistischen und jainistischen literarischen Quellen, sondern es enthält S. 58–135 auch einen ausführlichen Aufsatz von S.N. Sen über «Astronomy», der auf besonders interessante Weise über die Thematik der traditonellen astronomischen Texte, vor allem derer in dem einflußreichen, etwa zwischen dem vierten und dem zwölften Jahrhundert n. Chr. entstandenen *Surya Siddhanta*, informiert. Es handelt sich dabei um komplizierte, weit fortentwickelte mathematische Spekulationen über die verschiedenen Zeitalter des zyklischen Universums, über die Konstellationen der Sterne und die Einteilungen der Zeit. Sen weist darauf hin, daß man jene hinduistischen Darstellungen der Sternenkonstellationen mit Sternenkatalogen unserer Zeit verglichen hat und Historiker der hinduistischen Astronomie einige erstaunliche Parallelen zu Entdeckungen unserer Zeit gefunden haben. Auch wird kurz auf die Beziehungen zwischen der indischen, griechischen, chinesischen und arabischen Astronomie hingewiesen.

Ein anderer Aufsatz im gleichen Band, geschrieben von B.V. Subbarayappa, The Physical World. Views and Concepts (aaO. 445–483), sammelt die unterschiedlichen indischen Vorstellungen über Materie, Bewegung, Ursächlichkeit und über kosmisches Licht, kosmische Ordnung und die regulierende Funktion des vedischen Opfers. Er informiert über die Lehre der fünf Elemente, über die traditionellen indischen Lehren über den Atomismus, über die Substanzen und ihre Attribute, über Raum und Zeit, Wärme und Licht und über das Phänomen des Schalles, das in den philosophischen Gedankengängen so wichtig war.

Weitere philosophische Erörterungen des traditionellen wissenschaftlichen indischen Denkens sind im *Indian Journal of the History of Science* 4 (1969) erschienen: Man siehe hier die Aufsätze von T.M.P. Mahadevan, Philosophical Trends versus History of Sciences in India. Orthodox Systems (aaO. 27–41), der auf Theorien

der Wahrnehmung, der Kausalität und der Evolution eingeht, und von G.C. Pande, Philosophical Trends and the History of Sciences in India. Heterodox Trends (aaO. 42–51), der die Relevanz buddhistischer und jainistischer Theorien für den wissenschaftlichen Fortschritt untersucht. Eine andere Behandlung des traditionellen kosmologischen Denkens liegt vor in der Untersuchung von N. Bhattacharyya, *History of Indian Cosmogonical Ideas* (New Delhi 1971).

Bisher konnte ich nur einen Versuch entdekken, die Ebene der rein historischen Darstellung der traditionellen indischen Kosmologie zu verlassen, um sie zu den neueren kosmologischen Entdeckungen in Beziehung zu setzen. Das leistet auf einfache, einführende Weise S.S. Bhattacharjee, *The Hindu Theory of Cosmology. An Introduction to the Hindu View of Man and His Universe* (Calcutta 1978). Der Autor unterstreicht die Komplexität der hinduistischen Kosmologie und die Schwierigkeit, aus dem Labyrinth vieler Mythen und metaphysischer Überlegungen eine frühe Kosmogonie herauszukristallisieren. Auch hebt er die der Indologie innewohnende Schwierigkeit bei ihrer Methode, an das indische Denken heranzugehen, hervor: Sie befaßt sich gewöhnlich mehr mit Literatur als mit dem wissenschaftlichen Wissen über den Menschen und das Universum.

Nachdem Bhattacharjee die verschiedenen Schöpfungsmythen behandelt hat, geht er auf die der puranischen Mythologie zugehörige *Avatar*-Serie göttlicher Inkarnation ein, bei der diese Inkarnationen in aufsteigender Form zuerst in tierischer und später in menschlicher Gestalt stattfinden, um dann, wie es auch andere Inder tun, darüber nachzudenken, «wie es möglich war, ein solches Bild der Evolution der lebendigen Gestalt zu entwerfen, die so viele Parallelen mit der darwinistischen Evolutionstheorie aufweist» (S. 30).

Sehr ausführlich schreibt er über die hinduistische Anschauung von der Auflösung des Universums, die *Pralaya* genannt wird. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei dem Unterschied zwischen der partiellen Auflösung, die nach einer bestimmten Zeit stattfindet, und der vollständigen, ganzen Auflösung des Universums, bei der das phänomenale Universum zu dem schon immer latent gegebenen Zustand zurückkehrt, den es vor der Schöpfung hatte. Die Vernichtung des Universums geschieht zuerst durch das Feuer und dann durch eine kosmische Flut. Bhattacharjee beschreibt dieses *Pralaya* als einen Prozeß der Antischöpfung und meint, daß die heutige wissenschaftliche Kosmologie theoretisch etwas voraussagt, was den puranischen Erzählungen sehr nahekommt, wobei es sogar eine bestimmte Ähnlichkeit in den jeweiligen Berechnungen gebe.

Das Universum wird als eine Wirklichkeit gesehen, die weite kosmische Zyklen durchläuft. Im zyklischen Kreislauf der Prozesse von Schöpfung und Auflösung gibt es eine dialektische Dynamik, die als eine aus sich entstandene Wirklichkeit interpretiert werden kann, die nicht auf das Eingreifen eines bewußten Willens zurückgeht.

Viele Gedankengänge in den Puranas sind den Berechnungen des Alters des Universums und der unterschiedlichen Zeiteinheiten gewidmet. Als Vergleich dazu werden heutige kosmologische Theorien zitiert, die die Verlangsamung des Auseinanderdriftens der Milchstraßen als Hinweis darauf deuten, daß das Universum gegebenenfalls zusammenschrumpfen wird und daß die Möglichkeit besteht, daß das Universum sich in einer dauernden zyklischen Bewegung von Expansion und Kontraktion befindet. Nach Meinung eines westlichen Astronomen scheinen einige der alten indischen astronomischen Bücher, besonders das schon erwähnte *Surya Siddhanta* «vieles Wissen zu enthalten, von dem einiges auf empirischem Wege entdeckt wurde und von unseren heutigen Methoden, wenn auch langsam, bestätigt wird. Auch wenn die Welt der Astrophysik diese Tatsache noch nicht anerkennt, wird sie deutlicher und deutlicher werden» (aaO. 144).

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß es erstaunliche östliche Parallelen und Einsichten gibt, die heute nur darauf warten, tiefer ergründet zu werden. Man sollte sie nicht nur in den allgemeinen Bereichen der Religion, Philosophie und Mystik suchen, sondern auch sehen, daß sie in der Form spezifischer wissenschaftlicher Einsichten zu finden sind. Allerdings gibt es viele Hindernisse, die unsere Unkenntnis weiterhin aufrecht erhalten: sprachliche, historische, philosophische, kulturelle und soziale Hindernisse. Wenn aber das heutige naturwissenschaftliche Wissen alles Gegebene wirklich mitumfassen will und wenn wir an der Hoffnung festhalten, eine weltumfassende, universale Zivilisation aufbauen zu können – was wir übrigens tun müssen, wenn wir nicht umkommen wollen –, dann

würden wir das alles aufs Spiel setzen, wenn wir weiterhin an jenem fruchtbaren Erbe aus dem Osten in Unkenntnis vorbeigehen.

Bis heute besteht kein synthetischer Versuch, all jene Parallelen in einer größeren Vision zusammenzufassen, mit dem Ziel, so ein tieferes Verständnis zu ermöglichen. Während des «Festival of India» im Jahre 1982 in London habe ich in den Kommentaren zur Ausstellung «Science in India» vergeblich nach Hinweisen auf ein solches denkerisches Unternehmen gesucht. Wie es sonstwo auch geschieht, wurden auf dieser Ausstellung die faszinierenden historischen Gegebenheiten auf erklärende und beschreibende Weise dargestellt, ohne daß sie bewußt zu den Perspektiven heutiger wissenschaftlicher Erkenntnis in Beziehung gesetzt wurden. Ein solcher Versuch der umfassenden Integration alten und neuen indischen Denkens mit den heutigen kosmologischen und physischen Theorien wird überhaupt nur selten unternommen, dennoch gibt es eine Anzahl von Themen, die sich zu Vergleichen und zur Herstellung von Parallelen anbieten. Ich kann hier nur einige von ihnen erwähnen.

II. Einige parallele Themen im hinduistischen und im heutigen wissenschaftlichen Denken

1. Evolution

Wenn die Evolution im weitesten Sinne als ein gewaltiger kosmischer Prozeß betrachtet wird, zu dem wesentlich auch die Entwicklung menschlicher Wesen gehört, hat das bei einer auf einer solchen Definition von Evolution basierenden Evolutionstheorie weitreichende Folgen für das religiöse Selbstverständnis des Menschen.

Während westliche Autoren keine Parallelen dieser Evolutionstheorie im indischen Denken zu suchen scheinen, widmet man ihr vielleicht in Indien selbst die größte Aufmerksamkeit. Dort ist es besonders der große Denker Sri Aurobindo, der das Evolutionsdenken auf systematische Weise mit einer neuen Interpretation des Hinduismus zu verbinden suchte. Sein gewaltiges Gesamtwerk liegt uns in den dreißig Bänden der *Sri Aurobindo Centenary Library* (Pondicherry 1972) vor. Für die Untersuchungen über ihn ziehe man H.K. Kaul, *Sri Aurobindo: A Descriptive Bibliography* (New Delhi 1972) zu Rate. Kritische Analysen der wichtigsten Werke Sri Aurobindos findet man in dem von R.A. McDermott herausgegebenen Buch *Six Pillars* (New York 1974). Siehe auch: Satprem, *Sri Aurobindo or the Adventure of Consciousness* (New York 1968); H. Chaudhuri/F. Spiegelberg (Hg.), *The Integral Philosophy of Sri Aurobindo* (London 1960).

Man hat Sri Aurobindos Verbindung des evolutionären Denkens mit der Neuinterpretation des Hinduismus oft mit dem Versuch von Teilhard de Chardin verglichen, die christliche Lehre mit Hilfe der Kategorien der Evolution neu zu durchdenken. Einen Vergleich zwischen beiden finden wir bei R.C. Zaehner, *Evolution in Religion. A Study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin* (Oxford 1971), und, von einer viel breiteren Perspektive ausgehend, bei B. Bruteau, *Evolution toward Divinity. Teilhard de Chardin and the Hindu Traditions* (Wheaton, USA 1974).

Man hat allerdings Sri Aurobindos Umgang mit der Evolution und der Evolutionstheorie auch kritisiert. Nach einer ausführlichen philosophischen Analyse der Werke von Sri Aurobindo kommt J. Feys, *The Philosophy of Evolution in Sri Aurobindo and Teilhard de Chardin* (Calcutta 1973) zu der Schlußfolgerung, daß Sri Aurobindos Verständnis der Evolution dem traditionellen Emanationsdenken sehr nahe bleibt, denn er versteht Evolution vor allem als das graduelle Offenbarwerden dessen, was schon immer existierte: Das Absolute bzw. das göttliche Leben verbinde sich zuerst mit der Materie, um dann wieder aus ihr hervorzugehen. Nichts sei wirklich neu, es gebe kein neues Sein und kein wirkliches Wachsen.

Für andere Kritikpunkte an Sri Aurobindos Evolutionsdenken konsultiere man die Proceedings of the Seminar on Sri Aurobindo and the Concept of Evolution: *Indian Philosophical Annual* 8 (1972), und lese dort vor allem den Beitrag von C.T.K. Chari, Some Issues about Sri Aurobindo's Evolutionism and Modern Knowledge (aaO. 20–26).

Wie wir schon erwähnten, wird oft auch auf die Parallele zwischen Evolutionstheorie und der Avatar-Folge der Inkarnationen hingewiesen. Für mehr Information über die Bedeutung von *Avatar* nehme man G. Parrinder, *Avatar and Incarnation* (London 1970) zur Hand.

2. Der Tanz Schiwas

Hier handelt es sich um ein Thema, das die Phantasie westlicher Wissenschaftler mehr fesselte als jedes andere. Dieser Tanz, der durch die

südindischen Skulpturen weit und breit bekannt wurde, ist nur einer der vielen Aspekte des vielgestaltigen Gottes Schiwa: Der tanzende Schiwa taucht z. B. nicht auf in der ausführlichen Studie der Schiwa-Mythologie von W.D. O'Flaherty, *Siva. The Erotic Ascetic* (Oxford 1973), die den Reichtum an Gestalten und Aspekten dieser Gottheit dokumentiert.

Es ist schwer festzustellen, ob dieses einseitige Interesse für den kosmischen Tanz des Schiwa bzw. für den Schiwa Nataraja vor allem auf den einflußreichen Essay von A.K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva* (London 1958), zurückgeht oder nicht. Das schon erwähnte Werk von F. Capra, *The Tao of Physics*, und andere Bücher zeigen den tanzenden Schiwa auf dem Buchdekkel, aber sie reden im Text kaum über ihn (etwas mehr wird auf ihn eingegangen bei A. Peacock, aaO. 106–111, der hier weitgehend Gedanken von Coomaraswamy übernimmt). Coomaraswamys eigene Inspirationsquellen waren neben den Skulpturen von Schiwa die inbrünstig an ihn gerichteten südindischen Hymnen, die aber im allgemeinen in der westlichen Welt wenig bekannt sind. Pierre Teilhard de Chardin fühlte sich zu der Vorstellung eines kosmischen Tanzes Schiwas und zu dessen Ambivalenz als Quelle der Schöpfung und Vernichtung angezogen, nachdem er Ende der vierziger Jahre darüber in den Werken von René Grousset gelesen hatte. In Schiwa vereinen sich die Kräfte der Freude, des Leidens und einer Energie, die das Universum durchdringt und vibrieren läßt. Teilhard, der das Universum als eine von göttlicher Energie bewegte Wirklichkeit sah, hatte den Eindruck, daß diese Dimension des Kosmos, die durch Schiwas Tanz so ausdrucksstark symbolisiert wird, im Christentum nie voll erfaßt worden ist (für eine kurze Erörterung der Tagebuchnotizen von Teilhard über «Christus-Omega/Schiwa» siehe U. King, *Towards a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions* [London 1980] 98).

3. Bewußtsein, reine Bewußtheit, Meditationstechniken und Maya

Seit frühester Zeit, angefangen mit den Upanischaden, hat das indische philosophische Denken über die Natur des Bewußtseins reflektiert und dabei mehrere Stufen unterschieden, die schließlich in einer reinen, durch verschiedene Meditationstechniken erreichten Bewußtheit ihren Höhepunkt finden. Später wurden diese Einsichten vor allem von Schankara (9. Jahrh. nach Chr.) und seiner Schule in den nichtdualistischen Lehren des *Advaita Vedanta* systematisiert, der auf einer sehr entwickelten und verfeinerten Theorie der Epistemologie (Wissenslehre) und der Metaphysik beruht.

Das alles hängt auch mit dem *Maya Vada* zusammen, der Lehre, daß das Bewußtsein, das der Mensch von der Welt hat, schließlich trügerisch ist. Sowohl über diese Maya als über den indischen Monismus, eine der wichtigsten Orientierungen im philosophischen und religiösen Denken Indiens, ist viel geschrieben worden, wobei man aber nicht vergessen sollte, daß es neben diesem Monismus auch noch viele andere Schulen des Denkens gibt. Dennoch beziehen sich westliche Wissenschaftler sehr oft auf dieses Gedankengut aus dem *Advaita Vedanta*, tun das aber auf zu allgemeine Weise und übergehen dabei nicht selten den Kontext.

Für eine Analyse des indischen Verständnisses des Bewußtseins der Welt, des Selbstbewußtseins und des kosmischen Bewußtseins hinsichtlich ihrer Beziehung zum heutigen philosophischen Denken ziehe man R.A. Sinari, *The Structure of Indian Thought* (Springfield, Illinois 1970, bes. das 8. Kap.: «The Phenomenology of Maya») zu Rate. Andere Aspekte des Bewußtseins werden behandelt in den «Proceedings on the Concept of Consciousness: Indian Philosophical Annual 11 (1976), unter denen vor allem der Beitrag von C.T.K. Chari, Quantum Mechanics and Concepts of Consciousness (aaO. 50–56) besondere Aufmerksamkeit verdient. Er erwähnt, daß eine gewisse Zahl indischer Denker in der Relativitäts- und der Quantenfeldtheorie Beweise für die Advaitalehren über die Maya und das gestaltlose Brahman sahen.

Chari selbst wendet sich in seiner Argumentation sowohl gegen die indischen Philosophen als gegen die «Mystagogen im Westen», die die moderne Physik als eine Art Zauberformel, «Sesam öffne dich», betrachten, damit sich eine idealistische und mystische Sicht der Wirklichkeit durchsetze. Einerseits kommt er zu der Schlußfolgerung, daß der «Advaita Vedanta (oder jedes andere indische metaphysische System, das hier in Frage käme) nicht auf eine offizielle Unterstützung und Bestätigung durch die Quantenmechanik angewiesen ist», und andererseits warnt er auch davor, daß «die Anziehungskraft der neuen Physik nicht zu ihrem

metaphysischen Mißbrauch führen darf» (aaO. 55).

Dennoch gehen in dem von T.M.P. Mahadevan herausgegebenen Band, *Spiritual Perspectives. Essays in Mysticism and Metaphysics* (New Delhi 1975) der Physiker C.F. von Weizsäcker mit seinem Beitrag, Who is the Knower in Physics? (aaO. 147–161, deutsch: Wer ist das Subjekt in der Physik?: C.F. von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie [München/Wien 1978] 169–186) und Königin Friederike von Griechenland mit dem Text To Advaita Through Nuclear Physics (aaO. 162–170) auf die Konvergenz zwischen bestimmten Einsichten der Advaita Vedanta und solchen der heutigen Physik ein.

Eine weit ausführlichere Untersuchung der Beziehung zwischen Meditation, Bewußtseinszuständen und Quantenmechanik finden wir in der von Maharishi Mahesh Yogi und seinen Schülern durchgeführten wissenschaftlichen Erforschung des Programms der Transzendentalen Meditation. Der Maharishi weist auch auf die bemerkenswerten Parallelen hin zwischen dem von der heutigen Physik entwickelten Weltbild und seiner eigenen Lehre über die Grundstruktur des subjektiven Lebens, die sich auf die vedische Kosmogonie berufen können. Er stellt seine «Wissenschaft des Bewußtseins» in diesem Kontext als eine ganzheitliche Synthese der biologischen, psychologischen und physischen Wissenschaften vor. Diese Behauptungen verdienen es, kritisch viel näher betrachtet zu werden, als wir das hier tun können. Für weitere Einzelheiten siehe Maharishi Mahesh Yogi, *Science of Creative Intelligence: Knowledge and Experience* (Maharishi International University, Fuiggi Fonte, Italien 1972) und D.W. Orme-Johnson/J.T. Farrow (Hg.), *Scientific Research on the Transcendental Meditation Program: Collected Papers*, Bd. 1 (1976).

Wer weitere Aspekte der *Maya* studieren will, findet Hinweise im Seminar on the Concept of Maya: *Indian Philosophical Annual* 2 (1966) Part II und im Aufsatz von N.A. Nikam, The Problem of Creation. Concepts of Maya and Lila: H. Chaudhuri/F. Spiegelberg, aaO.

4. Karma und Wiedergeburt

Die zyklische Sicht des Universums steht in enger Beziehung zu den Lehren über Karma und Wiedergeburt, die gelegentlich in westlichen Erörterungen des indischen Denkens erwähnt werden, die aber bei der Suche nach Parallelen eher ein Hindernis als eine Hilfe sind. Dennoch kann man die Lehre des Karma ohne seinen Bezug zur indischen Kosmologie nicht verstehen, wie klar gezeigt wird bei P. Bowes, Morality and Cosmology in Hinduism: *Theoria to Theory* 12 (1978) 97–109. Einige der Probleme, die für das Verständnis von *Karma* aus der heutigen Genetik entstehen, werden angedeutet in den Texten der Diskussion Spirit and Science in India Today: *Theoria to Theory* 14 (1981) 273–289. Eine vollständigere philosophische Behandlung des Themas *Karma* und Wiedergeburt liegt vor in den Proceedings of the Seminar on Karma and Rebirth: *Indian Philosophical Annual* 1 (1965) in den Aufsätzen von R. de Smet, The Law of Karma. A Critical Examination: Ebd. 2 (1966) 328–335 und von J. Hick, The Idea of Rebirth. A Western Approach: Ebd. 6 (1971) 89–101.

III. Schlußbemerkungen

Die heutigen physischen und kosmologischen Theorien zeichnen sich durch eine äußerste Offenheit und durch ein ganzheitliches, prozeßorientiertes Denken aus, in dem eine teleologische Orientierung wieder an Boden gewinnt. Die besondere Anziehungskraft, die vom indischen Denken, besonders vom Advaita Vedanta auf westliche Wissenschaftler ausgeht, liegt vielleicht nicht so sehr in einzelnen Elementen oder Parallelen zur westlichen Wissenschaft, als vielmehr in seiner allgemeinen Orientierung. So faßt E. Deutsch auf hervorragende Weise zusammen, wenn er die Behauptung aufstellt, daß die Theorie des Vedanta «wie der größte Teil des indischen Denkens einer emanationistischen Theorie zustimmt, die die «Schöpfung» als ein natürliches Sichentfalten des Geistes in der Welt betrachtet und die dementsprechend allem, was es in der Natur gibt, wenn es richtig betrachtet wird, einen ihm eigenen, inneren geistigen Wert zuschreibt. So wird die Natur erfüllt sowohl mit Qualität, mit geistigem Leben, als mit Quantität, mit meßbaren Prozessen ... Die zentralen Vorstellungen ... sind, daß in der Natur alles miteinander verbunden ist, daß eine Kontinuität zwischen dem Menschen und allen anderen Lebewesen besteht und daß alles in der Natur als untrennbarer Teil des Ganzen, der den eigenen qualitativen Ursprung bewahrt, einen eigenen,

inneren Wert hat» (Vedanta and Ecology: *Indian Philosophical Annual* 6 [1971] 83).

Was der Autor hier in bezug auf die Ökologie aussagt, stimmt auch in bezug auf die heutige Physik und Kosmologie, nämlich daß wir uns nicht dem Vedanta zuwenden sollten, um ihn buchstäblich zu befolgen und dort unmittelbare Anweisungen zu finden, sondern eher um von ihm inspiriert zu werden und zu einem tieferen, umfassenderen Verständnis zu finden.

Ein weiteres Forschungsfeld für die Suche nach bisher übergangenen Parallelen zwischen dem indischen Denken und der heutigen Kosmologie würde sich auftun, wenn man den unterschiedlichen Lehren der verschiedenen Vedantaschulen, dem qualifizierten Nichtdualismus von Ramanuja (11. Jahrh. n. Chr.) und dessen Sicht der Welt als Leib Gottes mehr Aufmerksamkeit widmen würde. Auch wurde die kosmische Vision, die der junge Held Arjuna nach der Bhagawadgita und anderen indischen Texten von Gott in seiner universalen Gestalt oder *visva rupa* hatte, nicht so beachtet, wie sie es verdient, wenn es sich darum handelt, ähnliche Einsichten im alten religiösen und im heutigen naturwissenschaftlichen Denken zu entdecken. Auch die göttliche Energie der *Schakti*, die als weibliche Kraft verstanden wird, und die tiefschürfenden Einsichten, die in der polaren Symbolik des Tantra zum Ausdruck gebracht werden, sollten in den westlichen Schriften mehr als nur erwähnt werden. Das gilt allerdings auch für den Buddhismus, den Zen-Buddhismus und den Taoismus.

Wie aus unserer kurzen Übersicht deutlich wird, besteht die größte Schwierigkeit beim Finden von Parallelen zwischen dem östlichen Denken und der heutigen Kosmologie darin, daß es diesbezüglich viel zu wenig vergleichende Untersuchungen gibt, die genügend detailliert sind und gleichzeitig auch hinreichendes wissenschaftliches Niveau besitzen. Nur eine kräftige Befürwortung und Unterstützung des Studiums des östlichen Denkens in all seinen Bereichen, sei es Religion, Philosophie, Wissenschaft oder Mystik, wird uns helfen, unsere Unwissenheit zu überwinden und verschiedenes auch richtig zu unterscheiden.

Obwohl die Religion in unserer westlichen Welt viel von ihrer traditionellen Selbstverständlichkeit und Plausibilität verloren hat und eine allzu eng konzipierte Wissenschaft nicht länger fähig ist, unseren geistigen Hunger zu stillen, dürfen wir uns nicht allzu leicht von einer neuen visionären Physik und Kosmologie mitreißen lassen. Die schnelle Entdeckung von Parallelen zwischen dem Denken des Ostens und dieser Physik und Kosmologie dürfte mehr ein Zeichen westlicher Einfalt sein, als daß sie vermöchte, uns von den reichen Kraftreserven für das Erreichen von Ganzheit und harmonischer Einheit und Versöhnung aller Dinge und Lebewesen, die in den Religionen und in der Mystik des Ostens zu finden sind, ein Bild zu geben.

Wenn die Erforschung des Weltraumes (*outer* space) und des Universums wirklich eine der größten intellektuellen Abenteuer unserer Zeit ist, dann müssen wir auch dafür Sorge tragen, daß wir der Erkundung unseres inneren Raumes (*inner* space) und dem Kennenlernen der reichen Traditionen mystischer Einsichten, die, ob sie jetzt aus dem Osten oder dem Westen stammen, Teil unseres gemeinsamen menschlichen Erbes sind, eine gleich intensive Aufmerksamkeit widmen und hier gleich strenge und anspruchsvolle Kriterien anlegen. Es genügt nicht, durch kurze Verweise und die Feststellung einiger Parallelen nur ein Lippenbekenntnis abzulegen. Wir brauchen hier eine Disziplin – ein Wort, das sowohl für die Wissenschaft als für die Religion von einiger Bedeutung ist –, die in die Tiefe geht, ein Forschen, das hohen Ansprüchen genügt, und eine integrierende Verbindung wissenschaftlicher und mystischer Einsichten, in der Wissenschaft und Religion beide zu ihrem vollen Recht kommen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

Nachtrag

Nach dem Abschluß der Arbeit an diesem Beitrag sind mir weitere Werke bekannt geworden, in denen der Leser noch zusätzliche Hinweise finden kann:

Sal P. Restivo, Parallels and Paradoxes in Modern Physics and Eastern Mysticism: Social Studies of Science 8 (1978) 143–181.

Thartang Tulku, Dimensions of Thought: Current Explorations in Time, Space and Knowledge. 2 Bde (Dharma Publishing, Emeryville/Kalifornien 1980). Die Lehren des Thartang Tulku werden von der Gruppe «Time, Space and Knowledge» in Berkeley weiterentwickelt, die jetzt auch eine Zeitschrift veröffentlicht, in der ähnliche Themen wie in unserem Beitrag behandelt werden.

Interesse verdient auch die Arbeit von R. H. Jones, Mysticism and Science: A Comparative Study of the Claims about Reality in Western Natural Science, Theravada Buddhism, and Advaita Vedanta (Diss. an der Columbia University 1980).

URSULA KING

Geborene Brenke. Studierte Theologie, Philosophie und Vergleichende Religionswissenschaft in Deutschland, Frankreich, Indien und England. Lizentiat in Theologie in Paris, Magister Artium in Delhi und Doktorat in Philosophie in London. 1965–1970 lebte und lehrte sie in Neu-Delhi. Seit 1971 Dozentin für indische Religionen und Religionssoziologie am Department für Theologie und Religionswissenschaften an der Universität Leeds in England. Hauptinteressen: Moderner Hinduismus, interreligiöse Begegnungen und vergleichende Studien der Mystik; ferner methodologische Fragen der Religionswissenschaft sowie zum Thema Frauen und Weltreligionen. Veröffentlichungen: eine Anzahl von Aufsätzen sowie (zus. mit P. Hardot, Paris) eine deutsche Übersetzung der antiarianischen Traktate von Marius Victorinus; ferner: Christlicher Platonismus (Zürich 1967); Towards a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions (London 1980). Demnächst erscheint ein methodologischer Beitrag zum Thema Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion. Some Major Developments and Issues under Debate since 1950: F. Whaling (Hg.), Contemporary Approaches to the Study of Religion (Mouton). Anschrift: The University of Leeds, Dept. of Theology and Religious Studies, Leeds, LS2 9JT, England.

Zum Abschluß

David Tracy/Nicholas Lash

Theologische Reflexionen der Herausgeber

I. Die veränderte Situation in Theorie und Praxis

Eine Rückkehr zu Themen der Kosmologie scheint in unserer gegenwärtigen theologischen Situation sowohl wünschenswert als auch notwendig zu sein. Diese Rückkehr ist zum einen wünschenswert vor allem wegen der bedeutsamen Veränderungen der Methoden und Inhalte der Theologie wie auch der Naturwissenschaft. Sie ist zum anderen aus zwei miteinander verbundenen Gründen notwendig. Erstens gibt es in zunehmendem Maße die Einstellung (welche durch die ökologische Krise und die Bedrohung durch einen nuklearen Holocaust verursacht ist), daß der «anthropozentrische» Charakter vieler zeitgenössischer theologischer Ansätze in Frage gestellt werden muß. Zweitens kann die Erlösung selbst nicht ohne eine Beziehung zur Schöpfung, die Geschichte nicht ohne die Natur verstanden werden; die zentralen Kategorien Gott und das Selbst (und daher auch Gesellschaft und Geschichte) lassen sich ohne eine Bezugnahme auf die Kategorie «Kosmos» oder «Welt» nicht vollkommen erfassen. Diese unsere Reflexionen, die wir als Herausgeber dieses Heftes beisteuern, erheben nicht den Anspruch, alle Probleme dieses komplexen Themenbereichs völlig zu lösen. Die Herausgeber wollen sich damit zufrieden geben, wenn Leser beginnen, ihren Eindruck von der Dringlichkeit kosmologischer Anliegen für alle Bereiche der Theologie zu teilen. Vor allem muß der neue «status quaestionis» verstanden werden, bevor die neue konstruktive theologische Arbeit, die bereits in diesem Heft und auch anderswo begonnen wurde, beurteilt werden kann.

Um es noch einmal zu wiederholen: Unsere zeitgenössische theologische Situation ist sowohl in der Theorie als auch in der Praxis im Wandel begriffen. In beiden Fällen scheint die Dringlichkeit einer theologischen Rückkehr zu kosmologischen Interessen deutlich zu sein. Betrachten Sie als erstes die Situation aus der Sicht der zeitgenössischen Theorie. Wir vergessen nur allzu schnell, daß die Situation zu dem Zeitpunkt, als sich Theologen der frühen Moderne (17. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts) mit der Beziehung zwischen Wissenschaft und Theologie auseinanderzusetzen begannen, bestenfalls äußerst besorgniserregend war. Die wissenschaftliche Revolution war ein intellektuelles Ereignis, welches, wie Butterfield bemerkt, zu einer wahrhaft intellektuellen Revolution wurde, die in allen Disziplinen einen neuen Denkansatz erforderlich machte. Diese intellektuelle Revolution war tatsächlich dermaßen radikal, daß Butterfield keineswegs übertreibt, wenn er feststellt, daß im Vergleich damit sogar die Renaissance und die Reformation wie «Familienstreitigkeiten» erschienen. Es besteht kaum ein Zweifel an der Tatsache, daß Geschehnisse, die in den Namen Kopernikus, Galilei, Newton und Darwin symbolisiert sind, die Landschaft theologischen Denkens für immer veränderten.

Weder der früher praktizierte Krieg zwischen Wissenschaft und Religion noch in vergangenen Zeiten aufgekommene Anregungen zur Eintracht von Theologen und Philosophen in dieser langen Periode der frühen Moderne beeindrukken Zeitgenossen als echte Wahlmöglichkeit in unserer radikal veränderten Situation. Die wichtigsten Gründe für den Zusammenbruch des Konfrontations(kriegs)modells wie auch des Eintrachtsmodells finden sich in der veränderten Auffassung von Inhalt und Methoden der Theologie wie auch der Naturwissenschaft. Denn wie lebendig auch immer wissenschaftliche Modelle früherer Zeiten wie die Modelle des Mechanismus, Materialismus und Positivismus in der allgemeinen Vorstellung gewesen sein mögen (einschließlich der gängigen Vorstellung einiger Wissenschaftler), es ist dennoch eine Tatsache, daß die Wissenschaft selber die intellektuellen Anmaßungen dieser früher vertretenen Modelle herausfordert.

In einem Zeitalter, da der Inhalt der Wissenschaft radikal verändert wurde durch Evolutionstheorien, Relativität, Quantenmechanik, das Prinzip des Indeterminismus, Quarks, DNS-Forschungen usw., ist es nicht möglich, sich schlicht und einfach auf vergangene mechanistische oder materialistische Modelle zu berufen. Der Inhalt der Wissenschaft verbietet eine jede

leichtfertige Berufung auf diese Positionen. Mit einem ironischen Symbol dieser momentan stattfindenden Veränderung dürfen wir sagen, daß die Wissenschaft selber der Laplaceschen materialistischen und mechanistischen Hypothese nicht mehr bedarf!

Die Methoden der Naturwissenschaft weichen dagegen – wie dies die Artikel von M. Hesse und L. Gilkey deutlich machen – bescheideneren Selbsteinschätzungen. Die Einsicht, daß auch die Vernunft eine Geschichte hat, hat in der Geschichte der Naturwissenschaft zu Vorschlägen geführt, wie sie von T. Kuhn, S. Toulmin, M. Hesse und anderen gemacht wurden. Diese Vorschläge gehen davon aus, daß frühere positivistische Modelle für das wissenschaftliche Selbstverständnis die Erforschung der Wissenschaftsgeschichte nicht überleben können. Ebensowenig können diese Modelle der genauen philosophischen Prüfung durch Vertreter der Wissenschaftsphilosophie standhalten.

Dieser Wandel des Inhalts wie auch des Selbstverständnisses der Methoden der Naturwissenschaft führt somit zu einer neuen intellektuellen Situation, in der die Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Theologie gleichzeitig vielversprechender und auch schwieriger zu sein scheint. In rein theoretischer Hinsicht ist es nun schwieriger, da die Themenstellungen viel komplexer und häufig ausgesprochen technisch sind; allein aus diesem Grunde sind vergangene Modelle der bloßen Konfrontation oder der einfachen Übereinstimmung unangemessen. Die Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Theologie ist vielversprechender, weil der Zusammenbruch früherer mechanistischer, materialistischer und positivistischer Modelle die Naturwissenschaft selbst frei gemacht hat für ein Empfinden des letzten Geheimnisses der Wirklichkeit und für eine gemäßigte, aber wahre Bereitwilligkeit zum Dialog mit allen plausiblen kosmologischen Hypothesen der Philosophie wie auch der Theologie. Der Dialog mit Prozeßphilosophen und Prozeßtheologen (das schließt im weiteren Sinne des Prozeßgedankens die Nachfolger von Teilhard de Chardin ein) ist lediglich ein bekanntes Beispiel für die zunehmend fruchtbare Verbindung.

Es ist natürlich ebenso wichtig, sich ins Gedächtnis zurückzurufen, daß theologisches Selbstverständnis und theologischer Inhalt in der gleichen Periode analoge Paradigmen-Veränderungen erfahren haben. Mit Ausnahme des fundamentalistischen Ansatzes sind theologische Modelle früherer Zeiten, die sich auf ein ungeschichtliches und autoritatives Verständnis theologischer Anliegen stützten, zusammengebrochen. Außer für naive «Konkordisten» lassen sich die theologisch relevanten Probleme in der zeitgenössischen Naturwissenschaft mit ihrer technischen Komplexität und ihrem vorläufigen, hypothetischen Charakter nicht auf einfache Weise lösen. In der Tat wurden alle einfachen Lösungen – die naturwissenschaftlichen und die theologischen – als Ideologien für intellektuelle Eliten entlarvt, die letzten Endes die Funktion haben, den Status quo zu sichern.

Theologen haben im großen und ganzen ihre eigene Form einer gemäßigten Bescheidenheit gelernt. Die meisten erkennen nun, wie E. Schillebeeckx beobachtet, daß die Theologie ein interpretatives Unternehmen ist, das versucht, «zweiseitig kritische Korrelationen» (in Theorie und Praxis) zwischen Interpretationen unserer zeitgenössischen Situation und Interpretationen der christlichen Tradition herzustellen. Das Aufkommen eines geschichtlichen Bewußtseins im 19. Jahrhundert und die radikale Bedeutung der Geschichtlichkeit im 20. Jahrhundert nötigen die moderne Theologie, wie B. Lonergan beobachtet, von ihrer Verpflichtung gegenüber dem «klassischen Bewußtsein» (einschließlich der klassischen Kosmologie) abzusehen.

Selbst wenn man diese Errungenschaften zugesteht, kann man dennoch den Eindruck nicht vermeiden, daß (mit einigen bemerkenswerten Ausnahmen) die Theologie der Gegenwart im Bereich der Interpretation der Natur und der Schöpfung Schwächen zeigt, obwohl ihre Interpretationen der Geschichte und Erlösung «stark» sind. Dies liegt zweifellos teilweise daran, daß der frühere «Krieg» zwischen Wissenschaft und Theologie und der Zusammenbruch vergangener Eintrachtsbestrebungen die meisten Theologen dazu verleitet haben, das Gespräch mit den Naturwissenschaften nur widerwillig erneut aufzunehmen.

Die Tatsache, daß die meisten Theologen sowohl aufgrund einer Voreingenommenheit als auch aufgrund von Gewohnheit ihre natürlichsten «Gesprächspartner» im Bereich der Humanwissenschaften finden, dient auch der Förderung der gleichen Entwicklung. Ein damit verbundenes Faktum besteht darin, daß die «Entprivatisierung» der Theologie den Hauptfortschritt der zeitgenössischen Theologie bildet. Diese Entpri-

vatisierung wird am besten von der politischen Theologie und von der Theologie der Befreiung entwickelt, wobei beide Richtungen, einer praktischen Vernunft gemäß, sich eines weltweiten Leidens bewußt sind. Dieselben theologischen Ansätze können jedoch häufig auch ein Desinteresse an ausgesprochen kosmologischen Fragen fördern.

Es sollte mittlerweile deutlich geworden sein – insbesondere den Lesern von CONCILIUM – daß eine Hauptleistung und ein noch größeres Bedürfnis der Theologie der Gegenwart in der Ausarbeitung von politischen Theologien und Theologien der Befreiung besteht, gemäß den Anforderungen von Theorie und Praxis in unserer besorgniserregenden geschichtlichen Situation. Diese theologischen Ansätze holen ganz richtig die Hilfsquellen der christlichen Tradition zurück, um dazu beizutragen, diese Situation massenhaften weltweiten Leidens zu verändern. Ihre kritische Analyse der Mitschuld an der «Privatisierung» der früheren existentialistischen und transzendentalen Theologien kann nur als Errungenschaft für die gesamte Theologie angesehen werden.

Der Verdacht, daß «kosmologische» Interessen der Theologie als Ablenkung von der geschichtlichen Verantwortung oder gar als Ideologie intellektueller Eliten fungieren *können* (wie das in konkordistischen Entwürfen der Fall ist), scheint zugegebenermaßen seine Richtigkeit zu haben. Die Bedeutsamkeit dieser Verdachtsmomente sollte nicht entschärft werden. In der Tat verdienen alle reinen «Fortschrittsmodelle», die entweder nicht fähig oder auch unwillig sind, der Tragödie und dem Leiden in der menschlichen Existenz gegenüberzutreten, voll und ganz den theologischen Verdacht der Christen.

Aber noch ein weiteres Verdachtsmoment muß unser zeitgenössisches theologisches Bewußtsein beeinflussen: Ist es der Theologie möglich, sich gemäß den Anforderungen unserer Situation oder der christlichen Tradition zu verhalten, wenn sie weiterhin kosmologische Anliegen ignoriert? Dies ist nicht nur eine rhetorische Frage. Die Sachlage ist nämlich folgende: Die Wiederentdeckung der «Geschichte» durch Theologen der Gegenwart läuft nicht einer Wiederentdeckung der «Natur» parallel. Eine scharfe und exklusive Fixierung des Blicks auf die Lehre von der Erlösung (wie sie sich mit der Befreiung und Emanzipation verbindet) läuft nicht einer neuen Erforschung der Schöpfungslehre parallel. Die zeitgenössische Theologie läuft Gefahr, Interpretationen von Gott und dem Selbst zu entwickeln (einschließlich des sozialen Selbst in Gesellschaft und Geschichte), während sie still und leise die traditionelle dritte Kategorie der «Welt» oder des «Kosmos» fallenläßt. Und dennoch würde ein Wegfall dieser Kategorie – wie die geschichtlichen Artikel in diesem Heft deutlich machen, eine wesentliche Verarmung christlicher Tradition bedeuten und möglicherweise auch eine größere Verzerrung christlichen Verständnisses der Erlösung und der Geschichte selbst.

Es ist heute natürlich notwendig, mit der Entmythologisierung und Entideologisierung traditioneller christlicher Verstehensweisen von «Welt» und «Kosmos» fortzufahren. Nichtsdestoweniger ist es auch bedeutsam zu erkennen, daß sich von der Zeit des Neuen Testaments (J. Collins) durch die Zeit der Kirchenväter (H. Chadwick) und das Mittelalter (O. Pedersen) die gleiche Einsicht durchgesetzt hat: Mit J. Collins' aufrichtigen Worten gesagt: «Die menschliche Erlösung kann nicht abgelöst vom Verständnis der Welt rund um uns betrachtet werden. Auch die Schöpfung liegt im argen. Unsere Gesamtsicht der Welt wird zweifellos immer Symbolcharakter haben und ein Reflex der Werte sein, die wir damit bestärken möchten. Es ist jedoch wichtig, daß wir einen Weg finden, um unsere menschlichen Werte mit einem gewissen Verständnis für die Kosmologie zu verbinden, wenn unsere Theologie mehr als ein bloßes Fragment unserer Erfahrung sein soll.»

Die christliche Tradition braucht die Schöpfungslehre sogar, um ihre eigene Lehre der Erlösung vollkommen zu verstehen (J. Buchanan). Die christliche Theologie der Gegenwart muß eine Theologie der Natur zurückgewinnen – sie muß sogar eine dieser Theologie angemessene Geschichtstheologie entwickeln. Keine christliche Theologie kann den Anspruch erheben, allein durch die Wiedergewinnung Gottes und des Selbst (einschließlich des gesellschaftlichen und geschichtlichen Selbst) der christlichen Tradition angemessen zu sein, während sie heimlich und leise die «Welt» aus ihrem Vorstellungsbereich fallen läßt. Die Fragen der Kosmologie werden nicht richtig verstanden, wenn man sie als *nur* den Ursprung und die natürliche Struktur der Welt betreffend begreift. Diese kosmologischen Fragen schließen das Schicksal der Welt ebenso ein – einschließlich des Schicksals der Menschen

und der Geschichte selbst –, wie sie «unlösbar an das Schicksal der Welt gebunden sind». Die Entprivatisierung der Theologie bedeutet eine Rückkehr zur wahren Geschichte (nicht nur zur Historizität). Aber diese Rückkehr zur Geschichte – sowohl in der Theorie als auch in der Praxis – muß auch eine Rückkehr zur Natur bedeuten.

Diese theoretischen Fragen werden weiter intensiviert, wenn wir zwei zentrale praktische Anliegen unserer Gegenwart festhalten. Diese beiden ernsten Themen – in zusammengefaßter Form handelt es sich um die ökologische Krise und die Bedrohung durch einen nuklearen Holocaust – müssen alle zeitgenössischen Geschichtstheologien berühren. Außerdem deuten beide Themenbereiche anschaulich auf die theoretischen Fragen hin, die oben zum Ausdruck gebracht wurden. Die Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Religion resultieren heute nämlich nicht nur aus einer verblüffenden und komplexen Reihe intellektueller Anliegen, die durch neue Paradigmen der Methoden der Naturwissenschaft und Theologie und den neuen Inhalt beider Disziplinen aufgeworfen wurden. Auch entstammt das Bedürfnis der Theologie nach Kosmologie nicht nur der innertheologischen Forderung danach, daß die Theologie den Versuch unternehmen muß, sowohl das Selbst als auch die Welt im Lichte ihres von Christus ausgehenden Gottesverständnisses zu interpretieren. Es geht nicht nur auf die Forderung zurück, daß die Theologie die Schöpfung interpretieren soll, um die Erlösung zu verstehen, daß sie es riskieren soll, die Natur zu interpretieren, um Geschichte zu verstehen.

So zentral und dringlich diese intellektuellen Anliegen zweifelsohne sind, auch sie müssen im Kontext unseres zeitgenössischen realistischen Verständnisses einer wirklichen Krise verstanden werden. Die Wirklichkeit einer nahe bevorstehenden ökologischen Krise ist so deutlich, daß keine ernsthafte Sorge um geschichtliche Gerechtigkeit diese weiter ignorieren kann. Das Ringen um Gerechtigkeit muß auch das Ringen um die Ökologie einschließen – nicht nur um die Gerechtigkeit für nichtmenschliche Geschöpfe zu gewährleisten, sondern um die grundlegendste Gerechtigkeit für alle zu sichern: eine lebbare Umwelt für zukünftige Generationen menschlicher Wesen.

Die ökologische Krise zwingt jede ernsthafte politische Theologie und jede Befreiungstheologie, ihre eigenen Praxiskriterien zu hinterfragen nach der möglichen Anthropozentrik, die in ihrem Selbstverständnis ein verborgenes Dasein führt. Wie J. Cobb vorschlägt, muß eine jede kosmologisch ausgerichtete Theologie (wie Cobbs eigene Prozeßtheologie) das Gespräch mit Vertretern der politischen Theologie und der Befreiungstheologie aufnehmen, um zu einer politischen Theologie zu werden. Weiterhin müssen alle politischen und befreiungstheologischen Ansätze zu ökologischen Ansätzen werden, um bestenfalls ihre eigenen Forderungen zu erfüllen, nämlich, einen Bezug zu unserer gegenwärtigen praktischen Situation herzustellen. Das bedeutet, daß das Wiederaufgreifen kosmologischer Fragen in der heutigen Theologie auch zu einem Dialog der politischen Theologie und solcher Formen der «nachmodernen» Wissenschaft wird (S. Toulmin, F. Ferré), deren eigene praktische Anliegen deutlich sind. Alle müssen nun eine Kritik und einen Verdacht gegenüber traditionellen wissenschaftlichen und theologischen Auffassungen teilen, die von einem Recht des Menschen auf «Dominierung» und Ausbeutung der Natur ausgehen.

Mit der Sorge um die ökologische Krise ist natürlich das andere zentrale praktische Anliegen verbunden, welches unsere gegenwärtige Situation aufwirft: die Bedrohung der Auslöschung allen Lebens, welche mit der Möglichkeit eines nuklearen Holocaust gegeben ist. Die Sorge unter Wissenschaftlern ebenso wie unter Theologen um dieses zentrale Dilemma erzwingt neben ihren offensichtlicheren politischen Implikationen ein Bedürfnis, die Kosmologie erneut zu interpretieren. Solche Interpretationen helfen möglicherweise, diese überwältigende und buchstäblich endgültige nukleare Möglichkeit für den gesamten Planeten zu verhindern. Die Themen – technische, politische und kosmologische ebenso wie theologische –, die mit der Ökologie und der Möglichkeit eines nuklearen Krieges verbunden sind, sind so dringlich, daß man nur im Falle einer gemeinsamen Anstrengung aller Menschen, die «guten Willens» sind (einschließlich der Wissenschaftler und Theologen), hoffen kann, in der Theorie und der Praxis Wege zu finden, die Krise abzuwenden.

Vorläufig ist unsere Haltung hingegen einfacher und grundlegender: Wir gehen nämlich davon aus, daß es heute für die Theologie unmöglich ist, sich als Wissenschaft zu verstehen, die auf die theoretischen und praktischen Her-

ausforderungen unserer Situation antwortet, solange sie die Kosmologie ignoriert. Wenn die Theologie weiterhin eine Disziplin bleiben soll, die zweiseitig kritische Wechselbeziehungen in Theorie und Praxis zwischen Interpretationen der Situation und Interpretationen der Tradition herstellt, dann muß der Kosmologie erneut ein zentraler Stellenwert in der gesamten theologischen Reflexion eingeräumt werden. Anderenfalls wären wir nicht ehrlich, weder gegenüber den Anforderungen der neuen intellektuellen Situation in sowohl der Wissenschaft als auch der Theologie noch gegenüber den Krisen in der Praxis, die uns alle betreffen. Auch könnten wir in der Rubrik Geschichtstheologie nicht beanspruchen, daß wir die Quellen und Forderungen der christlichen Tradition selbst angemessen interpretiert haben: Erlösung *und* Schöpfung; Geschichte *und* Natur; Gott, das Selbst *und* die Welt.

Weder diese kurzen Reflexionen der Herausgeber noch dieses Heft als ganzes beanspruchen, die Lösungen zu diesen Fragen zu liefern. Was das vorliegende *Heft «X»* jedoch zur Sprache bringt, ist die Herausforderung aller Bereiche der Theologie; eine Herausforderung, den neuen *status quaestionis*, den unsere zeitgenössische Situation bewirkt, zu erkennen. Dieses *Heft «X»* fordert dazu heraus, das Wiederaufnehmen kosmologischer Fragen in alle Bereiche der Theologie zu ermöglichen, ja sogar zu fordern. Sowohl der früher übliche «Krieg» zwischen Naturwissenschaft und Theologie als auch die Eintrachtslösungen sind ganz klar überholt. Zu fordern ist vielmehr eine gemeinsame Anstrengung, die uns helfen kann, eine plausible «zweiseitig kritische Wechselbeziehung» herzustellen, nicht nur um unsere Welt zu interpretieren, sondern um sie zu verändern.

II. Natur, Geschichte und Hoffnung

Das Gespräch zwischen den zeitgenössischen Richtungen der politischen Theologie und der Befreiungstheologie über geschichtstheologische und kosmologische Ansätze in unserer Zeit könnte mit der gemeinsamen Reflexion über eine zentrale Kategorie der christlichen Geschichtstheologie beginnen: mit der Kategorie der Hoffnung. Die Wiederentdeckung der prophetischen, eschatologischen und apokalyptischen Traditionen (T. Tshibangu) als Träger politischer Kräfte könnte eine Rückkehr der kosmischen Hoffnung bewirken, die in den Dimensionen der Weisheit (und Kosmologie) eben dieser gleichen Traditionen gegenwärtig ist. In der Tat fordert die Kategorie der Hoffnung im Sinne einer negativen Funktion sowohl die Geschichtsideologien westlichen evolutionären liberalen Fortschritts als auch die Kosmologien des Fortschritts heraus (seien sie nun naturalistisch, materialistisch oder religiös). Die Weisheitstradition und die Tradition der Propheten erkennen, was die Fortschrittsideologien nicht sehen können: Die starre Realität radikalen Übels, die Tragödie und Sünde in jeder Existenz und das Bedürfnis nach konkreten und realistischen Maßnahmen gegen diese Übel – Maßnahmen, die sich auf ein fundamentales Vertrauen gründen –, die Hoffnung auf den Gott der Geschichte ebenso wie der Natur.

In unserer Zeit gibt es nicht die Möglichkeit einer einzelnen, alles umfassenden «wissenschaftlichen« kosmologischen Erzählung. Auch gibt es auf theologischer Seite keine Möglichkeit für ein vollständiges System eines endgültigen Verstehens von Gott – dem Selbst – der Welt. Was es hingegen gibt, ist eine Vorstellung der Realität, die auf die Hoffnung zurückgeht, die sich die christliche Auslegung einer jeden Wirklichkeit aus der Perspektive Jesu Christi leistet. In klassischen Zeitaltern, als ein endgültiger, in sich geschlossener und anscheinend perfekt geordneter Kosmos plausibel zu sein schien, konnte der Brennpunkt der christlichen Auslegung der Wirklichkeit auf die Inkarnation gerichtet werden als die immer schon immanente und transzendente Wirklichkeit von Gottes Gegenwart für die Welt, das Selbst, die Geschichte. In unserer gegenwärtigen Zeit scheinen alle reinen inkarnations-kosmischen Theologien keine in Frage kommende Wahlmöglichkeiten darzustellen. Denn wir haben uns von der geschlossenen Welt in ein unbegrenztes Universum bewegt (A. Koyrè).

Wir erkennen nun die Tragik und das radikale Böse in unserer Mitte deutlicher. Zu Recht bangen wir um das Schicksal der ganzen Menschheit, ja des gesamten Planeten im Schatten des massiven weltweiten Leidens und der Bedrohung der ökologischen Krise und des nuklearen Holocaust.

Natürlich haben die Christen noch nicht aufgehört, an die Menschwerdung Jesu Christi zu glauben. Es ist eher der Fall, daß die Christen nun erkennen, daß die Fleischwerdung selbst nur im Lichte von Jesu Christi Dienst, Kreuz und Auferstehung richtig interpretiert werden kann.

Dieser Dienst steht als ein unverrückbarer Ruf zu einem Leben in Christi Jüngerschaft, welches sich an der Praxis einer radikalen Nachfolge Jesu Christi im Sinne des Evangeliums *(imitatio Christi)* ausrichtet. Das Kreuz dringt in jeden Optimismus als eine unauslöschbare Erinnerung ein, eine Erinnerung an das Noch-Nicht, das Leiden und die Tragödie im Zentrum jeder Existenz. Die Auferstehung enthüllt die Wirklichkeit christlicher Hoffnung für die Natur ebenso wie für die Geschichte als vorausweisend gegenwärtig in Gottes Rechtfertigung des Dienstes und Kreuzes Jesu Christi.

Daher ist es weiterhin Jesus Christus, der uns den entscheidenden Hinweis auf ein christliches Verständnis von Gott und dem Selbst, der Natur und der Geschichte, der Schöpfung und der Erlösung gibt. Bei dieser theologischen Vision wird nun jedoch erkannt, daß sie nicht nur die Immer-schon-Wirklichkeit der Menschwerdung einschließt, sondern auch die Noch-nicht-Realitäten, die sich in Dienst, Kreuz und Hoffnung für die ganze Geschichte und Natur, welche sich in der Auferstehung enthüllt, manifestiert. Eben diese unveränderbare Dialektik der christlichen Wirklichkeit als immer/schon/noch-nicht kann jede christlich-theologische Vorstellung von Gott, dem Selbst und der Welt inspirieren. Insofern die christliche Theologie die Einrichtung einer zweiseitig kritischen Wechselbeziehung zwischen Situation und Tradition ist, bedeutet dies, daß die theologische Arbeit in Zusammenarbeit mit allen denjenigen Disziplinen geschehen muß, die kompetent sind, das Selbst (die Humanwissenschaften einschließlich der Philosophie) und die Welt (die Naturwissenschaften einschließlich der Philosophie der Wissenschaft und Kosmologie) zu interpretieren. Insofern als die christliche Theologie auch christlich ist, bedeutet dies, daß die Menschwerdung, der Dienst, das Kreuz und die Auferstehung Christi weiterhin der klassische christliche Zugang zu einer Vorstellung von Gott, dem Selbst und der Welt in der kritischen Wechselbeziehung von modernen Theorien und den zeitgenössischen Anforderungen der Praxis sein wird.

Die radikale Theozentrik, der jede Theologie als *theo-logos*, d. h. als Wort über Gott, beeinflussen sollte, bedeutet für die christliche Theologie, daß das Selbst und die Welt im Lichte Gottes verstanden werden.

Das bedeutet auch, daß der einzigartige und entscheidende Hinweis auf Gottes eigene Wirklichkeit und auf die Realitäten des Selbst und der Welt (Geschichte und Natur, Erlösung und Schöpfung) in Beziehung auf den Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, verstanden wird. Wenn diese Christus-Wirklichkeit mehr und mehr als das Zentrum der Geschichtstheologie ebenso wie der Theologie der Natur erkannt wird – als die Immer/schon/noch-nicht-Wirklichkeit, die sie ist – dann wird die christlich theologische Kategorie der *Hoffnung* immer bedeutsamer werden. Denn eben die theologische Hoffnung wird wahrscheinlich in theologischen Ansätzen, die sich mit der Natur auseinandersetzen, ebenso wichtig werden wie in geschichtstheologischen Ansätzen. Die christliche Hoffnung, die sich auf diese Immer/schon/noch-nicht-Wirklichkeit Jesu Christi konzentriert, demaskiert den historischen und kosmischen Optimismus ebenso wie den Pessimismus als unannehmbar für den christlichen Glauben. Tatsache ist, daß der leichtfertige Optimismus vergangener konkordistischer Kosmologien an der Realität der Tragödie zerschellte. Und jeder leichtfertige Pessimismus ermutigt einen Quietismus, der an der Wirklichkeit wahrer christlicher Hoffnung und den Maßnahmen, die diese Hoffnung fordert, zerbricht.

Weder Optimismus noch Pessimismus, sondern die Hoffnung liegt im Herzen christlicher Vorstellungen von der Natur und der Geschichte. Diese Hoffnung läßt theoretische Reflexionen und konkrete Praxis nicht nur zu, sondern fordert sie. Christliche Hoffnung gründet sich auf die Noch-nicht/immer/schon-Wirklichkeit Jesu Christi als einen primären theologischen Zugang für unsere neue kosmologische und geschichtliche Situation. Insofern diese Situation nun eine Theologie der Geschichte *und* der Natur erfordert, eine Theologie der Erlösung *und* der Schöpfung, legt sie nahe, daß alle Theologen gut daran täten, ihre Aufmerksamkeit erneut der zentralen Kategorie der Hoffnung zu widmen. Dann dürfen wir beginnen – im kritischen Gespräch mit der modernen Wissenschaft, Geschichte, Philosophie und der Praxis – deutlicher einige erfüllte Gründe für die «Hoffnung, die in uns liegt», zu sehen und die Anfänge eines neuen christlichen Verständnisses von Gott, dem Selbst und der Welt.

Alles, was wir mit dieser kurzen Reflexion versucht haben zu tun, ist vorzubringen, warum das Thema der Kosmologie sowohl vielversprechend als auch notwendig für die zeitgenössische

christliche Theologie und einige theologische Hilfsdisziplinen ist, die sich als hilfreich erweisen könnten, wenn die komplexere Aufgabe in Angriff genommen werden wird. Diese komplexere Aufgabe, so meinen wir voller Zuversicht, enthält einige neue Anfänge in den geschichtlichen und konstruktiven Quellen, die von den Autoren der Artikel dieser Ausgabe vorgestellt wurden. Diesen Autoren drücken wir unseren Dank aus. Unseren Lesern gegenüber verleihen wir unserer weiteren Hoffnung Ausdruck, daß sie den Eintritt neuer kosmologischer Anliegen in das Zentrum christlicher Theologie und christlicher Praxis zulassen.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. Promotion zum Doktor der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Professor für Philosophische Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Veröffentlichungen: The Achievement of Bernard Lonergan (1970); Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology (1975); The Analogical Imagination (1980); zahlreiche Zeitschriftenbeiträge. Herausgeber von *Journal of Religion* und *Religious Studies Review*. Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

NICHOLAS LASH

1934 in Indien geboren. Römisch-katholisch. Seit 1978 Inhaber des Norris-Hulse-Lehrstuhls 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.

Ulrich Eibach
Experimentierfeld: Werdendes Leben

Eine ethische Orientierung. Ca. 224 Seiten, kart. ca. DM 28,–

In der Genetik und Embryologie sind im letzten Jahrzehnt Methoden entwickelt worden, die uns die Vorstellung von einer gezielten Züchtung neuer Lebewesen, ja einer »Menschenzüchtung« nicht mehr als Science Fiction abtun lassen. Diese Methoden werfen nicht nur eine Vielzahl ethischer, sondern auch theologischer Fragen auf. Der Verfasser behandelt, ausgehend von der anthropologischen Frage nach dem Beginn menschlichen Lebens, ethische und theologische Probleme des Schwangerschaftsabbruchs und der Schwangerschafts-Konfliktberatung sowie der genetischen Beratung und vorgeburtlichen Diagnostik und Therapie. Weitere Schwerpunkte sind: Zeugung in der Retorte, Experimente mit tierischen und menschlichen Embryonen, positive Eugenik und »Menschenzüchtung«, Molekulargenetik und Gentechnik.

Anna-Katharina Szagun
Behinderung

Ein gesellschaftliches, theologisches und pädagogisches Problem. (Analysen und Projekte zum Religionsunterricht 16). 159 Seiten, kart. ca. DM 24,80

Behindert sein und über »Behinderung« reden sind zwei verschiedene Dinge. Das Buch bietet Grundlagen für einen angemessenen Umgang mit der Thematik.
Die Verfasserin entfaltet im ersten Teil die vielschichtigen Abhängigkeits- und Beziehungsverhältnisse zwischen Behinderung und Gesellschaft.
Im zweiten Teil wird auf diesem Hintergrund die Verwurzelung gegenwärtiger Denk-, Argumentations- und Verhaltensweisen in biblischen und christlichen Traditionen aufgezeigt.
Konsequenzen aus den beiden ersten Teilen werden im dritten Teil gezogen: Welchen Beitrag leistet die Religionspädagogik in Sonderschulen wie in Regelschulen für die Solidarität zwischen Behinderten und Nicht-Behinderten?

Vandenhoeck&Ruprecht
Göttingen und Zürich

Vorwort

Peter Huizing / Knut Walf

Das ökumenische Konzil: Seine Bedeutung für die Verfassung der Kirche

Es gab und gibt zahlreiche Gründe, im Jahre 1983, also im Jahr der Promulgation und des Inkrafttretens des neuen Codex Iuris Canonici, das Heft Kirchenordnung dem ökumenischen Konzil zu widmen. Während in der Zeit des II. Vatikanischen Konzils und auch noch im Jahrzehnt nach dessen Abschluß eine Fülle von Literatur über dieses Konzil und das ökumenische Konzil im allgemeinen erschienen ist, ja man selbst von einer gewissen Übersättigung in diesem Publikationsbereich sprechen konnte, ist es in den letzten Jahren auffallend still um das Konzil geworden.

Besonders aber hat uns während der letzten Jahre beunruhigt, daß im Zuge der Revision des kanonischen Rechts immer deutlicher zutage trat, daß die rechtliche Stellung des Konzils verändert und gemindert werden sollte. Zu unserem Erschrecken mußten wir dann bei der Promulgation des neuen Codex zu Beginn dieses Jahres feststellen, daß unsere Befürchtungen nicht unbegründet waren.

So fiel schon im Jahre 1980 auf, daß der damals bekannt gewordene Entwurf des neuen Codex das ökumenische Konzil mit keinem Wort erwähnte. Zwar verwies c. 277 S.CIC darauf, daß das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium in der Lex Ecclesiae Fundamentalis (LEF) geregelt werde, die ja damals noch vorgesehen war. Doch konnte dieser Verweis kaum beruhigen. Denn auch im Entwurf einer LEF vom Jahre 1976 wurde das ökumenische Konzil erst an vierter Stelle der möglichen Ausdrucksformen oder Weisen dieses Verhältnisses, also des Zusammenwirkens von Primat und Episkopat, genannt: Nach der Bischofssynode (c. 32 § 1 LEF), nach den Kardinälen (c. 32 § 2 LEF) und sogar erst nach «anderen Personen und...Einrichtungen» (c. 32 § 2 LEF. Vermutlich dachte man an die Römische Kurie und päpstliche Gesandte). Uns fiel auch auf, daß über die anderen Formen des Zusammenwirkens von Papst und Bischöfen wohl im Entwurf des Codex von 1980 ausführliche Bestimmungen enthalten waren, nichts, kein Wort jedoch über das Konzil.

Uns ist bekannt, daß namhafte Theologen dem Papst selbst Bedenken gegen diese merkwürdige Behandlung des ökumenischen Konzils vorgetragen haben. Und es ist nun auch zu begrüßen, daß bei der Redaktion der endgültigen Fassung des neuen Codex diesen Bedenken teilweise, aber eben nur teilweise Rechnung getragen worden ist. Deshalb können wir uns mit der Umschreibung der rechtlichen Position des ökumenischen Konzils, wie sie der neue Codex enthält, nicht zufrieden geben.

Zunächst ist festzustellen, daß die bisherige eindeutige Einordnung des ökumenischen Konzils, nämlich nach den Bestimmungen über den Papst und vor jenen über die Kardinäle, die Römische Kurie usw., aufgegeben worden ist. Es kommt erschwerend hinzu, daß die bisherigen kirchenrechtlichen Bestimmungen über das ökumenische Konzil (cc.222–229 CIC-1917) verwässert worden sind. So wurde die zentrale Aussage über die Gewalt des Ökumenischen Konzils in der Gesamtkirche («Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate», c.228 CIC–1917) aus den eigentlichen Bestimmungen über das Konzil im neuen Codex (cc. 337–341) herausgelöst und in jenen diesen Bestimmungen vorgeschalteten c.336 aufgenommen, der umfassend die beherrschende rechtliche Stellung des Papstes im Bischofskollegium umschreibt. Dabei fällt auf, daß die bisherigen Epitheta bei der «potestas» des Papstes und des Konzils verändert worden sind, und zwar – so ist man geneigt zu sagen – bis an die Grenze des Grotesken. Begnügte sich der Codex von 1917, immerhin die kirchenrechtliche Frucht des I. Vatikanischen Konzils, bei der Umschreibung der päpstlichen Gewalt noch mit «Suprema et plena potestas iurisdictionis in universam Ecclesiam», heißt es nun im neuen Codex, er erfreue sich einer «suprema, plena, immediata et universali potestate» über die Kirche (c.331). Im Codex von 1917 wurde die «suprema potestas» des Konzils diesem Kollegium als solchem direkt zugeschrieben (wobei natürlich die communio mit dem Papst vorausgesetzt wurde), während in der Formulierung des neuen c. 336 diese Zuständigkeit eher als eine aus der päpstlichen Macht abgeleitete vorgestellt wird. Die Vollmacht des

Konzils hingegen wurde zur schlichten «potestas» reduziert (c. 337 § 1)[1].

Aus der formalen Gliederung des neuen Codex ist das ökumenische Konzil verschwunden bzw. entfernt worden. Es wird unter dem allgemein formulierten Titel «Über das Bischofskollegium» behandelt, der wiederum den zweiten Teil (Art. II) der Bestimmungen über den Papst und das Bischofskollegium ausmacht. Andere Weisen oder Ausdrucksformen der Kollegialität von Papst und Bischöfen, insonderheit die Bischofssynode, werden hingegen – rechtssystematisch zutreffend – in gesonderten capita behandelt.

Man gewinnt den Eindruck, daß von den Verfassern des neuen Rechtsdokuments der katholischen Kirche andere Formen des Zusammenwirkens von Papst und Bischöfen dem Konzil vorgezogen werden, insbesondere die Bischofssynode, aber auch andere Formen, «in denen das Bischofskollegium sein Amt bezüglich der Gesamtkirche kollegial ausüben soll» und die der Papst nach eigenem Gutdünken festlegen kann (c. 337 § 3). Es ist bezeichnend, daß in jenem Canon, der über die Unterstützung des Papstes bei seiner Amtsführung durch die Bischöfe handelt, wohl die Bischofssynode, die Kardinäle sowie «andere Personen und...Einrichtungen» genannt werden, nicht aber und wieder nicht das Konzil (c. 334).

Durch die rechtlichen Umschreibungen des neuen Codex wird das ökumenische Konzil vom päpstlichen Primat aufgesogen. Die traditionelle Verfassung der katholischen Kirche, die im ökumenischen Konzil ein fundamentales synodales Element besitzt (besaß?), ist durch Inhalt, Form und systematische Anordnung der Rechtsmaterie, soweit sie das ökumenische Konzil betrifft, angetastet worden. Der neue Codex bedeutet eine strukturelle Veränderung der katholischen Kirche, da er auf eine NEUTRALISIERUNG DES ÖKUMENISCHEN KONZILS zielt.

Die Autoren unseres Heftes schrieben ihre Beiträge vor der Promulgation des neuen Codex. Aber in nicht wenigen Artikeln schwingt bereits die Sorge mit, spüren wir eine Ahnung, daß es beim bisherigen rechtlichen Fundament des ökumenischen Konzils nicht bleiben werde (Komanchak, van Laarhoven). Alle Beiträge machen deutlich, welche Bedeutung die Institution des ökumenischen Konzils für die «Kirche des Geistes» hatte. Die Kirche kann und wird – dessen sind wir sicher – auf das Konzil nicht verzichten, will sie eine Gemeinschaft der Lebenden unter dem Geiste Gottes sein. Wir sind sicher, daß nur durch Konzilien und Synoden Wege in eine Zukunft unserer Kirche gesucht und gefunden werden können.

[1] Sofern man das «potestatem» in c. 337 im Sinne von «hanc potestatem» interpretieren könnte, wären unsere Bedenken teilweise entkräftet, da in diesem Falle Bezug genommen würde auf c. 336, in dem die «potestas» des Bischofskollegiums als «suprema et plena» umschrieben wird. Wegen der Entstehungsgeschichte der neuen Bestimmungen über das ökumenische Konzil haben wir jedoch Zweifel, ob diese Interpretation voll gerechtfertigt ist.

Grundlegende Erwägungen

Yves Congar

Konziliare Struktur oder konziliare Regierungsform der Kirche

Zahlreiche Theologen von Ockham bis Cajetan (mit ihren eher auseinanderstrebenden Standpunkten!) forderten für ihr Fach und gegen die Kanonisten das Recht, das Thema Konzil zu behandeln. Das vorliegende Heft beginnt ganz in ihrem Sinn. Denn das Redaktionskomitee hat gebeten, man möge diese dem Kirchenrecht gewidmete Nummer mit einem theologischen Beitrag einleiten. Das ist recht so. Die Konzilien und mehr noch die Konziliarität sind nämlich Ausdruck der Kirche. Ihr Dasein und ihr Leben kommen in ihnen deutlich zum Vorschein. *Konzilien und Konziliarität müssen daher von der Kirche her verstanden werden.* Die Konzilien sind, wie wir sehen werden, Schöpfungen der Kirche; darum hat es ja auch verschiedene Arten von Konzilien gegeben[1]. Wenn wir so vom Wesen der Kirche her argumentieren, könnte sich freilich eine Unzuträglichkeit ergeben: unsere *Theologie* der Konzilien und der Konziliarität könnte ein zu ideales, ein zu erhabenes Bild zeichnen. Und man kennt doch das pessimistische Wort des heiligen Gregor von Nazianz nach seinen Erfahrungen auf dem Konzil von Konstantinopel 381, dessen Jahrhundertfeier wir vor kurzem festlich begangen haben!

Es ist richtig, in Apg 15 wird eine Versammlung der Apostel und Ältesten erwähnt, die an die Struktur des Sanhedrin, also an eine Gemeindeversammlung erinnert; H.J. Sieben zeigt es treffend. Obwohl nun aber das Mittelalter die Konzilien mit der *Apostelgeschichte* in Verbindung brachte (man entdeckte etwa im 15. Jahrhundert darin bald vier, bald acht «Konzilien» der Apostel), so läßt sich doch darüber streiten, ob die Versammlung von Jerusalem wirklich ein «Konzil» war. An sich ging es da nicht um eine Versammlung von Vertretern mehrerer Ortskirchen. Es war eher eine Ratssitzung als ein Konzil. Auch lautet ja eine der Benennungen *synédrion*, das ist das griechische Wort für *Sanhedrin*. J. Ratzinger nimmt in seiner Kritik an Küng mit Vorliebe darauf Bezug; Küng hatte ja im Konzil einen Ausdruck und beinahe eine Form von *ekklesía* gesehen. Für Ratzinger gilt: Das Konzil ist Sanhedrin und nicht Kirche[2]. Was unser Thema angeht, so wollen wir den engen Zusammenhang der Konzilien, vor allem der ökumenischen Konzilien, mit dem tiefen Wesen der Kirche aufzeigen, kurz, die Verbindung zwischen Konzil und Konziliarität.

Die Konzilien sind als kirchliche Schöpfungen in der Tat ein Ausdruck der Konziliarität, die sich ihrerseits aus der Natur der Kirche selbst ergibt. Die Kirche ist ja ihrem Wesen nach eine Gemeinschaft, *koinonía*. Nun entsteht aber Gemeinschaft daraus, daß gleiche, identische Wirklichkeiten von verschiedenen, gegebenenfalls zahlreichen Personen übernommen und gelebt werden. Diese Wirklichkeiten sind – wir zitieren nur Stellen, die das Wort *koinonía* enthalten –: Gott (1 Joh 1,6), Christus (1 Kor 1,9 f; Phil 3,10), der Heilige Geist (2 Kor 13,13; Phil 2,1), der Glaube (Phlm 6), das Evangelium (Phil 1,5), die Eucharistie (1 Kor 10, 16). Der wirkliche Sinn von *koinonía*, Gemeinschaft, steht dem von *metoché*, Teilhabe, sehr nahe. Deswegen nämlich haben mehrere Personen miteinander Gemeinschaft, weil sie an den gleichen, in sich selbst identischen Wirklichkeiten teilhaben (vgl. 1 Joh 1,3.7; Gal 2,9; Apg 2,42). Die persönliche Eigenart der Teilhabenden aber verfeinert die Wirklichkeit, an der diese teilhaben, besser gesagt, ermöglicht ihr eine Art Feineinstellung. Sie leben ja diese Wirklichkeit gemäß den verschiedenen Weisen ihrer Existenz, ein jedes nach seinem Temperament, seinen Gaben, seiner Kultur und seiner eigenen Geschichte. Und dies alles in Raum und Zeit. Dabei sind nicht nur individuelle Personen gemeint, sondern auch quasi-personale Gemeinwesen: Provinzen, Ordensgemeinschaften, Völker, Orts- oder Partikularkirchen und so weiter.

Recht verschiedenartige Versammlungen wurden mit dem Namen Konzil bezeichnet. Manchmal handelte es sich bloß um Beratungsgremien zur Regelung einzelner praktischer Fragen. Unsere Ausführungen betreffen eigentlich jene Konzilien, auf denen es um das Leben der Kirche in einer größeren Tiefe geht, vor allem dann, wenn eine Glaubensfrage auf dem Spiele steht. Das kann dann ein zahlenmäßig beschränktes «Konzil» sein, wie zum Beispiel das Konzil von

Orange 529, das jedoch durch Papst Bonifaz II. bestätigt wurde. Ein Konzil beabsichtigt, der Gemeinsamkeit gleicher Ansichten, ja sogar der Einmütigkeit der Kirche Ausdruck zu verleihen, ausgehend von der Einmütigkeit der Orts- oder Partikularkirchen, «in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit» (LG 23); dies geschieht entweder, weil diese Einmütigkeit, wenn auch nur einschlußweise, schon besteht und nur herausgehoben und ausdrücklich gemacht werden muß, oder aber, weil sie gesucht werden muß, um ausgedrückt werden zu können.

I. Kirche, Konzil und Glaube

Die erste eigentümliche und gemeinsame Wirklichkeit, welche der Kirche ihr Dasein verleiht, ist der Glaube: die Kirche ist die «congregatio fidelium». Sagen wir im Blick auf die Begriffe Konziliarität und Konzil genauer:

1. Der Glaube ist Sache aller Glieder der Kirche. Darum wird die Versammlung eines Konzils notwendig, wenn eine «fidei causa» besteht[3]. Papst Nikolaus I. schreibt 865 an Kaiser Michael, um dessen Anmaßung, sich in die Regierung der Kirche einzumischen, in die Schranken zu weisen: «Wo hast Du denn gesehen, daß Deine kaiserlichen Vorgänger den Konzilien beigewohnt haben, außer vielleicht dann, wenn es um den Glauben ging, der universell ist, allen gemeinsam, nicht nur Sache der Kleriker, sondern auch der Laien und absolut aller Christen?»[4] Im Mittelalter galt allgemein der Grundsatz: Die Fragen des Glaubens oder der Häresie gehen die gesamte Glaubensgemeinschaft an. Das ist der Sinn selbst von Kirche – *ekklesía*. Der heilige Athanasius betont, daß das Konzil von Nikäa nichts anderes getan habe, als den Glauben der Väter, die *parádosis* der Kirche, zum Ausdruck zu bringen; das sei es auch, was der Konzilsdefinition Autorität verleihe[5]. Das Konzil ist ein Ausdruck der *ekklesía* in der Kontinuität und Aktualität ihres Glaubens. Hier hat der inhaltsreiche slavophile und orthodoxe Begriff der *Sobornost* in seinem gültigen und tiefen Sinn seinen Platz[6]. Der Gedanke ist dieser: Die geistliche Person erlangt die Fülle ihrer Wahrheit nur in einer Gemeinschaft, in der sich eine die Freiheit der Personen respektierende Einmütigkeit herausbildet.

2. A. St. Chomjakov ist in diesem Gedanken so weit gegangen, den auf dem Konzil versammelten Bischöfen jede Lehrautorität abzusprechen. Er wurde aus diesem Grund von den griechisch-orthodoxen Theologen und sogar von Männern der russischen Kirche kritisiert. Chomjakov verwechselte die Aufgabe, den Glauben zu hüten und weiterzugeben – ein Werk des ganzen Mystischen Leibes, in dem Gläubige und Hirten «konspirieren» –, mit der Aufgabe, den Glauben der Kirche zu definieren –, das Vorrecht der Hirten allein[7]. Die Gemeinschaft der Bischöfe, die auf dem Konzil sichtbar in Erscheinung tritt, ist auf die Gemeinschaft der Kirchen und ihrer Gläubigen gegründet, aber entsprechend den Geistesgaben, die dem Hirtenamt eignen, Amtscharismen, Charismen zur Übernahme von Verantwortung. Die Geistesgaben der «apostolischen Sukzession» haben ihren ursprünglichen Sitz in der Apostolizität, die Sache des ganzen Mystischen Leibes und seiner Glieder ist.

3. Die Kirche bekennt ihren Glauben in Gemeinschaft, für gewöhnlich in der Liturgie. Die Kirche kannte das liturgische Glaubensbekenntnis[8], noch bevor einzelne Glaubensbekenntnisse in ihrer genaueren begrifflichen Fassung zustande gekommen waren, dies vor allem, um die Häretiker offen von der Kirche zu trennen. Das liturgische Glaubensbekenntnis erreicht seine volle Ausgestaltung in der doxologischen Form bei der Eucharistiefeier, besonders dann, wenn sie vom Bischof in Gemeinschaft mit seinen Priestern und seinem Volk zelebriert wird. Übrigens besitzen die eucharistischen Hochgebete einen den Glaubensbekenntnissen ähnlichen Inhalt und auch einen ähnlichen Aufbau. Die innige Verbindung zwischen Glaube, kirchlicher Gemeinschaft und Eucharistie ist in der alten Kirche sehr eng; sie wird zum Beispiel von Johannes Moschos in seiner Schrift *Pratum spirituale* aus dem ausgehenden 6. Jahrhundert gut dargestellt. Das Konzil ist Ausdruck der Gemeinschaft der Kirche, die sich ihre Lebensregeln gibt; infolgedessen muß es auf seine Weise doxologisch und eucharistisch sein. Die Konzilien sind heilige Feiern. Erzbischof Jäger erinnerte daran gelegentlich der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

II. Drei Grundwerte oder -aspekte des ökumenischen Konzils

1. Vertretung der Kirchen und der Kirche

Sowohl an dem Konzil von Nikäa 325 als an dem von Karthago im 3. Jahrhundert nahmen nicht nur Bischöfe, sondern auch andere Leute teil.

Doch nur die Bischöfe unterzeichneten die Beschlüsse[9]. Die Bischöfe vertreten eben ihre Kirchen nicht im Sinn von Delegierten, sondern im alten Verstand personifizierter Repräsentation eines Leibes durch sein Haupt. Das erstere war die Auffassung Döllingers[10], und J.F. von Schulte hat gegen das Erste Vatikanum gefordert, die Stimme von Kirchen größerer Mitgliederzahl und höherer Entwicklungsstufe solle mehr Wert haben. Nun ist es zwar richtig, daß die Bischöfe die Stimme ihrer Kirche sind und sie vertreten, aber nicht als Abgeordnete im individualistischen und demokratischen Sinn des Wortes. Das traditionelle Verständnis findet sich bei Cyprian: «Die Kirche ist das dem Bischof geeinte Volk und die ihrem Hirten anhängende Herde. Du mußt wissen: Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche ist im Bischof.»[11] Es besteht hier so etwas wie eine Analogie zu dem, was jene charakterisierte, die wir die Väter nennen. Und überdies kennzeichnete dieser Begriff auch die Mitglieder eines Konzils. Noch heute sprechen wir von Konzilsvätern. In einem bestimmten Sinn haben sie die Kirche geformt; sie haben etwas vom Leben der Kirche festgelegt. Sie waren aber zuvor ihre Söhne und haben ihr nur das enthüllt vermacht, was sie selbst von ihr umhüllt übernommen hatten. So drückt sich der heilige Augustinus aus, aber Athanasius sagt von den Gliedern des Konzils von Nikäa dasselbe[12].

Dieser repräsentative Wert gilt besonders für den Bischof von Rom. Die ganze Kirche ist in ihm, und er personalisiert sie als ganze zuerst deshalb, weil er in der Kirche ist und nicht derart über ihr, daß er nicht von ihr abhinge und nichts von ihr empfinge. Auf rechtlicher Ebene kann eine gewisse Ideologie der «plenitudo potestatis» ihren wahren Sinn haben; sie vermag aber nichts gegen das Gesetz von der Gemeinschaft des Glaubens, demgemäß der Papst, der nicht mehr den Glauben *der Kirche* hätte, nicht mehr Papst wäre. Nur dann ist er «über» der Kirche, wenn er «in» der Kirche bleibt. Der *sensus Ecclesiae*, das *phrónema ekklesiastikón*, drückt sich *auch* aus durch den nach einem Konzil einsetzenden heiklen, aber tiefgreifenden Vorgang der «Rezeption».

2. *Gemeinsame Ankunft und Versammlung*

Die *Sententiae episcoporum* des Konzils von Karthago 256 beginnen so: «Cum in unum Carthagini convenissent (...) episcopi plurimi (...) cum presbyteris et diaconibus, praesente etiam plebis maxima parte». Es gehört wesentlich zu einem Konzil, daß man *kommt* und sich *versammelt*. Das griechische Wort für Konzil, *sýnodos*, bedeutet, gemeinsam einen Weg gehen. Der hier zu erwähnende neutestamentliche Begriff *epì to autó*[13] kommt fünfmal in der Apostelgeschichte vor. Er bringt nicht nur die bloße Anwesenheit zur selben Zeit und am selben Ort zum Ausdruck, sondern auch das Verbundensein, die Einmütigkeit der *versammelten* Gläubigen. Alle bilden hier einen einzigen Leib, «fest gefügt» wie das Jerusalem in Psalm 122,3.

Die Versammlung bringt ihre eigene Gnade mit, und dies auf zwei Stufen:

a. Zuerst im Bereich der menschlichen Erfahrung. Hinsichtlich der schriftlichen Konsultation aller Bischöfe durch Pius IX. vor seiner Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis (*Ubi primum*, 2. Februar 1849) oder durch Pius XII. vor jener der leiblichen Aufnahme der Jungfrau Maria in den Himmel (*Deiparae Virginis*, 1. Mai 1946) hat man zuweilen von einem «schriftlichen Konzil» gesprochen. Es handelte sich aber keineswegs um ein Konzil, denn jeder Bischof antwortete von seinem Schreibtisch aus; weder trat er mit den anderen in Meinungsausstausch noch empfing er von ihnen irgendeinen Anstoß. In der konziliaren Versammlung hingegen vollzieht sich eben dieser Gedankenaustausch, eine Mitteilung persönlicher Überzeugungen. Das ist jahrhundertealte Erfahrung. Zeuge sind die Väter des Zweiten Konzils von Konstantinopel 553[14] oder die des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie jener amerikanische Oberhirte, der erklärte: «Durch den engen Kontakt der Bischöfe untereinander wird die begrenzte Erfahrung eines einzelnen zur Erfahrung der ganzen Kirche, und gleichzeitig verwandelt sich die Erfahrung des einzelnen.»[15] Während also der einzelne Bischof an seinem Schreibtisch die Antwort abfaßte, aber weder lernte noch sich wandelte, haben die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Beispiel im Bereich der Kollegialität und des Ökumenismus wahrhaft hinzugelernt. Die Beschlüsse können dank des gegenseitigen Austauschs und der Debatten über das Für und Wider eine größere Fülle erreichen. Selbst die dem Papst überaus ergebene Konzilsminorität gab das zu[16].

b. Auf der Ebene des Beistands Christi und des Heiligen Geistes. Der Herr hat seinen Beistand dort verheißen, wo zwei oder drei in seinem

Namen versammelt sind (Mt 18,20). Dies ist der große Konzilstext[17]. Was den Heiligen Geist betrifft, so fehlt es wahrhaftig nicht an Zeugnissen. Er ist erstens der Eintracht, der brüderlichen Übereinkunft gegeben und garantiert zweitens die Einmütigkeit. Diese offenbart sein Wirken. Bekannt ist das Wort Papst Cölestins I. auf dem Konzil von Ephesus am 7. Mai 531; es möge für hundert andere ähnliche Aussagen stehen: «Spiritus sancti testatur congregatio sacerdotum.»[18] Möhler bemerkt, daß die Apostel den Heiligen Geist empfingen, als sie in gemeinsamem Gebet versammelt waren, und er zitiert den vom Verfasser der Apostelgeschichte mit Vorliebe benutzten Ausdruck *homothymadón*[19]. Bo Reicke sagt, er drücke «die Einheit der Individuen als einer korporativen Totalität»[20] aus. Darum haben sich die Konzilien oft als «rechtmäßig im Heiligen Geist versammelt» erklärt.

In all dem tun sie nichts anderes, als von Fall zu Fall das Wesen des Volkes Gottes, der Kirche als Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes, ganz genau gesagt der Kirche *als Versammlung* von Gott zusammengerufener Brüder zu verwirklichen und auszusagen. Das ist der Sinn der berühmten Stelle bei Irenäus: «Alle, welche nicht zur *ekklesía* herbeieilen, haben keinen Anteil an diesem Geist (...). Denn wo die *ekklesía* ist, dort ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, dort ist die *ekklesía* und jede Gnade.»[21] Es handelt sich um die konkrete Gemeinde und die Versammlung der Gläubigen. Auch bei Hippolyt heißt es: «Man wird sich zur *ekklesía* drängen, dorthin, wo der Geist aufblüht.»[22] Offensichtlich besteht ein homogener Übergang von der konkreten Gemeinde zur allgemeinen Kirche. Die gesamte Überlieferung hält daran fest, daß die allgemeine Kirche kraft der Joh 16,13 ausgesagten Verheißung nicht irren kann, denn sie ist erfüllt und geleitet vom Heiligen Geist[23]. Und diese Verheißung wird deswegen auf das ökumenische Konzil angewandt, weil es durch die Versammlung seiner Hirten eine Konkretisierung der allgemeinen Kirche, die sich aus Orts- oder Partikularkirchen zusammenfügt, zur Darstellung bringt.

3. Höhepunkt des Selbstbewußtseins der Kirche

H.J. Sieben hat auf dem Weg gut dokumentierter Untersuchungen (512ff) gefunden, daß die Konzilien das Gefühl und den Willen hatten, den Sinn der Kirche, diese synchronisch und diachronisch genommen, in seiner Gesamtheit zu vergegenwärtigen[24]. Es ist die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen so geschätzte Einheit von Katholizität und Apostolizität. Die volle Vergegenwärtigung der sich zeitlich (diachronisch) erstreckenden Tradition zeigt sich in den Konzilien durch die öffentliche Verlesung der früheren Konzilien, durch den Hinweis auf Schrift und Väter. Dieser Rückbezug war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wirksam gewesen, auch wenn die Entscheidungen der früheren Konzilien nicht öffentlich verlesen werden konnten. Was die Vergegenwärtigung des Bewußtseins der Kirche in ihrer gleichzeitigen (synchronischen) Ausdehnung betrifft, so verwirklicht sich das im gegenseitigen Austausch der Versammlung als solcher, darin ja alle Kirchen gegenwärtig sind. Hier liegt die Bedeutung des Kriteriums der Ökumenizität kraft der Teilnahme der fünf Patriarchen. Die Patriarchate bildeten nämlich ein Glied in der Verwirklichung der bischöflichen Kollegialität, die selbst wiederum Ausdruck der Kollegialität oder Communio der Kirchen war[25]. Das Konzil ist die Darstellung der Kirche. Es bringt eine Ballung ihres Bewußtseins zustande. Das ist es auch, was den Entschlüssen des Konzils jene Dichte verleiht, die ein Konzil auf lange Zeit hinaus wirksam macht. Man denke nur an die Wirkung des Konzils von Trient einst und noch heute, ganz zu schweigen von jener endgültigen und im höchsten Sinne geheiligten Wirkung der vier ersten ökumenischen und ökumenisch aufgenommenen Konzilien.

Diese synchronische Totalisierung erreicht auf dem ökumenischen Konzil die überragende Form kollegialen Tuns: eine einzige, einzigartige Tat, von einer großen Anzahl geschlossen gewirkt, ein Kollegium *in actu*. Unermeßliche Bedeutung kommt in dieser Hinsicht der Verkündigungsformel der Konstitutionen und Dekrete zu. Die Formel «(Alexander, Pius) sacro approbante concilio» machte den Papst an sich zu dem auf das Konzil gestützen Gesetzgeber, obwohl sie in der Geschichte manchmal einen konziliaren Sinn hatte. Dagegen ist die von Paul VI. am 4. Dezember 1963 angewandte Formulierung ein Ausdruck, der das Bischofskollegium mit der dem Papst eigenen Autorität eint und *das Konzil* (dessen Glied der Papst ist!) zum Subjekt der Entscheidung erklärt[26]. Die organische Einheit des Episkopats, in der eine einzige Vollmacht durch viele *«in solidum»* ausgeübt wird, ent-

spricht der organischen Einheit der Kirche, in der viele Personen von dem einen und selben Leben erfüllt sind, von jenem Leben, worin die Kirche Abbild der Heiligsten Dreifaltigkeit ist[27]; «Sie sollen eins sein, *wie (kathōs)* wir eins sind» (Joh 17,22).

III. Das Konzil ist nicht die Kirche, es ist ein Ereignis ihres Lebens

Für gewöhnlich geschieht die Leitung der Kirche auf dem Weg der Beratungen. Der heilige Cyprian machte es sich zur Regel[28]. *Concilium* und *consilium* wurden bekanntlich oft zusammengesehen (das Englische hat für beide nur ein Wort). Deshalb ordnete das Konzil von Nikäa an, daß in jeder Provinz zweimal im Jahr eine Synode abgehalten werde (can. 5). Ebenso sind regelmäßige Synoden der römischen Bischöfe vorgesehen. Bei den ökumenischen Konzilien jedoch handelt es sich nicht um die üblichen Leitungsorgane der Kirche. Sie sind vielmehr wahre Ereignisse. Sie wurden anläßlich besonderer Bedürfnisse, vor allem zur Abwehr von Häresien einberufen, um den verwirrten Geistern oder Kirchen zum Frieden zurückzuverhelfen (in Wirklichkeit folgten auf diese Konzilien oft große Schwierigkeiten!). Die alten Konzilien besaßen nicht einmal eine vorgefaßte Regelung. Es war ein geschichtlich verständlicher, theologisch jedoch anfechtbarer Irrtum des Konzils von Konstanz, das Abhalten allgemeiner Konzilien in regelmäßigen Abständen vorzusehen und vorzuschreiben (Dekret *Frequens*, 9. Oktober 1417). Diese Maßnahme spiegelt eine gewisse Ideologie wider, nämlich den Konziliarismus, an dem übrigens nicht alles falsch ist. Ein ausgeprägter Antikonziliarismus ist die gegensätzliche Ideologie. Das ist unseres Erachtens der Fall in den can. 222–229 des CIC von 1917. Sie entsprechen einer Situation des «Pius, sacro approbante concilio» und nicht des «una cum venerabilibus patribus». Das neue Kirchenrecht wird sich also in der Richtung der Ekklesiologie von *Lumen Gentium* entfalten müssen, einer Konstitution, die nebenbei bemerkt bereits Entwicklungen betreffs der Ortskirchen zum Beispiel, der Basisgemeinden, der Ämter, des Ökumenismus und – der Konziliarität als eines wesentlichen Kennzeichens der Kirche erfuhr!

Es ist von großer Wichtigkeit, daß die durch die Theologie erarbeiteten Grundsätze auf der Ebene des Rechts ihre Festigung erfahren. Rechtliche Maßnahmen schließen eine gewisse Theologie ein. Es hängt zum Beispiel von einer Theologie des Bischofsamtes, des Bischofskollegiums und der Ortskirchen ab, ob man sagt, die Weihbischöfe seien rechtmäßig Mitglieder des Konzils, oder ob man nur sagt, sie könnten dazu eingeladen werden. Die orientalische Kirche ist hierfür besonders empfindsam. Wir sind damit einverstanden, daß der Kodex gewisse die Konzilien betreffende Sachverhalte festlegt. Wir würden aber wünschen, daß man dabei der Freiheit einen Spielraum beläßt, der Text also dem Leben und der Geschichte einen Platz einräumt.

[1] Nicht nur diözesane, regionale, nationale, patriarchale und ökumenische Konzilien, sondern auch dogmatische Konzilien, Konzilien der Christenheit (vgl. den Artikel von A. Hauck, Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter: Historische Vierteljahresschrift, Dresden 10 [1907] 465–482) und Pastoralkonzilien (Zweites Vatikanum). Das «große und heilige Konzil», das die Orthodoxen vorziehen, hat seine besondere Eigenart: in einem gewissen Sinn hat es schon begonnen, noch bevor es sich versammelt hat.

[2] J. Ratzinger, Zur Theologie des Konzils (gründlich überarbeiteter Text eines Artikels in: Catholica 15 [1961] 292–304): Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 147–170. H. Küng: Theol. Quart. 141 (1961) 50–77; ders., Strukturen der Kirche (Freiburg i.B. 1962).

[3] S. 4. Konzil von Toledo 633 unter dem Vorsitz des heiligen Isidor, can. 3: Mansi 10, 616f.

[4] In: Gratian, C. 4, D. 96: Friedberg 338. Text hg. bereits von Deusdedit (Ausg. von Glanvell, IV 164) und in der Collectio trium Partium (I, 62, 73).

[5] Vgl. H.J. Sieben, Zur Entstehung der Konzilsidee. I. Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien: Theol. u. Philos. 45 (1978) 353–389; Abgedr. in: Die Konzilsidee der Alten Kirche (Paderborn 1979).

[6] Darlegung und Bibliographie in unserem Buch «Jalons pour une théologie du laïcat» (Paris 1953) 380–386.

[7] Vgl. Vatikanum II, Dei Verbum 10; die sehr Newmansche *conspiratio* dieses Textes ist die *sympnoia* des heiligen Basilius, Ep. 164, 1 (PG 32, 636).

[8] Ein im Gefolge von R. Sohm durch W. Maurer, Bekenntnis und Sakrament. Ein Beitrag zur Entstehung der christlichen Konfessionen (Berlin 1939), systematisch ausgearbeiteter Gesichtspunkt.

[9] In der katholischen Kirchenordnung sind in der Tat nicht nur die Weihbischöfe Mitglieder des Konzils, sondern auch die Ordensoberen, die nicht Bischöfe sind, jedoch eine Jurisdiktionsgewalt besitzen.

[10] Döllinger schreibt (mit Hinweis auf Fénelon), die Bischöfe seien auf dem Konzil die Botschafter und Geschäftsträger aller Kirchen der katholischen Welt; im Namen der

Allgemeinheit hätten sie zu erklären, was diese Allgemeinheit der Glaubenden denkt und glaubt; man müsse die Bischöfe also als Bevollmächtigte betrachten, die nicht das Recht haben, ihre Vollmacht zu überschreiten. Artikel vom 9. März 1870: Allgemeine Zeitung vom 11. März, in: Collectio Lacensis 1499–1506 (1502).

[11] Ep. 66, 8, aus dem Jahre 254: Hartel 732.

[12] Augustinus, Opus imperf. c. Iulian. I, 177 (PL 44,1125). Athanasius: vgl. H.J. Sieben aaO. (Nr. 7) 366, Nr. 59.

[13] Hierzu vgl. P. Serra Zanetti, Enosis epì to autó. Un «dossier» preliminare per la storia dell'unità cristiana all inizio del II secolo (Bologna 1969) 154f.; E. Delebecque, Trois simples mots chargés d'une lumière neuve: Rev. Thomiste 80 (1980) 75–85.

[14] Mansi 9, 370; Conciliorum Oecumenicorum Decreta, cur. J. Alberigo et al. (Bologna 1973) 108.

[15] Zitiert in: Caporale, Les hommes du Concile (Paris 1965) 137.

[16] So Cajetan, Apologia, Hg. Pollet (Rom 1936) Nr. 636. Vgl. Papst Leo I., Ep. 6, 5, 33: «pleniore iudicio».

[17] Unser Artikel «Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche»: Gott in Welt. Festschr. f. K. Rahner (Freiburg 1964) 2, 135–165.

[18] Ep. 18 (E. Schwartz, Acta Conc. Dec. I, 1,1, 22); PL 50, 505. Vgl. LG 23, 3.

[19] Im Sinne von «einmütig»: Apg 2,46; 5,12; 15,25; s. auch 12,20. Mit der Nuance «eines Herzens»: Apg 4,24. Mit der Nuance «geschlossen, wie *ein* Mann»: Apg 7,57; 8,6; 18,12; 19,29.

[20] Bo Reicke, Glaube und Leben der Urgemeinde (Zürich 1957) 21.

[21] Adv. Haer. III, 24, 1 (PG 7, 966; Harvey 2, 131).

[22] Trad. Apost. 35.

[23] Vgl. z.B. Thomas von Aquin, S. Th. II^a II^{ae} q. 1 a. 9 sed c.; Quodl. IX, 16. Vgl. auch LG 11.

[24] Oft kommt beides zugleich zur Aussage, so bei Leo I. in bezug auf das Konzil von Chalkedon: «ab universis Romani orbis provinciis cum totius mundi est celebrata consensu et a sacratissimi concilii Nicaeni est indivisa decretis» (Sieben 119, Nr. 52), oder bei Martin I. in seinem Rundschreiben vom 31. Oktober 649 am Ende der Lateransynode gegen den Monotheletismus: Mansi 10, 1176 BC (Sieben 309), oder bei Tarasius, dem Patriarchen von Konstantinopel, in bezug auf das Zweite Konzil von Nikäa 787: Mansi 12, 1083 B u. C (Sieben 311).

[25] Vgl. hierzu den Artikel von W. de Vries: CONCILIUM 1 (1965) 655–663.

[26] Vgl. G. Alberigo, Una cum patribus. La formula conclusiva delle decisioni del Vaticano II: Ecclesia a Spiritu Sancto edocta: Mélanges G. Philips (Gembloux 1970) 221–319.

[27] LG 4, mit dem Zitat aus Cyprian, De Orat. Dom.; Unitatis redintegratio 2, § 4.

[28] Vgl. Ep. 14, 1, 2 und 4; 34, 4, 1.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

YVES CONGAR

1904 in Sedan (Ardennen) geboren. 1925 Eintritt in den Predigerorden. 1930 Priesterweihe. Langjährige Tätigkeit als Professor der Theologie an der Ordenshochschule der französischen Dominikaner in Le Saulchoir. Peritus beim Zweiten Vatikanischen Konzil. Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Zahlreiche Veröffentlichungen in der Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Neueste Bücher: Je crois en l'Esprit Saint (3 Bde, 1979 und 1980); Diversités et communion (1982); Etudes sur Luther. Anschrift: 20, rue des Tanneries, F–75013 Paris, Frankreich.

Historische Erinnerungen

Georg Denzler

Autorität und Rezeption der Konzilsbeschlüsse in der Christenheit

Die Alte Kirche kannte keine Theorie über die theologische Begründung der Autorität eines Konzils. Synoden oder Konzilien gehörten ganz einfach zum Leben der Kirche. Obwohl sie ihren Platz *innerhalb* der Kirche hatten, traten sie doch, gestützt auf den Heiligen Geist, der Kirche als dem Gottesvolk mit höchstem Autoritätsanspruch *gegenüber*. Von einer ausdrücklichen Bestätigung der Konzilsbeschlüsse durch den Bischof von Rom als dem Inhaber der *prima sedes apostolica* kann vor dem Pontifikat Leos I. (440–461) nicht die Rede sein. Und eine solche Bestätigung ist keinesfalls zu vergleichen mit der Bestätigung zum Beispiel des I. Vatikanischen Konzils durch Pius IX. im Jahre 1870[1]. Die ökumenischen Kirchenversammlungen des 1. Jahrtausends erfuhren vom 11. Jahrhundert an eine wachsende Beeinträchtigung, indem die unter der Herrschaft des römischen Bischofs stehende abendländische Kirche die griechisch-byzantinische Kirche wegen der Ablehnung des römischen Lehr- und Jurisdiktionsprimates als schismatische Kirche betrachtete und der Bischof von Rom als *papa universalis* die Rolle eines geistlichen Monarchen der römisch-katholischen Kirche spielte. Diese Entwicklung erreichte nach konziliaren Rückschlägen namentlich im 15. Jahrhundert ihren lehrmäßigen Höhepunkt im I. Vatikanischen Konzil (1869–1870) und ihre kirchenrechtliche Verankerung im Codex Iuris Canonici (1918).

I. Rezeption[2] in der Kirchengeschichte

Im Mittelpunkt des konziliaren Wirkens stand die Heilige Schrift als göttliche Offenbarungsquelle. Zunächst aber mußte für die neben der mündlichen Überlieferung kursierenden Schriften aus apostolischer Zeit ein *«Maßstab der Wahrheit» (kanòn tẽs aletheías)* gefunden werden, dessen scripta als «heilige Schriften», als normatives Glaubensgut galten. Die Konzilien der frühen Christenheit pflegten deshalb nicht nur ein Kanonsverzeichnis der heiligen Schriften aufzustellen, sondern auch Glaubensbekenntnisse *(sýmbola)* zu definieren. Außerdem entstand der sogenannte *«Kirchliche Kanon» (kanòn ekklesiastikós)* mit einer Vielzahl von Vorschriften (Canones Apostolorum u.a.) auf dem Weg der Rezeption älterer Synodalbeschlüsse[3].

Auch wenn das ökumenische Konzil die höchste Autorität in der Kirche behauptete, bedurften seine dogmatischen und disziplinären Beschlüsse letztlich doch der Rezeption durch die Gläubigen, weil das Konzil seine Aufgabe immer nur *innerhalb* der Kirche ausführen konnte. Ohne diese Rezeption durch das Kirchenvolk blieben die Konzilsbeschlüsse faktisch wirkungslos, wie die Geschichte deutlich beweist[4].

Wenige Monate nach dem *Konzil von Nicaea (325)* widerriefen zwei Bischöfe ihre Zustimmung zum Dogma von der Gottessohnschaft Jesu. Diese und ähnliche Reaktionen gegen das Nicaenum machte jedoch Kaiser Konstantin der Große mit Drohung und Gewalt zunichte, freilich nicht für alle Zeit, denn während sein Sohn Konstans im Westreich den nicaenischen Glauben verpflichtend vorschrieb, steuerte sein anderer Sohn Konstantius II. im Ostreich einen streng antinicaenischen Kurs. Im Jahr 350 Alleinregent geworden, setzte Konstantius im ganzen Reich eine semiarianische Glaubensformel durch, wiederum nicht ohne Zwangsmaßnahmen gegen Bischöfe, auch gegen den römischen Bischof Liberius. Hieronymus faßte die kirchliche Situation jener Zeit in dem prägnanten Satz zusammen: «Die ganze Erde seufzte auf und erkannte mit Erschrecken, daß sie arianisch war.» Erst nach Aufspaltung der Antinicaener in drei Parteien gelang es dem Theologen-Dreigestirn, den als Jungnicaener und Kirchenväter bekannten Bischöfen Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, dem Gottes-Sohn-Glauben des Nicaenum zum Sieg zu verhelfen. Offiziell geschah dies erst, als die Konzilien von Konstantinopel (381) und Chalkedon (451) das christologische Bekenntnis von 325 als Fundament des christlichen Glaubens akzeptierten.

Ein ähnliches Schicksal widerfuhr dem an turbulenten Szenen reichen *Konzil von Konstantinopel (381)*. Kaiser Theodosius I. (379–395)

drängte ganz entschieden auf die Annahme des nicaenischen Symbolum, indem er dieses auch als den Glauben des Bischofs von Rom und des Bischofs von Alexandrien hinstellte. Da aber ein Kanon gegen die Vorrangstellung des römischen Bischofssitzes gerichtet war, dauerte es noch 70 Jahre, bis Leo I. und mit ihm die ganze lateinische Kirche das Concilium Constantinopolitanum aus Anlaß des Konzils von Chalkedon anerkannte. Dagegen hatte derselbe Papst das zwei Jahre zuvor in Ephesus abgehaltene Konzil als «Räubersynode» verworfen, weil es gegen den katholischen Glauben verstoßen habe.

Das *II. Konzil von Nicaea (787)* stieß bei den fränkischen Theologen vor allem wegen der Aussagen zur Bilderverehrung auf Ablehnung. Zur Begründung machten sie geltend, der Glaubensinhalt sei höher zu schätzen als die Autorität eines Konzils. Erst unter Leo IX. (1049–1054) fand das II. Nicaenum auch im Bereich der lateinischen Kirche offizielle Anerkennung.

Unter einem speziellen Aspekt von Rezeption sind die *päpstlichen Dekretalen* zu würdigen, die seit Damasus I. (366–384) mit den Konzilskanones in Konkurrenz standen, bis sie schließlich in der Kirche des Abendlandes zu höherer Autorität aufstiegen. Innocenz I. (402–417) war «der erste Papst, der die juristische Vorstellung des Papstes als Nachfolger Petris beständig und systematisch anwandte»[5]. Dies führte noch im selben Jahrhundert dazu, daß Gelasius I. (492–496) den für die Ostkirchen anstößigen Anspruch erhob, die römische Kirche stehe über allen Synoden und sei an keine Bestimmung früherer Synoden gebunden. Seine Regierung ist gekennzeichnet durch den Grundsatz: «Was die römische Kirche nicht anerkennt, wird auch von keiner anderen Kirche gutgeheißen, und was sie billigt, wird auch von der Gesamtkirche gebilligt.»[6] Folglich rückten auch im Laufe der folgenden Jahrhunderte das petrinische Rom und das kaiserliche Konstantinopel immer weiter auseinander, bis es im Jahr 1054 zu einem folgenschweren Konflikt zwischen dem Patriarchen von Konstantinopel und päpstlichen Legaten kam.

Trotzdem nahm das ökumenische Konzil im 1. Jahrtausend die höchste Autorität in der Gesamtkirche ein. Diese Autorität gründete im Beistand des Heiligen Geistes, in der Ökumenizität und im Konsens der Teilnehmer, in der Apostolizität der Glaubensdefinitionen (vertikale Autorität) und in der Rezeption der Beschlüsse durch die ganze Kirche (horizontale Autorität)[7]. Führte die Überprüfung eines bestimmten Konzilsbeschlusses im Rezeptionsprozeß, der sich längere Zeit hinziehen konnte, zu einem negativen Resultat, bedeutete dies die Ablehnung des Beschlusses selbst[8].

Zu Beginn des 2. Jahrtausends setzte als Folge des angedeuteten Kirchenschismas eine neue Entwicklung ein. Wie Gregors VII. (1073–1085) hierarchisches Kirchenbild die Ekklesiologie und Kanonistik im hohen Mittelalter entscheidend bestimmte, so fanden auch die von ihm eingeführten römischen Fastensynoden eine Fortsetzung in den päpstlichen Generalkonzilien des 12. und 13. Jahrhunderts. Rezeption bedeutete jetzt höchst einseitig, daß der Papst als die oberste Instanz des Konzils alle Kirchenmitglieder zur bedingungslosen Annahme der von ihm bestätigten Konzilsbeschlüsse verpflichtete.

Diese papalistisch-monarchische Entwicklung erfuhr eine momentane Zäsur, als das *Konzil von Konstanz (1414–1418)* angesichts einer für die Kirche gefährlichen Lage sich zur höchsten Autorität der Kirche erklärte, drei miteinander rivalisierende Päpste absetzte und in Martin V. einen neuen Papst wählte, der dann auch die Dekrete dieses Konzils bestätigte und promulgierte.

Dasselbe Konzil verurteilte aber auch Jan Hus wegen Häresie und lieferte ihn damit dem Feuertod aus. Entscheidungen wie diese boten Martin Luther (1483–1546) hinreichenden Grund für seine revolutionär anmutende Behauptung, daß auch ökumenische Konzilien irren könnten, ja, schon mehrmals tatsächlich geirrt hätten. Anstelle des Konzils hielt er die Heilige Schrift für die höchste Autorität in Glaubensdingen.

Die Väter des *Trienter Konzils (1545–1563)* konnten sich zwar nicht auf eine Diskussion des päpstlichen Primats einigen, sie fanden es aber ganz in der Ordnung, daß Pius IV. 1564 die Konzilsbeschlüsse bestätigte und ihnen dadurch Rechtskraft verlieh. Ähnlich verfuhr Pius IX. beim I. Vatikanum (1869–1870), als er nach teilweise sehr stürmischen Debatten die Konstitutionen über den Glauben und die Kirche mit den Worten konfirmierte: «Wir definieren mit Zustimmung des Heiligen Konzils alles jenes, so wie es verlesen wurde, und bestätigen es kraft Apostolischer Autorität.»[9]

Die Geschichte kennt auch Fälle von Nicht-Rezeption. So blieb die vom *Florentiner Konzil* mit der Bulle «Laetentur coeli» (6.7.1439) feierlich besiegelte Union zwischen Ost- und Westkirche ohne jede Wirkung, weil weder Klerus

noch Volk der griechisch-byzantinischen Kirche diese Kirchenvereinigung rezipierten. Im Gegenteil, sogleich nach Bekanntwerden dieser diplomatischen Union wurden unter den Bischöfen Stimmen laut, die jene Aussöhnung strikt ablehnten. So war es übrigens schon dem Unionsdekret des *II. Konzils von Lyon (1274)* ergangen.

Weitaus gravierender jedoch sind die Vorgänge beim *I. Vatikanischen Konzil* einzuschätzen, weil schon während dieser abendländischen Kirchenversammlung in Rom eine bedeutende Minorität von Bischöfen das Unfehlbarkeitsschema als papalistisch ablehnte und deshalb auch der feierlichen Schlußsitzung mit dem Papst am 18. Juli 1870 fernblieb. Auch wenn die oppositionellen Bischöfe sich später im Gehorsam unterwarfen, verharrten doch nicht wenige Theologen und ungezählte Laien in Ablehnung, ein Umstand, der in kurzer Zeit zur Gründung der Altkatholischen Kirche führte. Der bis heute nicht abgeschlossene Rezeptionsprozeß ist ein deutliches Zeugnis dafür, daß das Dogma von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes trotz Bestätigung durch das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) weder in der Theologie noch im Kirchenvolk uneingeschränkte Anerkennung finden konnte.

II. Rezeption in der Theologie

Wenn die Kirche als eine hierarchisch strukturierte Glaubensgemeinschaft, eine *acies bene ordinata*, verstanden wird, gilt für sie auch das monarchische Herrschaftsprinzip, nach dem die Untergebenen einem Befehl des Vorgesetzten, in unserem Fall des Papstes oder des (päpstlichen) Konzils, bedingungslosen Gehorsam schulden. Eine solche Auffassung gründet in der Doktrin, daß der Heilige Geist zwar in allen Gläubigen wirkt, jedoch stets in hierarchischer Reihenfolge. Dies heißt konkret: Je höher einer in der Hierarchie steht, desto mehr Gnade wird er vom Heiligen Geist empfangen, um seiner höheren Aufgabe entsprechen zu können. Für Rezeption im Sinn einer kritischen Prüfung und überzeugten Bejahung einer Glaubens- oder Sittenlehre durch das Kirchenvolk bleibt dann kaum mehr Platz. Diese theologische Konzeption kulminierte zum Beispiel bei dem englischen Kontroverstheologen Thomas Stapleton (1535–1598) in der Maxime: «Das gläubige Volk hat in Sachen des Glaubens darauf zu achten, *wer* (quis) etwas sagt, und nicht, *was* (quid) gesagt wird.»[10] Während also das «was», die vorgelegte Glaubenswahrheit, keine entscheidende Autorität besitzt, kann sich der Amtsträger auf seine formale Autorität berufen.

Wenn aber im Gegensatz zu dieser im Rechtsdenken befangenen Ekklesiologie, die aus Konflikten mit der weltlichen Macht geboren worden ist, die Gesamtkirche als eine Gemeinschaft von Kirchen, eine *communio ecclesiarum*, erscheint, tritt an die Stelle der Gehorsamsforderung der Appell zur Rezeption als einer vom Heiligen Geist gewirkten Bejahung von Offenbarungswahrheiten. Rezeption bedeutet hier persönliche Verarbeitung und innere Aneignung, vielleicht sogar Umwandlung; sie beginnt als ein kritischer und zugleich interpretierender Prozeß im gläubigen Gottesvolk erst nach Beendigung eines offiziellen Konzils[11]. Ohne diesen Rezeptionsvorgang sind die vom Konzil verabschiedeten Beschlüsse wirkungslos und damit in einem gewissen Sinn unwirklich. Tritt der Fall ein, daß die Gesamtheit der Ortskirchen eine bestimme Aussage des Glaubens nicht rezipiert, ist dies nicht als Zeichen für eine dem Unglauben verfallene Kirche zu werten, sondern als ein äußerst ernstes Zeugnis dafür, daß eine Definition vielleicht nur wegen ihrer anachronistischen Formulierung oder auch wegen ihres Aussageinhalts nicht zum Offenbarungsdepositum gehört, weil die Gesamtkirche nach einem alten Prinzip kraft des Beistandes des Heiligen Geistes im Glauben nicht irren kann. Entsprechend diesem Glaubens- und Kirchenverständnis sind kirchliche Autoritäten nicht berechtigt, dem Volk Gottes den *sensus fidei*[12] in einer bestimmten Lehre unfehlbar vorzuschreiben. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, den Glaubenssinn des Gottesvolkes ausfindig zu machen und ihn, wenn Umstände es gebieten, in zeitgemäßer Form zu artikulieren oder zu präzisieren.

Mancher Theologe spricht in diesem Zusammenhang von der *Re-Rezeption* eines früheren Konzils und meint damit, daß ein bestimmter Glaubenssatz nicht nur neu formuliert, sondern sogar neu verstanden werden kann, und zwar so grundlegend neu, daß die auf dem Konzil unterlegene Partei jetzt als die siegreiche erscheint[13].

Der berühmte Prediger, Theologe und Bischof Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704), bekannt auch als führender Kopf des Konziliarismus, äußerte in einer Denkschrift (1613) für den Philosophen Leibnitz, mit dem er Unionsverhand-

lungen führte, sein Verständnis von Rezeption mit den Worten: «Das letzte Zeichen dafür, daß dieses Konzil oder diese Versammlung wirklich die katholische Kirche repräsentiert, ist dann vorhanden, wenn der gesamte Episkopat und die gesamte Gesellschaft sich bereit erklären, ihre Weisungen entgegenzunehmen, und sie so approbiert und rezipiert. Dies ist, sage ich, das letzte Siegel der Autorität dieses Konzils und der Unfehlbarkeit seiner Dekrete.»[14]

Es handelt sich hier aber nicht um ein Plädoyer für eine demokratische Kirchenverfassung, nach der alle Gewalt in Händen des Kirchenvolkes liegt und von diesem an die Amtsträger delegiert wird. «Vielmehr geht es um eine plebiszitäre Art anderer Natur, die ihren Ursprung in der Wirkung des Heiligen Geistes hat, der der Kirche innewohnt und ihr ständig beisteht, ihr Kraft spendet, den wahren Glauben zu erhalten, und sie in dieser Sache vor Fehlern bewahrt.»[15]

III. Rezeption im Kirchenrecht

Der Mönch und Priester Vinzenz von Lérins († ca. 450) vertrat im Blick auf die Interpretation der Bibel den Grundsatz, daß nur das Geltung habe, «was *überall*, was *immer* und was *von allen* geglaubt worden ist». Um dies konkret feststellen zu können, müsse man die «beweiskräftigen Lehrer» (*magistri probabiles*) der Tradition befragen[16].

Nach heutigem Kirchenrecht entscheidet allein das kirchliche Lehramt, also Papst und Bischöfe, konziliar oder außerkonziliar in Fragen des christlichen Glaubens und der christlichen Moral, wobei die Gültigkeit diesbezüglicher Dekrete und Kanones in keiner Weise von der Rezeption durch den Adressaten abhängig gemacht ist. Die theologische Grundlage für diese Gesetzgebung hat das I. Vatikanische Konzil (1869–1870) mit den Dogmen vom Jurisdiktionsprimat und von der Unfehlbarkeit des Papstes geschaffen. Eine Rezeption päpstlicher Kathedralentscheidungen durch das Kirchenvolk oder auch nur durch die Bischöfe als dessen «Glaubensrepräsentanten» kommt jetzt nicht mehr in Betracht, da unfehlbare Glaubensdefinitionen des Papstes *«aus sich selbst, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Gesamtkirche»* unabänderlich sind (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles*)[17]. «Demnach stellen Konsens und Rezeption keine verfassungsrechtliche Instanz dar, die über Gültigkeit und Verbindlichkeit eines jurisdiktionellen Aktes der kirchlichen Autorität befindet.» Für den Kirchenrechtslehrer bleibt in der Tat «nur die Möglichkeit, das Gewicht des allgemeinen Glaubenszeugnisses in die Vorbereitung der Entscheide einzubringen»[18]. Dies hätte zur Folge, daß an Stelle einseitiger «Befehlsausgaben» von oben nach unten ein reger Meinungsaustausch zwischen Amtsträger und Kirchenvolk als selbstverständliche Praxis träte und im Interesse der Kircheneinheit notwendige Entscheidungen erst nach einem gründlichen Diskussionsprozeß gefällt würden.

Ob aber eine solche ekklesiologische Auffassung mit den Dogmen des I. Vatikanums in Einklang zu bringen ist? Damals wurde nämlich festgelegt, daß der Papst als der oberste Hirte der Kirche seine Vollmacht *«nach Gutdünken»* (*ad placitum*) wahrnehmen könne. Aus dem Zusatz «wie es von seinem Amt her gefordert wird» möchte mancher Theologe eine moralische Verpflichtung des Papstes zur Erkundung des Glaubenssinnes der Gesamtkirche herauslesen: «Dieser innere Anspruch seines Amtes schließt aber auch eine moralische Bindung an die Stimme der Gesamtkirche ohne Zweifel mit ein... Während juridisch der Papst inappellabel ohne das Kollegium, dieses aber nicht ohne ihn wirken kann, wird auf der moralischen Ebene für den Papst eine Verpflichtung entstehen können, auf die Stimme der Bischöfe zu hören, und umgekehrt für die Bischöfe eine Notwendigkeit auftreten können, von sich aus initiativ zu werden.»[19]

Wenn schon eine moralische Verpflichtung des Papstes und auch der Bischöfe besteht, sich des Glaubenssinnes der Kirche zu vergewissern, dann sollte man der primatialen und konziliaren Kirchenautorität auch in rechtlicher Hinsicht genau bestimmte Bedingungen setzen, damit ihre Entscheidungen jeweils unter dem Aspekt der Rezeption und des Konsenses im Glauben getroffen werden und somit auch der Einheit dienen.

Nachdem das I. Vatikanische Konzil im Zusammenhang mit der Lehre vom päpstlichen Primat den Glaubenssinn der ganzen Kirche auf den Glaubenskonsens der Bischöfe reduziert hat, ist es an der Zeit, daß das vom Heiligen Geist getragene Gottesvolk wieder voll und ganz respektiert wird, auch im Blick auf die Bewahrung und Aktualisierung des Glaubens. Hier könnte als ein aus theologischer Einsicht erwachsener Rechtsgrundsatz gelten: «Wo weder Einmütig-

keit der Gesamtkirche vorliegt noch ein klares Zeugnis der Quellen gegeben ist, da ist auch eine verbindliche Entscheidung nicht möglich; würde sie formal gefällt, so fehlten ihre Bedingungen, und damit müßte die Frage nach ihrer Legitimität erhoben werden.»[20]

[1] Während Pius IX. die Beschlüsse des I. Vatikanums «sacro approbante concilio» bestätigte, erfolgte die Bestätigung des II. Vatikanums durch Paul VI. «una cum Patribus concilii.»

[2] Die mit der Rezeption verbundene Problematik wird erst seit zwei Jahrzehnten deutlicher gesehen und gründlicher untersucht. Hier sind besonders zu nennen M. Dombois, Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I (Witten 1961) 825–836, 864–865; L. Stan, Über die Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Konzile seitens der Kirche: Konzile und Ökumenische Bewegung, hg. vom Sekretariat für Glaube und Kirchenverfassung, Ökumenischer Rat der Kirchen (Genf 1968) 72–80; A. Grillmeier, Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart: Theologie und Philosophie 45 (1970) 321–352; in überarbeiteter Fassung abgedruckt in A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven (Freiburg/Basel/Wien 1975, ^{2}1977) 303–334; C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1971) passim (obwohl das Stichwort Rezeption im Sachregister fehlt); Y. Congar, La «réception» comme réalité ecclésiologique: Revue des sciences philosophiques et théologiques 56 (1972) 369–403; gekürzte Fassung abgedruckt in CONCILIUM 8 (1972) 500–514; W. Hryniewicz, Die ekklesiale Rezeption in der Sicht der orthodoxen Theologie: Theologie und Glaube 65 (1975) 250–266; H. Müller, Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 27 (1976) 3–21; H.-G. Stobbe – J. May, Die Übereinstimmung und Handlungsfähigkeit. Zur Grundlage ökumenischer Konsensbildung und Wahrheitsfindung: P. Lengsfeld (Hg.), Ökumenische Theologie (Stuttgart 1980) 301–337.

[3] Vgl. Andresen, Die Kirchen 156–160.

[4] Vgl. zum folgenden H. Jedin, Kleine Konziliengeschichte (Freiburg/Basel/Wien 1978).

[5] W. Ullmann, Gelasius I. (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter (Stuttgart 1981) 41.

[6] Ullmann, Gelasius I. 182.

[7] Vgl. M. Wojtowytsch, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile (Stuttgart 1981) 421–424.

[8] Vgl. H.J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche (Paderborn 1979) 124.

[9] Jedin, Kleine Konziliengeschichte 123–124.

[10] Th. Stapleton, De principiis fidei doctrinalibus (Paris 1572): «In doctrina fidei non quid dicatur, sed quis loquetur a fideli populo attendendum est.» Vgl. Congar, Die Rezeption 514 Anm. 68.

[11] Vgl. H.J. Pottmeyer, Das Lehramt der Hirten und seine Ausübung. Offene Fragen – Auswege aus einem Streit: Theologisch-praktische Quartalschrift 128 (1980) 342–343. Im selben Sinn meint J. Ratzinger, Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982) 391–392 hinsichtlich des II. Vatikanischen Konzils, «daß das Konzil zwar seine Lehraussagen mit der ihm eigenen Vollmacht formuliert, daß aber seine geschichtliche Bedeutung doch erst bestimmt wird durch den Prozeß der Klärung und Ausscheidung, der sich im Leben der Kirche anschließend vollzieht: Auf diese Weise hat die ganze Kirche am Konzil teil; es kann gar nicht in der Versammlung der Bischöfe allein zu Ende gebracht werden.»

[12] Vgl. W. Beinert, Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums: Catholica 25 (1971) 271–303.

[13] Vgl. Congar, Die Rezeption 503.

[14] F. Gauère, Le dialogue irénique Bossuet-Leibniz (Paris 1966) 171–172; vgl. Congar, Die Rezeption 513 Anm. 33.

[15] L. Stan, Über die Rezeption 74.

[16] Vgl. Y. Congar, Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet: Revue d'histoire de droit français et étranger 36 (1958) 248–250.

[17] Dies schließt freilich nicht aus, daß der Papst, wie es vor den Dogmatisierungen in den Jahren 1854 und 1950 tatsächlich geschehen ist, Umfragen bei Bischöfen und Theologischen Fakultäten abhält. Trotzdem bleibt dem Papst allein die letzte Entscheidung, unter Umständen sogar gegen eine Majorität des Episkopats, wie aus dem Wortlaut des Unfehlbarkeitsdogmas von 1870 zu schließen ist.

[18] Müller, Rezeption 17–18.

[19] J. Ratzinger: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil I (Freiburg/Basel/Wien 1966) 356.

[20] Zitat bei H.J. Pottmeyer, Der Papst, Zeuge Jesu Christi in der Nachfolge Petri: K. Lehmann (Hg.), In der Nachfolge Jesu Christi (Freiburg/Basel/Wien 1980) 78.

GEORG DENZLER

1930 in Bamberg geboren, 1950–55 Studium der Philosophie und Theologie in Bamberg, 1959–62 Fortsetzung des theol. Studiums in München, dort 1962 Doktorat und 1967 Habilitation im Fach Kirchengeschichte. 1955 Priesterweihe, 1955–59 Kaplan in der Erzdiözese Bamberg, 1963–69 wissenschaftlicher Assistent in München, dazwischen 1967–69 Dozent in Freising, 1969–70 Lehrstuhlvertreter in Tübingen, 1970–71 Universitätsdozent in München, seit 1971 Professor für Kirchengeschichte in Bamberg. 1973 Heirat, 2 Kinder. Wichtigste Publikationen: Kardinal Guglielmo Sirleto 1514–85 (München 1964); Tagebuch des Konzils (mit L.A. Dorn, Nürnberg/Eichstätt 1965); Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden (Paderborn 1969); Das Papsttum und der Amtszölibat, 2 Bde. (Stuttgart 1973–76); Wörterbuch der Kirchengeschichte (mit C. Andresen, München 1981). Herausgeber: Päpste und Papsttum (Stuttgart 1971 ff.); Kirche und Staat auf Distanz (München 1977); Weshalb Priester? (München 1982); Bamberger Hochschulschriften (m.a., Bamberg 1979 ff.) Anschrift: Seestraße 34, D–8036 Breitbrunn am Ammersee.

Hermann Josef Sieben

Zum Verhältnis zwischen Konzil und Papst bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts

Daß es auf den Konzilien von Konstanz bis zum II. Vatikanum einschließlich (Nota praevia!) zu Zerwürfnissen oder zumindest zu Spannungen zwischen dem Papst und der nichtkurialen Partei gekommen ist, kann man in jeder Papst- oder Konziliengeschichte nachlesen. In Basel führten sie bekanntlich zur wechselseitigen Auflösung (1437) bzw. Absetzung (1439). Offensichtlich ist das tatsächliche Verhältnis zwischen beiden Größen immer schon viel spannungs- und konfliktreicher gewesen als es die jeweiligen rechtlichen Bestimmungen (Decr. Gratiani, dist. 17; CIC, can. 222) vermuten lassen. Wir fragen im folgenden nach dem Verhältnis beider Institutionen zueinander in der Alten Kirche; da sie beide hervorgebracht hat, spiegelt sich in ihrem Zeugnis beider originäres Zueinander. Wir vermeiden absichtlich eine Eingrenzung auf die sog. ökumenischen Konzilien, weil sie sich methodisch kaum rechtfertigen läßt, zudem für die zwei ersten von ihnen die Quellenlage äußerst schlecht ist. Im Blick auf die Gesamtentwicklung bis Chalcedon einschließlich lassen sich vier Phasen unterscheiden[1].

Rechtlich nicht geordnetes Nebeneinander

Dem allgemein niedrigen Organisationsstand der frühen Kirche entsprach das Verhältnis Papst/Konzil bis etwa zur Mitte des 4. Jahrhunderts. Ihr lockeres Nebeneinander war weniger vom Recht als vom Geist der *Communio* bestimmt, in dem sich die einzelnen großen Kirchen eins wußten. Bald war es der Papst, bald waren es die Konzilien, die die Initiative zur Lösung die ganze Kirche betreffender Fragen ergriffen. Sehr früh, noch im 2. Jahrhundert, kam es auch zu direkten Kontakten und Formen der Zusammenarbeit. Um einen gemeinsamen Ostertermin festzulegen, wurden auf «Verlangen» (*‹axióō›*, Eusebius, Kirchengeschichte 5,24,8) Papst Viktors I. (ca. 189– ca. 199) weltweit Synoden abgehalten.

Voller Bedeutsamkeit für die Zukunft war an dieser Synodalaktion nicht nur der Anspruch des Papstes auf eine Führungsrolle in der Gesamtkirche, sondern auch die Weigerung der unter Polycrates von Ephesus tagenden Synode, die durch die römische Initiative zustandegekommene Regelung anzunehmen. Wir haben es hier mit dem frühesten eindeutigen Autonomieanspruch einer Synode gegenüber dem Papst zu tun. Etwa 50 Jahre später kam es zu einer ähnlichen Konfrontation. Weder ihre grundsätzliche Anerkennung einer Sonderrolle des römischen Bischofs noch die Exkommunikationsandrohung durch Papst Stephan I. († 257) hielten die unter Cyprian im Jahr 256 tagende karthagische Synode davon ab, sich in der Frage der Ketzertaufe in aller Ausdrücklichkeit gegen die römische Doktrin zu entscheiden[2].

Die genannten Konfliktfälle stellten dabei ohne Zweifel die Ausnahmen dar. Im Regelfall teilte das Konzil dem Papst wie auch den übrigen Hauptsitzen seine Beschlüsse mit, und der Papst rezipierte sie entweder ausdrücklich oder stillschweigend. Daß in den Adressen der genannten Synodalbriefe meist Rom an erster Stelle genannt wurde, entspricht dem besonderen Rang, der diesem Sitz zuerkannt wurde. Schlüsse auf eine rechtliche Vorrangstellung dürfen hieraus nicht gezogen werden.

Dieser bedeutende Autoritätsvorsprung des römischen Sitzes mag auch Kaiser Konstantin im Jahr 313 bewogen haben, gerade Miltiades mit einem eigens dazu zusammengestellten überregionalen Konzil das Urteil in der Donatistenfrage zu übertragen. Aufschlußreich für die besondere Stellung des Römischen Stuhls im Hinblick auf die Konzilien ist auch der Brief der Synode von Arles (314) an Papst Silvester. Die vom Konzil beschlossenen Kanones, heißt es hier, sollen «vornehmlich» vom Papst selber den Kirchen mitgeteilt werden[3]. Davon daß die Legaten des Papstes auf dem Konzil von Nicaea (325), dem mit Abstand bedeutendsten Konzil der Alten Kirche, eine besondere Rolle gespielt haben, ist in den spärlich überlieferten Quellen nichts zu lesen. Das Gegenteil ist eher wahrscheinlich. Der Papst hat dieses erste Reichskonzil ebensowenig berufen oder geleitet oder bestätigt wie die unmittelbar folgenden. Die große Hochschätzung, die der römische Sitz genoß, kommt allerdings dadurch eindeutig zum Ausdruck, daß die Lega-

ten die Glaubensformel an erster Stelle hinter Hossius von Corduba, dem Vertrauten des Kaisers, dem vermutlichen Vorsitzenden des Konzils, unterschrieben.

Erste rechtliche Bestimmungen

Eine neue Phase der Beziehungen zwischen dem Papst und den Konzilien wurde durch die römische Synode (341) unter Julius I. eingeleitet[4]. Indem der Papst hier den nach Reichs- und östlichem Kirchenrecht definitiv auf der Synode von Tyrus (335) verurteilten Athanasius von Alexandrien rehabilitierte, schuf er einen Präzedenzfall von äußerster Bedeutsamkeit. Der Papst rechtfertigte seinen Schritt bezeichnenderweise nicht mit der Berufung auf ein höchstes Leitungsamt über die ganze Kirche, das eine Intervention in fremde Kirchenbereiche erlaubte, sondern vielmehr mit dem Hinweis auf eine Art geistigen Primats der Fürsorge für die Gesamtkirche. Gegenüber dem neuen Reichskirchenrecht bestand Julius auf der Einhaltung der alten apostolischen Ordnung der Kirche[5].

An der subjektiven Absicht des Papstes, nach der punktuellen Wahrnehmung einer gesamtkirchlichen Führungsaufgabe in einer Art Gesetzesnotstand wieder zur alten Ordnung zurückzukehren, ist kaum zu zweifeln. Tatsächlich trieb sein Schritt aber die Entwicklung auf einen permanenten Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs mächtig voran. Das zeigt schon das ein Jahr später – freilich nur von Westbischöfen beschickte – Konzil von Sardica, das dem Papst die Oberaufsicht über die Konzilien übertrug. Zum ersten Mal in der Geschichte wurde das Verhältnis beider Institutionen zueinander in Rechtsregeln gefaßt. Modell dafür war die kurz vorher erfolgte römische Rehabilitierung des Athanasius. Der Papst wurde als ‹Quasiappellationsinstanz› anerkannt. Er entscheidet darüber, ob Synodalurteile endgültig sind oder ob neu verhandelt werden muß[6]. Da er selbst nicht als höhere Instanz in Erscheinung tritt, ist er kein Appellationsforum im eigentlichen Sinne des Wortes. Begründet wurde diese Oberaufsicht über das kirchliche Synodalwesen mit dem Hinweis auf die *memoria Petri*: Rom ist die Stadt der Apostelgräber und der Ort, an dem in besonderer Weise über die apostolische Ordnung der Kirchen in ‹ökumenischer› Verantwortung nachgedacht und gewacht wird[7]. Die in Sardica getroffene erste rechtliche Fixierung des Verhältnisses Papst/Konzil stellte eine komplizierte Kompromißlösung dar, die keine Seite befriedigte. Den Päpsten bedeutete Sardica zu wenig an Einflußmöglichkeit, den Konzilien, vor allem den griechischen und den afrikanischen, schon zuviel.

Wachsende Einflußnahme der Päpste auf die Konzilien

Wir können hier nicht auf die Gründe eingehen, die die Päpste ab Damasus (366–384) veranlaßten, immer entschiedener den Anspruch auf die Leitung der Gesamtkirche zu erheben[8], wir haben auf seine Folgen für das Verhältnis Papst/Konzil hinzuweisen. Das neue Selbstverständnis der Päpste äußerte sich sehr bald auch zur Frage des Verhältnisses Papst/Konzil. In einer Stellungnahme zum Konzil von Rimini (359) machte Damasus im Jahr 372 zunächst deutlich, daß zur Gültigkeit einer Reichssynode fortan «vor allem» auch das entsprechende Votum des römischen Bischofs gehörte[9]. Sodann präzisierte die römische Synode von 382 unter dem gleichen Papst den Ursprung der päpstlichen Gewalt: Sie stammt nicht von Konzilien, sondern unmittelbar vom Herrn selber (Mt 16, 18)[10]. Diese Erklärung scheint durch Kanon III des sog. 2. ökumenischen Konzils (381) veranlaßt, der Rom den ersten und Konstantinopel den zweiten Sitz zuschreibt. Es galt dem Mißverständnis vorzubeugen, daß überhaupt ein Konzil über den Rang des römischen Sitzes befinden könne. Zum Testfall dafür, ob Rom seinen Führungsanspruch auch dem ökumenischen Konzil gegenüber zur Geltung bringen und – noch wichtiger – wie der Osten auf diese römischen Vorstellungen reagieren wird, hätte das Konzil von Konstantinopel (381) werden können, wenn es tatsächlich als ökumenische Synode abgehalten worden wäre. Das war aber nicht der Fall, es handelte sich um eine ausschließlich östliche Versammlung, deren Glaubensbekenntnis erst nachträglich, nämlich auf dem Konzil von Chalcedon, als ökumenisch anerkannt wurde. In der Art, wie die genannte Synode sich über bekannte römische Wünsche hinwegsetzte, zeigte sich allerdings, daß das traditionelle Selbstverständnis konziliarer Autonomie im Osten noch ungebrochen war[11].

Das gleiche Bild bietet die 20 Jahre später stattfindende Synode von Karthago. Auch sie setzte sich in der Frage der Zulassung ehemals donatistischer Priester zu kirchlichen Ämtern über das klar ausgesprochene römische Votum,

das auf Nichtzulassung lautete, hinweg[12]. Rückschläge der genannten Art hielten Rom jedoch nicht davon ab, auf dem eingeschlagenen Weg voranzuschreiten. So schrieb Innocenz I. 404 den gallischen Synoden vor, alle *causae maiores*, freilich erst nach ergangenem Urteil, dem römischen Stuhl mitzuteilen (*referre*, Epistula 2,3).

Während es den Päpsten nach und nach gelang, die Synoden unter ihre Kontrolle zu bekommen, scheiterten sie mit diesem Versuch vorerst noch in Afrika. Die afrikanischen Synoden entschieden in der Glaubensfrage des Pelagius selbständig. Wenn man sich nach Rom wandte, dann nicht, um durch eine übergeordnete Instanz eine Bestätigung zu erhalten, sondern um den mit so außerordentlicher Autorität ausgestatteten Römischen Stuhl zum Bundesgenossen des Kampfes zu gewinnen. Ein eindeutiges Zeugnis für das Autonomiebewußtsein der afrikanischen Synoden stellte auch der 416–424/5 mit Rom ausgefochtene Streit um die Appellationsrechte dar (sog. Appiariusaffäre). Wie man zur gleichen Zeit in Rom das Verhältnis ökumenisches Konzil/Papst konzipierte, zeigt die dort um 420 entstandene sog. *Praefatio Nicaeni concilii*. Vom nicaenischen Glaubensbekenntnis heißt es hier im Rückblick, es sei dem Konzil durch die beiden römischen Legaten «übermittelt» (*mediare*) worden[13].

Ringen um die Kirchenführung auf den ökumenischen Synoden

Das Ringen der beiden Institutionen um die Führung der Kirche kam schließlich zu seinem für die Alte Kirche klarsten Ausdruck in der Serie der Reichssynoden Ephesus 431, 449 und Chalcedon 451. Zunächst zum I. Konzil von Ephesus: Obwohl Papst Caelestin das bevorstehende Konzil durchaus auch als gemeinsame Aufgabe bezeichnen konnte[14], erwartet er von ihm im Grunde nichts anderes als die Ratifizierung des bereits in Rom gefällten Urteils gegen Nestorius. Entsprechend traten seine Legaten auf (ACO I, 1,3; 60). Aber das Konzil selbst, allen voran der vom Papst mit der Leitung beauftragte Cyrill von Alexandrien, machte sich diese Sicht keineswegs zu eigen, sondern bestand auf der Autonomie seiner Entscheidung (ACO I,1, 3; 63f). Immerhin hatte die Formel, mit der Nestorius noch vor der Ankunft der römischen Legaten verurteilt worden war, das Gewicht der römischen Vorentscheidung gebührend herausgestellt. Die Synode sah sich, heißt es hier, zur Verurteilung «gedrängt einerseits durch (*apo*) die Kanones, andererseits durch *(ek)* den Brief» des Papstes (ACO I,1,2;54)[15]. Gerade durch die Parallelisierung mit den Kanones wurde Rom zwar nicht die eigentliche Entscheidung, aber doch die maßgebende Orientierung für dieselbe zugeschrieben.

Ephesus II nimmt sich angesichts dieses ersten, geglückten Versuchs, den römischen Führungsanspruch auf einem ökumenischen Konzil zu Geltung zu bringen[16], aus wie eine konzertierte Aktion, Ephesus I nicht zum Präzedenzfall werden zu lassen. Die ‹Gefahr›, daß es dies wurde, war nicht aus der Luft gegriffen. Schon hatte Leo (440–461), noch gewisser der Privilegien seines Stuhles als sein Vorgänger und vor allem entschlossener, sie in die Tat umzusetzen, den Brief verfaßt (*Tomus Leonis*), auf den das vom Kaiser im Streit um Eutyches einberufene Konzil verpflichtet werden sollte. Der vom Kaiser eingesetzte Konzilspräsident Dioskur von Alexandrien wußte sich offensichtlich nicht anders zu helfen, als systematisch die Verlesung dieses Briefes zu verhindern. *Roma locuta*, aber seine Stimme wurde bis auf das laute *Contradicitur* der Legaten unterdrückt!

So kam es zu dem für die weitere Entwicklung des Verhältnisses Papst/Konzil außerordentlich folgenreichen Schritt: Der Papst nahm, noch bevor der für ihn günstige Machtwechsel in Konstantinopel stattfand, die Appellation der in Ephesus verurteilten Bischöfe an und erklärte die ökumenische Synode für null und nichtig. Der neue Kaiser Marcian ließ zwar das von Leo verworfene zweite Ephesinum fallen, bestand aber auf der *via concilii* zur Lösung der anstehenden Fragen. Leo dagegen hielt ein neues Konzil, nachdem er zunächst selber ein solches, aber im Westen, verlangt hatte, nicht nur für überflüssig, sondern für gefährlich. Aber er paßte sich geschmeidig dem Konzilsplan des Kaisers an und gab seinen Legaten entsprechende Instruktionen mit auf ihren Weg nach Chalcedon.

Der zum ersten Mal in der Geschichte erhobene Anspruch des Papstes auf den Konzilsvorsitz in der Person seines Legaten war dabei kaum prinzipiell gemeint, sondern dadurch bedingt, daß die Inhaber der übrigen Sitze zur Zeit kompromittiert waren. Entsprochen wurde dem Anspruch übrigens lediglich auf der 3. Sitzung. Gleich zu Beginn der 1. Sitzung machten die Legaten durch ihre ultimative Forderung, Dioskur als Angeklagten zu behandeln, nicht nur

deutlich, daß in den Augen Roms das Urteil schon gesprochen war, sondern auch, worin der eigentliche Defekt der ‹Räubersynode› bestanden hatte, darin nämlich, daß die Stimme des Papstes in einem ökumenischen Konzil unterdrückt worden war[17]. Ein solcher Skandal sollte sich in Chalcedon nicht wiederholen. In der Tat kam es an entscheidender Stelle des Konzils zur Verlesung des *Tomus Leonis*. Aber wiederum, wie schon in Ephesus I, klafften die Meinungen über die Bedeutung dieses Vorgangs auseinander. Der Papst sah darin die offizielle Mitteilung der römischen Glaubensentscheidung an das Konzil, die letztlich nicht in Frage gestellt, sondern nur rezipiert werden konnte. Das Konzil bestand demgegenüber auf seinem originären Recht, selber die Glaubensfrage zu entscheiden und den *Tomus* erst nach entsprechender Prüfung als Glauben der Kirche zu rezipieren (ACO II,1,2,;81). Die große Differenz zwischen dem Selbstverständnis des Konzils und seiner Einschätzung durch die römischen Legaten zeigt sich u.a. auch in der Formel, mit der sie Dioskur verurteilten. Eigentlicher Urheber der Sentenz war der Papst, nicht das Konzil[18]. Das Konzil sah dagegen in der Absetzung des Alexandrinischen Patriarchen sein eigenes Werk.

Die Zeugnisse, die die Rivalität zwischen Papst und Konzil um die letztinstanzliche Leitung der Kirche belegen, ließen sich leicht vermehren. Aber sie stellen nur die eine Seite und nicht einmal die eigentlich charakteristische dieses Konzils dar. Typischer für Chalcedon ist vielmehr das spannungsvolle Gleichgewicht zwischen beiden Institutionen, das die kaiserlichen Kommissare durch immer neue Kompromisse herzustellen wußten, nicht nur in den zur Debatte stehenden christologischen Sachfragen, sondern vor allem auch im mehr verborgenen Ringen um die Stellung des Papstes innerhalb eines ökumenischen Konzils. Zwar wurde die Maximalerwartung Leos keineswegs erfüllt, aber das Konzil kam den römischen Vorstellungen doch weiter entgegen als das je zuvor der Fall war. Beweis dafür sind nicht nur die bekannte Akklamation «Petrus hat dies durch Leo kundgetan» (ACO II,1,2;81), mit der das Konzil den *Tomus Leonis* als de facto mit dem Glauben der Kirche übereinstimmend rezipierte, und die wohl schon vor der 2. Sitzung entstandene sog. *Allocutio*, die eben diesen, das Konzil in gemeinsamem Glauben einenden *Tomus* mit dem Petrusamt des Papstes als solchem in Verbindung brachte (ACO II,1,3;113), sondern auch die Begründung des Urteils gegen Dioskur, das eigentliche Vergehen des Patriarchen sei es gewesen, diese für das Ökumenische Konzil unverzichtbare Stimme unterdrückt zu haben (ACO II,3,2;87). Damit machte sich das Konzil von Chalcedon im Grunde das römische Urteil über Ephesus II zu eigen: Ein ökumenisches Konzil kann nicht gegen oder ohne das Glaubenszeugnis des römischen Stuhls stattfinden.

Aufschlußreich für das Verhältnis Konzil/Papst ist schließlich noch der Streit um Kanon 28 (Rang Konstantinopels) in der Schlußphase des Konzils. In dieser Frage nicht des Glaubens, sondern der Kirchenordnung entschied das Konzil zwar eindeutig gegen die von den Legaten vertretene römische Auffassung, bemühte sich aber bezeichnenderweise dann doch um die Zustimmung Leos. Der zu diesem Zweck vom Konzil geschriebene Synodalbrief hebt sehr deutlich auf die führende Rolle des Papstes ab (ACO II,3,2;93). Es ist schwer zu entscheiden, wie grundsätzlich diese Ausführungen gemeint sind. Bedeutungsvoller als diese ausdrückliche Würdigung des Papstes ist jedenfalls das in diesem Brief verfolgte Anliegen selber: Selbst in Fragen der Kirchenordnung will das Konzil an sich nicht gegen oder ohne den Papst entscheiden.

Das auf dem Konzil von Chalcedon sich offenbarende labile Gleichgewicht zwischen päpstlicher und konziliarer Führung der Kirche blieb im Grunde erhalten, solange die dritte Kraft im Parallelogramm der Kräfte, das Kaisertum, seinen Einfluß auf beide Institutionen ausüben konnte. Eine grundlegende neue Konstellation mußte in dem Augenblick entstehen, in dem das Papsttum sich sowohl vom Einfluß des östlichen als des westlichen Kaisertums befreite.

[1] Zum folgenden vgl. E.Caspa, Geschichte des Papsttums I (Tübingen 1930); W. de Vries, Orient et Occident (Paris 1974); H.J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche (Paderborn 1979); M. Wojtowytsch, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (Stuttgart 1981).

[2] Sententiae episcoporum (Corpus Script. eccl. lat. 3) 435–461.

[3] Concilium Arelatense (Concilia Galliae, Corpus Christ. Ser. Lat. 148) 4–5.

[4] Zum folgenden vgl. K.M. Girardet, Kaisergericht und Bischofsgericht (Bonn 1975) 80–132.

[5] Schreiben des Julius in: Athanasius, Apologia secunda 35 (Athanasius-Werke, hg. v. H.-G. Opitz, II,1) 112–113.

[6] Sardica, Kanon III, deutsche Übersetzung bei Girardet 120–122.

[7] Sozomenus, Kirchengeschichte 3,8,5: «Gedächtnisstätte der Apostel und Hauptstadt der Frömmigkeit».

[8] Vgl. Ch. Pietri, Roma Christiana (Paris 1976) 729–1651.

[9] Brief ‹Confidimus quidem› (hg. v. E. Schwartz: Zeitschr. f. ntl. Wissensch. 35, 1936) 19.

[10] Decretum Gelasianum (hg. von E. v. Dobschütz, Texte und Unters. 38.4) 7.

[11] Ep. Constantinopol. concilii (Conciliorum Oecumenicorum Decreta, 3. Aufl.) 25–30.

[12] Konzil vom 13. Sept. 401 (Concilia Africae, Corpus Christ. Ser. Lat. 149) 200.

[13] Ecclesiae occident. monumenta iuris (hg. v. C.H. Turner, I) 155.

[14] Ep. ad Conc. Ephesinum (Acta Conciliorum Oecumenicorum, im folgenden abgekürzt ACO, hg. v. E. Schwartz, I,2) 22–23.

[15] Lateinisch: tam ex canonibus quam ex epistula, ACO I,3;3.

[16] Zum folgenden vgl. St. O. Horn, Petrou Cathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon (Paderborn 1982).

[17] ACO II,3,1;40:... synodum ausus est facere sine auctoritate sedis apostolicae, quod numquam factum est nec fieri licuit.

[18] ACO II,3,2;46: Leo per nos et per praesentem sanctam synodum.

HERMANN JOSEF SIEBEN

Geb. 1934 in Boppard am Rhein; 1953 Jesuit. Studien in München, Lyon, Paris. Seit 1970 an der Theologisch-Philosophischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt. Vorstand des Institutes für Dogmen- und Konziliengeschichte. Hauptschriftleiter der Zeitschrift «Theologie und Philosophie». Veröffentlichungen: Die Konzilsidee der Alten Kirche (1979); Joseph Hubert Reinkens, Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873). Eine Quellenpublikation zum rheinischen und schlesischen Katholizismus und zu den Anfängen der Altkatholischen Bewegung (1979); Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1980); Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (845–1378) (1983); Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521) (1983). Aufsätze in Fachzeitschriften. Anschrift: Offenbacher Landstraße 224, D–6000 Frankfurt 70.

Brian Tierney

Die Idee der Repräsentation auf den mittelalterlichen Konzilien des Westens

Kurz bevor die große Masse der neuen Literatur über die Konzilien der Kirche erschien, die durch das Zweite Vatikanum ausgelöst und angeregt war, hatten einige Wissenschaftler auf die Bedeutung der mittelalterlichen Konzilien für die allgemeine Geschichte der repräsentativen Regierungen des Westens aufmerksam gemacht. So schrieb zum Beispiel Maude Clarke: «Das Vierte Laterankonzil praktizierte das Repräsentationsprinzip in einem Maße und mit einem Prestige, die es im gesamten westlichen Europa bekannt werden ließen.» Ganz ähnlich stellt Georges de Lagarde fest, daß «...es schwierig ist, die Entwicklung der Lehren der politischen Repräsentation in der weltlichen Gesellschaft zu verfolgen, ohne von der Entwicklung derselben Lehren innerhalb der Kirche Notiz zu nehmen»[1].

Solche Beobachtungen weisen auf eine Tatsache hin, zeigen aber auch ein Problem auf. Die Praxis der parlamentarischen Repräsentation ist in unserer politischen Kultur zu einem derart als selbstverständlich angenommenen Element geworden, daß wir bisweilen vergessen, welches komplexe Bündel von Begriffen das Wort «Repräsentation» umfaßt. Jeder sprachliche Ausdruck ist Repräsentation: Das verbale Zeichen repräsentiert eine wahrgenommene Wirklichkeit. Kunst ist Repräsentation, entweder einer äußeren Wirklichkeit oder einer inneren Schau – und symbolische Kunst repräsentiert in einem ganz besonderen Sinne. Ein Anwalt repräsentiert seinen Klienten. Der Schauspieler repräsentiert den Charakter, den er verkörpert. Für die Theorie der repräsentativen Regierungsform dürften

drei Formen des Wortverständnisses von besonderer Bedeutung sein:

Die erste ist die der symbolischen Repräsentation oder Personifikation; dabei wird die gesamte Gemeinschaft als symbolisch in ihrem personalen Oberhaupt gegenwärtig verstanden. In diesem Sinne versteht man den Auslandsbesuch eines konstitutionellen Monarchen als Repräsentation des ganzen Volkes.

Das zweite Verständnis des Begriffes Repräsentation läßt sich am besten als Mimesis definieren. Hier wird eine Versammlung als Repräsentation einer ganzen Gesellschaft verstanden, weil und insofern sie getreulich diese Gesellschaft in ihrer Zusammensetzung und in allen unterschiedlichen Elementen, aus denen sie besteht, widerspiegelt. Es ist ähnlich wie bei einer Landkarte, die Zug für Zug das physikalische Terrain nachbildet, das sie wiedergibt. (Dieses Verständnis wurde von dem amerikanischen Föderalisten James Wilson zugrundegelegt, wenn er schrieb: «Die Gesetzgebende Versammlung sollte die möglichst exakte Darstellung der gesamten Gesellschaft sein.»)

Das dritte Verständnis unseres Begriffes «Repräsentation» ist das der Delegation oder Autorisierung: Der Fall, daß eine Gesellschaft einer Einzelperson durch einen eigenen Wahlvorgang das Recht überträgt, in ihrem Namen zu handeln. Dieses dritte Wortverständnis besitzt besondere Bedeutung für die moderne politische Repräsentation. Im mittelalterlichen Denken waren indes die beiden anderen Verständnisweisen mindestens ebenso wichtig.

Die bisher erwähnten Definitionen sind von Bedeutung für die Diskussion der Repräsentation jeder Gemeinschaft größeren Umfangs. Doch wenn wir speziell die Kirche betrachten, ergeben sich noch andere Probleme. Hier haben wir mit einer Gesellschaft zu tun, die als mystischer Leib verstanden wird, dessen Haupt Christus ist: ein Leib, beseelt vom Heiligen Geist. Jede Person oder Versammlung, die einen glaubwürdigen Anspruch erhebt, die Kirche zu repräsentieren, muß in einer der Leitung durch den Geist entsprechenden Weise handeln. Andererseits hat Christus von Anfang an der Gemeinschaft seiner Jünger eine Autoritätsstruktur gegeben. Jede glaubwürdige Repräsentation der Kirche muß als Verkörperung dieser von göttlicher Seite verliehenen Autorität gesehen werden.

In der mittelalterlichen Literatur, von den Kanonisten des 12. Jahrhunderts bis zu den Konziliaristen des 15. Jahrhunderts, treffen wir auf ein umfangreiches Corpus von Kommentaren über das Verhältnis zwischen Papst und Konzil mit der gleichbleibenden Annahme, daß ein Allgemeines Konzil tatsächlich die gesamte Kirche repräsentieren kann; doch wird dabei relativ wenig die abstrakte Theorie der Repräsentation, die konkrete Art und Weise, in der die Gesamtkirche als in einem Konzil repräsentiert oder gegenwärtig betrachtet werden kann, einer näheren Untersuchung unterzogen. Statt dessen finden wir verschiedene Auffassungen, die von verschiedenen Autoren, ja bisweilen vom gleichen Autor in unterschiedlichen Zusammenhängen vertreten werden, jedoch ohne eingehendere Analyse. Erst gegen Ende des Mittelalters hat Nikolaus Cusanus alle früheren Gedankengänge in einer zusammenhängenden Theorie zusammengefaßt.

Die Idee der Repräsentation als Personifikation – die Symbolisierung einer Gemeinschaft in ihrem Oberhaupt – war vorherrschend in den Schriften der Dekretalisten des 12. Jahrhunderts. Ihre Lehre stützt sich auf einen Augustinustext, der in dem Decretum zu C.24 q.1 c.6, enthalten ist: «Als Petrus die Schlüssel erhielt, bedeutete er die heilige Kirche.» In seinem Kommentar zu diesem Wort hat Simon von Bisignano das Prinzip der Personifizierung hervorgehoben: «In der Person des Petrus sprach der Herr die gesamte Kirche an.»[2] In einer anderen Formulierung desselben Gedankens schreibt Augustin, daß Petrus «die Gestalt der Kirche trug (*figuram gestabat ecclesiae*)», und auch dieser Satz wurde oftmals von den Kanonisten aufgegriffen[3]. Die Idee, daß Petrus die Kirche symbolisierte, hatte keineswegs notwendig «demokratische» Nebenbedeutungen. Sie ließ sich tatsächlich in einem extrem monarchischen Sinne ausfalten, wie in dem späteren Satz des Augustinus Triumphus: «Der Papst, der ‹die Kirche› genannt werden kann...»

Doch wurden die Kanonisten von der Weiterführung dieses monarchischen Arguments mit all seinen logischen Schlußfolgerungen abgeschreckt durch ihre Überlegungen über den irrtumslosen Glauben der Kirche. Ein einzelner Papst konnte irren (so glaubten sie alle), aber die gesamte Kirche konnte niemals irren. Das Papsttum stellte daher keine vollkommen adäquate Repräsentation der Kirche in jedem Sinne dar. Und es entstand die Frage, ob es irgendeine andere Institution gebe, die die Kirche in vollkommenerer Weise repräsentieren könnte. Die

übliche Antwort der um 1200 schreibenden Dekretisten lautete, daß ein Allgemeines Konzil die Kirche in einer vollkommeneren Weise repräsentieren könne als der Papst, zumindest, wo es sich um Glaubensfragen handle.

Einen gemeinsamen Ansatzpunkt für ihre Diskussionen lieferte *Dist.* 15 c2 des Decretum, ein Text Papst Gregors des Großen, der besagte, daß die Kanones der ersten vier Allgemeinen Konzilien eine besondere Verehrung verdienten «gleich den vier Evangelien», da sie «durch allgemeinen Konsens» zustandegekommen» seien. Unter Bezugnahme auf diesen Text schreibt Johannes Teutonicus in seiner Glossa Ordinaria zum Decretum: «Es scheint, als sei der Papst verpflichtet, ein Konzil der Bischöfe einzuberufen, jedenfalls dann, wenn es um den Glauben geht, und dann ist das Konzil über dem Papst.»[4]

Doch erklärten die Dekretisten keineswegs deutlich, weshalb das Konzil die Kirche in zuverlässigerer Form repräsentiere als der Papst, der doch «die Gestalt der Kirche trägt», oder in welcher Weise das Konzil «den universalen Konsens» verkörpere. Sollte Gregors Satz bedeuten, daß die ganze Kirche nachträglich die Kanones annahm, die die vier ersten Konzilien erließen? Oder spiegelten diese Konzilien in getreuer Form in ihrer Zusammensetzung die Struktur der gesamten Kirche wider? Oder bedeutete dies vielmehr, daß jeder Bischof die delegierte Autorität mitbrachte, die ihm durch den Konsens seiner Kirche übertragen worden war? (Der Begriff *consensus* wurde in den frühen Diskussionen allgemein für die Bischofswahl gebraucht). Oder aber personifizierte jeder einzelne Bischof seine Ortskirche in der gleichen Weise wie der Papst die Gesamtkirche? (Den Kanonisten war diese Auffassung vertraut durch Cyprians Satz: «Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche ist im Bischof.»)

Haben wir es hier mit einer Lehre von der Rezeption oder von der Repräsentation zu tun? Sollte Letzteres der Fall sein: Hat Gregor dann bei seiner Äußerung an eine Mimesis, eine Delegierung, eine Personifizierung oder an sonst eine andere Idee gedacht? Anstatt sich über solche Fragen auseinanderzusetzen, unterstellten die Kanonisten ganz einfach eine Identität von Konzil und Kirche. So umschreibt der Autor der *Summa Parisiensis* das Allgemeine Konzil als «die ganze Kirche unter Vorsitz ders Papstes»[5].

Die Glossa ordinaria läßt einige Unklarheiten über die spezielle Zusammensetzung der Allgemeinen Konzilien erkennen. An einer Stelle schreibt Johannes Teutonicus im konventionellen Sinne, daß «ein Allgemeines Konzil...aus dem Papst...zusammen mit allen Bischöfen besteht»; aber in einem anderen Zusammenhang zitiert er die römische Rechtsmaxime: *Quod omnes tangit...* (Was alle betrifft, muß auch von allen bestätigt werden), als Argument dafür, daß, wenn es um die Diskussion von Glaubensangelegenheiten geht, auch nichtgeistliche Herrscher zum Konzil einberufen werden müßten[6]. Offensichtlich war es also nicht klar, ob ein Konzil von Bischöfen allein zuverlässig alle Glieder der Kirche repräsentieren könne.

Um etwa dieselbe Zeit wandten die Kanonisten einen anderen Begriff des römischen Rechtes an, wo sie ihre Lehre entwickeln wollten, daß eine körperschaftliche Gruppe von einem mit dem Mandat der *plena potestas* ausgestatteten Sachwalter voll repräsentiert werden könne. Zwei Wendungen: *Quod omnes tangit* und *Plena potestas* gingen damit vom Gebrauch in den kanonistischen Schriften in den allgemeinen Gebrauch des Mittelalters über; man begegnet ihnen öfters in Zusammenhang mit repräsentativen Versammlungen im Verlauf des 13. Jahrhunderts. Doch die Dekretisten entfalteten ihn nicht mit einer systematischen Analyse der repräsentativen Funktion der Allgemeinen Konzilien.

Während die kanonistische Theorie sich noch in diesem Anfangsstadium befand, berief Papst Innozenz III. das Vierte Laterankonzil, die größte repräsentative Versammlung der mittelalterlichen Welt. An die 400 Bischöfe und über 800 Äbte aus allen Teilen der Christenheit nahmen daran teil. Darüber hinaus aber lud Innozenz zusammen mit diesen Prälaten ausdrücklich Repräsentanten der Domkapitel und anderer Kollegiatkirchen ein, weil, wie er schrieb, auf dem Konzil Themen diskutiert werden sollten, welche sie betrafen. Auch christliche Herrscher aus dem Laienstand wurden zur Teilnahme eingeladen; zu denen, die durch persönliche Gesandte vertreten waren, gehörten der gewählte, aber noch nicht amtierende Kaiser Friedrich II. und die Könige von England, Frankreich und Ungarn. Auch einige von den italienischen Städten entsandten Vertreter. Innozenz' großes Konzil verband alle Formen von Repräsentation, die wir genannt haben. Der Papst als Oberhaupt der Versammlung symbolisierte die Einheit der Kirche; gewählte Repräsentanten kamen in der delegierten Autorität ihrer Gemeinschaften; und die

Konzilsteilnehmer als Ganzes bildeten eine Art Mikrokosmos – oder Mimesis – der christlichen Welt. Das Konzil formulierte eine christliche Lehraussage und erließ eine sehr wesentliche Sammlung von Reformgesetzen. Doch es befaßte sich nicht mit der theoretischen Grundlegung seiner eigenen Autorität beziehungsweise seiner Befähigung, die ganze Kirche zu repräsentieren.

Die bedeutsamste Entwicklung während des Jahrhunderts nach dem Vierten Laterankonzil war die juristische Umsetzung des theologischen Begriffes des Mystischen Leibes Christi als Bild der Kirche. Das Corpus mysticum wurde immer mehr als rechtliche Körperschaft verstanden, bei der das Oberhaupt eine Autorität ausübte, die der Gesamtheit der Glieder innewohnte[7]. Eine Anzahl von Elementen trug zur Entwicklung dieser Idee bei. Die Texte des Augustinus über Petrus als Symbol der Kirche konnten in diesem Sinne verstanden werden. Eine biblische Grundlage fand sich in Mt 18,15–18: «Wenn dein Bruder gegen dich sündigt, so geh und sag es der Kirche...». Das römische Recht vertrat den Gedanken, daß der Kaiser seine Autorität vom Volk erhielt, und um 1200 wandten einige Kanonisten dieses Prinzip in analoger Form auf den Papst an. (Laurentius erklärte, daß zwar die dem päpstlichen Amt innewohnende Jurisdiktionsgewalt von Gott stamme, die Kirche aber den einzelnen Menschen wähle, der dieses Amt zu übernehmen habe.) Neben all dem stand die kürzlich entdeckte politische Theorie des Aristoteles, welche die natürliche Befähigung einer Gemeinschaft betonte, ihre Regierung selbst wahrzunehmen.

Zwischen etwa 1300 und 1350 traten drei einflußreiche Theorien zum Thema der Repräsentation in den Vordergrund, die wir am besten mit Johann von Paris, Marsilius von Padua und Wilhelm Ockham, außerdem mit den drei von uns definierten Prinzipien der Repräsentation in Verbindung bringen können: der Personifizierung, der Delegation und der Mimesis. Johann von Paris, wohlbekannt als einer der ersten Exponenten der konziliaren Theorie, vertrat den Standpunkt, daß das Kardinalskollegium – ebensogut wie ein Allgemeines Konzil – die Kirche repräsentieren beziehungsweise «an der Stelle der Kirche handeln» könne[8]. Wir haben hier offenbar eine Erweiterung der Idee, daß die Kirche durch ihr Haupt symbolisiert wird; nun ist hier aber das Haupt nicht als die Einzelperson des jeweiligen Papstes verstanden, sondern als die Körperschaft der römischen Kirche. Einige spätere Autoren führten die Idee der Delegation ein, indem sie nahelegten, die Kardinäle sollten von allen Provinzen der Kirche gewählt werden.

Marsilius von Padua entwickelte die extremste Theorie der Repräsentation als Delegation, die wir im Mittelalter kennen. Er vertrat den Standpunkt, in der weltlichen wie in der kirchlichen Gesellschaft liege die Autorität der Gesetzgebung und der Bestellung der Regierenden von Rechts wegen bei der ganzen Gemeinschaft oder deren «bedeutenderem, einflußreicherem Teil». Die «Wirkursache (*causa efficiens*)» jeder rechtmäßigen Autorität des Herrschers sei im Konsens seiner Gemeinschaft zu suchen. Marsilius bestritt, daß Christus in der Kirche eine Anzahl mit Herrschaftsrecht ausgestatteter Ämter mit Zwangsgewalt errichtet habe. Das Papsttum sei rein menschlichen Ursprungs, und der Papst als Delegierter der Kirche könne daher vom Allgemeinen Konzil korrigiert und, wenn erforderlich, abgesetzt werden. Das Konzil selbst war dabei zusammengesetzt aus gewählten Gliedern, «die die körperschaftliche Gemeinschaft der Gläubigen (*universitas*) in der ihnen gewährten Autorität repräsentierten»[9].

Wilhelm von Ockham anerkannte die göttliche Einsetzung des Papsttums, bestand aber andererseits auf dem Recht der Kirche, sich gegen einen irrenden Papst zu verteidigen. Seine Repräsentationstheorie schloß die Idee der Delegation ein, betonte dazu aber das Prinzip, das wir als Mimesis bezeichnet haben. Für Ockham setzte sich ein Konzil zusammen aus «...verschiedenen Personen, die Autorität besitzen, im Namen aller Teile des Ganzen...» Dabei war für Ockham die Teilnahme der Laienschaft besonders wichtig. Er ließ sogar in seinem *Dialogus* den Lehrer seinem zweifelnden Schüler gegenüber den Standpunkt vertreten, daß eigentlich selbst Frauen an Allgemeinen Konzilien teilnehmen könnten, «weil Männer und Frauen eins sind im Glauben, der alle betrifft»[10]. Doch Ockhams abschließender Beitrag zur Repräsentationstheorie war negativ. Er behauptete, obwohl das Konzil die Kirche vertrete, sei seine Gewalt nicht identisch mit der der ganzen Versammlung der Gläubigen. Selbst das Allgemeine Konzil war nach ihm nur «ein Teil der Kirche». Daher konnte auch ein Allgemeines Konzil irren im Glauben.

Die letzten Systematisierungen der mittelalterlichen Theorie der Repräsentation finden sich in den Schriften der Konziliaristen des 15. Jahrhun-

derts. Die Theorien und praktischen Regeln, die sich damals entwickelten, waren sowohl unter dem Einfluß früherer Theorien als auch praktischer Erfordernisse während des großen Schismas zustandegekommen[11]. Alle führenden Vertreter der konziliaren Theorie waren – im Unterschied zu Marsilius von Padua – durchaus der Meinung, daß Christus in seiner Kirche eine regierende Hierarchie aus Papst, Bischöfen und Priestern eingesetzt habe. Doch um dem Schisma ein Ende zu machen, blieb ihnen nichts anderes übrig als zu erklären, das Konzil könne über jedes Glied der Hierarchie den Papst eingeschlossen, Autorität ausüben. Das berühmte Dekret *Haec sancta* des Konzils von Konstanz legte eine Lösung nahe: «Diese heilige Synode, ...die die katholische Kirche repräsentiert, hat ihre Gewalt unmittelbar von Christus...» Eben weil das Konzil die Kirche repräsentierte, konnte es die Autorität ausüben, die Christus in der Kirche grundgelegt hatte. In Konstanz wurde dieser Gedanke am vollkommensten von Gerson entwickelt. Er vertrat den Standpunkt, alle wesentlichen Regierungsämter in der Kirche seien von Christus errichtet, – wenigstens «im Keim»: Papsttum, Kardinalat, Patriarchat, Archiepiskopat, Episkopat und Presbyterat. Ein Konzil setze sich folglich aus allen diesen «hierarchischen Ständen» zusammen[12]. Die Gewalt eines solchen Konzils war demnach notwendig größer als die des Papstes, weil die päpstliche Gewalt in die des Konzils eingeschlossen war und «ein Ganzes größer ist als ein Teil davon»[13]. Gerson definierte ein Allgemeines Konzil als «eine Versammlung, einberufen durch die gesetzliche Autorität, umfassend jeden hierarchischen Stand der gesamten katholischen Kirche, wobei kein Gläubiger, der Gehör sucht, ausgeschlossen ist». Das ist im wesentlichen eine Lehre der Repräsentation als Mimesis; sie unterscheidet sich von Ockhams Theorie durch die Betonung der hierarchischen Autorität und die geringe Rolle, die der Laienschaft dabei zuerkannt wurde. (Tatsächlich war natürlich in der lebendigen Wirklichkeit in Konstanz die Macht der Laien äußerst einflußreich, namentlich durch die Person von König Sigismund.)

Nikolaus Cusanus vertrat wenig später auf dem Konzil zu Basel die systematischste und umfassendste konziliare Theorie. Hubert Jedin hat sein Werk als eine grandiose Vision der Kirche als eines göttlichen Kosmos bezeichnet, in dem zwei Grundkräfte wirksam sind: der Heilige Geist und die menschliche Freiheit. Indem er hervorhob, daß die Leitung durch den Heiligen Geist sich in der Kirche kundtue durch den Konsens der Gemeinschaft, befand Cusanus sich in der Lage, die Ideen von Repräsentation durch Personifizierung und Repräsentation durch Delegation in einer einheitlichen Theorie zusammenzufassen. Natürlich hatte Christus selbst die Ämter der Kirchenregierung: Papsttum und Episkopat eingerichtet; und gerade wie der Papst die ganze Kirche «darstellte» oder symbolisierte, so symbolisierte jeder Bischof seine Ortskirche. «Der Bischof stellt (die Kirche) zeichenhaft dar und repräsentiert sie als eine Rechtsperson.» Aber es geschah eben durch Wahl und Konsens, daß ein Prälat zum Symbol und Repräsentanten seiner Kirche wurde. «Alle Macht wird als göttlich betrachtet..., wenn sie aus dem gemeinsamen Konsens der ihr Unterworfenen hervorgeht.»[14]

Der Gedanke der Mimesis war in Cusanus' Werk vorhanden in der nun allgemeinen Idee, daß alle Klassen der christlichen Gemeinschaft ein Recht besäßen, an Konzilien teilzunehmen. Dabei hob Nikolaus Cusanus die Rolle der Bischöfe hervor und verringerte gleich Gerson die der Laien auf ein Mindestmaß; doch in seinem Idealschema der Kirchenregierung bildete die Laienschaft die Basis einer großen Pyramide, von der aus die Autorität sich durch Repräsentation und Konsens aufwärts erstreckte durch alle Ebenen der Hierarchie hindurch. Pfarrgeistliche sollten mit Zustimmung der Laien gewählt werden, Bischöfe durch den Klerus mit konkurrierender Zustimmung der Laienschaft, Metropoliten durch die Bischöfe mit Zustimmung des Klerus, und Kardinäle durch die Metropoliten mit Zustimmung der Bischöfe. Und schließlich sollten die Kardinäle einen Papst wählen mit der Zustimmung der Metropoliten[15].

Die Verbindung von Konsens und Personifizierung taucht in der Theorie des Cusanus von der höchsten Gewalt des Allgemeinen Konzils wieder auf. Der Papst – so schreibt er – stellt die Kirche zeichenhaft dar, aber in einer nur sehr undeutlichen Art und Weise. Die Glieder der Kirche, die von einem unmittelbaren Konsens ihrer Gemeinschaften getragen werden, repräsentieren diese und repräsentieren zusammen die ganze Kirche wirklicher und zuverlässiger. Und schließlich macht die Leitung durch den Heiligen Geist das Konzil irrtumslos bei der Definition des Glaubens; und die Gegenwart des Geistes tut

sich kund in einem harmonischen Verhalten der Versammlung. «Wo Zwietracht herrscht, da ist kein Konzil.»[16]

Vergleichen wir das Ideal des Nikolaus Cusanus mit der Realität des Basler Konzils, so läßt sich unschwer verstehen, weshalb er folgerichtig ein Parteigänger von Papst Eugen IV. wurde. Das Konzil von Basel war voll von Zwietracht und repräsentierte die Kirche nicht, wie Nikolaus es ansah. Die Prälaten, die die Ortskirchen repräsentierten, wurden an Zahl nicht selten übertroffen durch privat anwesende Doktoren der Theologie und des Kirchenrechtes, die oft nur sich selbst vertraten. Die späteren führenden Persönlichkeiten des Konzils wandten sich von Cusanus und seiner komplexen Argumentation ab, um wieder zum Standpunkt der einfachen Identität der Macht der Kirche mit der des Konzils zurückzukehren, ungeachtet ihres konkreten Verhältnisses zueinander. Bisweilen erklärten sie gar, das Konzil *sei* in seiner konkret gegenwärtigen Wirklichkeit der mystische Leib Christi. Aber das war nicht so sehr eine zusammenhängende Theorie der Repräsentation als die Bestreitung, daß irgendeine solche Theorie zur Stützung ihrer Ansprüche erforderlich sei.

Schließlich hatten die Ideen der großen Männer der mittelalterlichen Kirche über die repräsentative Regierungsform mehr Einfluß im weltlichen Bereich als in der Kirche selbst. Der Fehlschlag von Basel bewies, daß ein Konzil ohne den Papst unmöglich die so dringend erforderliche Kirchenreform durchführen konnte. Die anschließende Geschichte der Renaissancepäpste dagegen zeigte, daß die Päpste die Kirche nicht reformieren konnten ohne ein Konzil, das in glaubwürdiger und zuverlässiger Weise die christliche Welt repräsentierte.

[1] M.V. Clarke, Medieval Representation and Consent (London 1936) 296; G. de Lagarde, Les Théories représentatives du XIVe-XVe siècle et l'Eglise, Etudes présentés à la Commission Internationale pour l'histoire des Assemblées d'Etats (Rom 1955) 65–75. – Zur modernen Literatur über den Konziliarismus vgl. F. Oakley, Natural Law, the Corpus Mysticum and Consent in Conciliar Thought: Speculum 56 (1981) 786–810, und G. Alberigo, Chiesa Conciliare (Bologna 1981). Zum Thema der mittelalterlichen Repräsentation siehe speziell: Der Begriff der Repräsentation im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild, A. Zimmermann (Hg.) (Berlin 1971) und H. Hoffmann, Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert (Berlin 1974).

[2] Die lateinischen Originale aller in diesem Beitrag zitierten kanonistischen Texte stammen aus meinem Buch Foundations of the Conciliar Theory (Cambridge 1955).

[3] Weitere Belege, siehe Foundations 35, n.1.

[4] Gloss. ad Dist. 19 c. 9.

[5] Summa Parisiensis, T.P.McLaughlin (Hg.) (Toronto 1942) 4.

[6] Gloss. ad Dist. 17 ante c. 1 und ad Dist. 96 c.4.

[7] Die Idee wurde schließlich in klassischer Form von Kardinal Zabarella ausgesprochen: «Der Papst besitzt die Fülle der Gewalt..., nicht allein sondern als Haupt einer Körperschaft, so daß die Gewalt grundlegend in der Körperschaft und im Papst als dem ersten Diener wurzelt, durch den diese Gewalt ihren Ausdruck findet...» (Siehe Foundations, 225).

[8] De potestate regia et papali, J. Leclerq (Hg.) (Paris 1942) 215, 254, 257. Die Idee, die Kardinäle seien «Teile des päpstlichen Leibes» «ein und dasselbe mit ihm», war bereits früher von dem Kanonisten Hostiensis formuliert worden.

[9] Defensor pacis, C.W. Previté-Orton (Hg.) (Cambridge 1928) 320.

[10] Dialogus in M. Goldast, Monarchia S. Romani Imperii (Frankfurt 1614) 603,605.

[11] So konnten die Kardinäle sich auf eine wesentliche frühere Tradition stützen, wenn sie beanspruchten, die Autorität der römischen Kirche auszuüben, indem sie das Konzil von Pisa einberiefen. Doch das System, nach «Nationen» abzustimmen – nach dem Vorbild der Universitäten – wie es auf dem Konzil von Konstanz geschah, beruhte auf keinerlei ausgearbeiteter Repräsentationstheorie. Es war eine rein taktische Maßnahme, um eine Beherrschung des Konzils durch die zahlreichen italienischen Prälaten zu verhindern.

[12] De ecclesiastica potestate, P. Glorieux (Hg.) = Jean Gerson, Œuvres complètes, VI (Tournai 1965) 222, 240, 241.

[13] Gerson vertrat den Standpunkt, daß dieses Prinzip sich gut bewährt habe, «ob nun ein Papst da ist oder ob er fehlt, aufgrund von physischem oder bürgerlichem Tod». Er stützte sich auf die Lehre, daß die Gewalt des Oberhauptes einer Körperschaft im Falle der Vakanz oder eines Deliktes an die Mitglieder dieser Körperschaft zurückfällt (S. 222).

[14] De concordantia catholica, G. Kallen (Hg.) = Nicolai de Cusa opera omnia, XIV (Hamburg 1963) 58, 348.

[15] 200–203.

[16] 194, 199, 200.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

BRIAN TIERNEY

1922 geboren. Studium an der Universität Cambridge. Dr. h.c. der Universität Uppsala und der Katholischen Universität von Amerika, Washington. Derzeit Inhaber der Bowmar-Professur für Humanistische Studien an der Cornell University in Ithaca, USA. Veröffentlichungen u.a.: Foundations of the Conciliar Theory (Cambridge 1955); Origins of Papal Infallibility, 1150–1350; Seine neueste Veröffentlichung: Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650. Anschrift: 201 Willard Way, Ithaca, N.Y. 14850, USA.

Josef Wohlmuth

Konziliarismus und Verfassung der Kirche

Mit dem Terminus «Konziliarismus» versuchen wir eine Epoche der Kirchengeschichte historisch und theologisch zu rekonstruieren, die mit dem Schisma von 1378 einsetzt und mit dem Konzil von Basel ihr Ende findet (1449). Im Mittelpunkt dieser Epoche steht jene Bewegung, die in Praxis und Theorie durch das Universalkonzil einen Ausweg aus der schweren Krise der Kirche, zumal des Papsttums, suchte. Mit Alberigo lassen sich drei Generationen unterscheiden, die sich der Krisenbewältigung zuwandten, in deren Mittelpunkt das Konzil von Konstanz steht[1]. In der Erforschung dieser Zeit konnte ein erstaunlicher Schatz von kanonistischer und theologischer Tradition freigelegt werden[2]. Seit auch das Konzil von Basel verstärkt in die Forschung einbezogen wird[3], wird immer deutlicher, daß der Höhepunkt der konziliaristischen Bewegung nicht auf Konstanz oder die Basler Frühzeit begrenzt werden darf, sondern daß das gesamte Konzil von Basel und auch das von Ferrara-Florenz samt den sie begleitenden theologischen Reflexionen einbezogen werden müssen[4].

Wie der Terminus «Konziliarismus», so hat auch der zweite Ausdruck unseres Themas rekonstruktiven Charakter. Konziliarismus und Verfassung der Kirche könnte man nicht in Verbindung bringen, wenn man unter «Verfassung» jenes Ergebnis des neuzeitlichen Konstitutionalismus verstehen würde, der bei all seinen Vorformen[5] nicht unkritisch in die konziliaristische Epoche zurückprojiziert werden darf. Erst auf den modernen Verfassungsstaat kann eine Umschreibung von Verfassung zutreffen, wie sie u.a. von K. Stern vorgelegt wurde[6].

So wenig man also Kirchenverfassung[7] und Konziliarismus anachronistisch in Verbindung bringen darf, so sehr gilt, daß gerade die Spätzeit dieser Epoche in Praxis und Theorie nicht in der Krisenbewältigung erstickte, sondern eine Reihe von konstitutionellen Überlegungen anstellte, denen man nachträglich verfassungsrechtliches Gewicht zuschreiben kann. Es treffen sich nämlich gerade hier jene zwei Strömungen von Rechtstradition, die W. Ullmann mit den Begriffen «Deszendenztheorie» (Recht von oben) und «Aszendenztheorie» (Recht von unten) belegt hat[8]. N. Elias sprach davon, daß dort, wo sich Macht zu konzentrieren beginnt, auch die Kräfte der Mitbestimmung und der Dezentralisierung wachsen[9].

Rekonstruktiv kann gesagt werden: Die in der genannten Epoche zur Debatte stehende Ekklesiologie impliziert eine Reihe von Verfassungsaspekten. Die folgende dogmengeschichtliche Darstellung soll in ihrer Thesenhaftigkeit der heutigen Kanonistik zur Diskussion angeboten werden. Sie bezieht sich vor allem auf die Spätzeit des Konziliarismus.

1. «Fundamentalekklesiologischer» Ansatz

In der großen Reichstagsrede in Frankfurt (1442) bringt der wohl bedeutendste Kanonist Basels, Panormitanus Tudeschi einen interessanten Vergleich mit der damaligen «Verfassung» von Venedig. Wie der Papst der erste Apostel (*primus in apostolatu*) sei, so der Doge von Venedig der Erste im Rat und unter den Bürgern. Sobald der Doge in Angelegenheiten der Bürgerschaft irrt, darf ihm diese Widerstand leisten, ja ihn gegebenenfalls absetzen. Die Begründung dafür lautet: Die Rechtsprechungskompetenz ist in der Bürgerschaft begründet und im Dogen als (deren) erstem Diener[10]. Den Einwand, der Papst erhalte seine Rechtsprechungsgewalt nicht vom Volk, sondern von Gott, entkräftet Tudeschi damit, daß auch die Universalkirche ihre Gewalt (*potestas*) von Gott erhalte und es nur *eine* Gewalt in der Kirche gebe. Der Papst könne nicht seine Vollmacht gegen die Gesamtkirche einsetzen, da die eine Gewalt in der Gesamtkirche begründet und das päpstliche Amt somit ein davon abgeleitetes Amt sei. Der Papst sei «Premierminister» (*principalis minister*)[11]. Das päpstliche Amt sei deshalb von der kirchlichen Gemeinschaft abzuleiten, nicht jedoch einfach mit der Universalkirche zu identifizieren. Ginge es also in einem kirchlichen Verfassungsrecht um eine grundsätzliche Ordnung kirchlicher Gewalt, dann wäre diese gerade nicht hierarchisch von oben nach unten zu begründen, ohne daß dadurch die kirchlichen Kompetenzen ihrer Begründung im

göttlichen Recht beraubt würden. Deszendenzrecht wird gesamtkirchlich begründet und bezüglich kirchlicher Gewalt durch Aszendenzrecht korrigiert. Daraus ergibt sich wie von selbst ein weiterer konstitutioneller Aspekt.

2. Das Prinzip der Repräsentativität und Konziliarität

Wenn die Universalkirche die eigentliche Trägerin der Gewalt ist, dann verlangt nach konziliaristischer Überlegung ein höchstes Entscheidungsamt in der Kirche die bestmögliche «Vergegenwärtigung» (repraesentatio) der Gesamtkirche in der Entscheidungsinstanz. Idealerweise müßte sogar die Gesamtkirche ihre Rechte selbst ausüben. Ist dies nicht möglich – wie bezüglich der Kirche seit ihrer Gründungszeit nicht mehr –, müssen Formen der *repraesentatio*, d. h. der Vergegenwärtigung der Gesamtheit durch repräsentative Personen/Organe gefunden werden[12].

Der von den maßgeblichen Konziliaristen durchgehend vertretene Grundsatz der Repräsentatitivität könnte unter Absehung vieler Nuancierungen in der dritten Generation der Konziliaristen (Cusanus, Tudeschi, Segovia u.a.) so formuliert werden: Eine gemeinschaftlich wahrgenommene Entscheidungskompetenz steht im Konfliktfall über einer individualen Entscheidungskompetenz.

Eindrücklich und für heutige Theologie bedenkenswert erscheint mir die theologische Begründung dieses Ansatzes vor allem bei Johannes von Segovia. Er leitet von der kommunikativen Grundstruktur des Glaubens – sein Kernsatz lautet: niemand glaubt sich selbst, sondern einem anderen[13] – ab, daß der einzelne überhaupt nicht die vollgültigere Repräsentation der Gesamtheit aller Glaubenden sein kann: denn glauben heißt immer auch aneinander glauben. In die Repräsentationsfigur muß also diese kommunikative Struktur einbezogen werden.

Die Koppelung dieses theologischen Ansatzes mit dem sonst durchgängigen «universitas»-Gedanken führt zu der These, in der sich alle Konziliaristen bei aller Verschiedenartigkeit ihrer Begründung einig sind: Wegen des höheren Grades der Repräsentativität kann das allgemeine Konzil gegenüber dem Papst in Grundfragen der Gesamtkirche die höchstrichterliche Entscheidungskompetenz beanspruchen. Dies aber führt nicht zur Abschaffung des Papsttums, sondern zur Bewahrung seiner (administrativen) Amtsausübung vor absolutistischer Willkürherrschaft[14].

Immer wieder treten die Theologen dieser Epoche, zumal im Kontext des Konzis von Basel, dafür ein, daß im Universalkonzil möglichst alle «Stände» (*status*) der Kirche vertreten sein müßten. Dies führte freilich zu einer neuen Konzeption von Universalkonzil, das nun kein reines Bischofskonzil mehr war. Das volle Stimmrecht der Theologen in Basel war Ausdruck dafür.

Daß hier Verfassungsfragen auftauchen, die auch für heutige Theologie nicht ausgestanden sind und für eine Praxis kommender Universalkonzilien, die das Prinzip der Repräsentativität ernst nehmen, neu bedacht werden müssen, steht außer Zweifel. Einer der Gründe für die Kompetenz eines die Gesamtkirche repräsentierenden Konzils weist freilich über das Prinzip der Repräsentativität hinaus und führt uns zum unbestrittenen Zentrum der konziliaristischen Argumentation.

3. Das Prinzip der konziliaren Christus- bzw. Geistunmittelbarkeit

Sieht man mit Alberigo in der Aussage von «Haec sancta», das Konzil habe seine Gewalt unmittelbar von Christus, eine Schlüsselaussage der konziliaren Bewegung, so findet auch dieser Gedanke in Basel seine vielfältige Vertiefung. Man könnte dort geradezu von einer konziliaren Mystik sprechen, nach der die Konsensfähigkeit von sonst interessegeleiteten Amtsträgern zum Ausdruck der Christus- und Geistunmittelbarkeit und damit zum überraschenden Pfingstwunder in der Kirche wird. Basel sieht sich hier auf dem Höhepunkt eines konziliaren Erfahrungsprozesses, durch den die Kirche sich immer mehr kommunikativ geöffnet habe, um so schließlich zum «Sprachrohr» des Geistes werden zu können. Ausfluß dieser Erfahrung ist die konziliare Geschäftsordnung, die ideale Kommunikationsbedingungen ermöglicht. Konsequenz der Geistunmittelbarkeit ist eine neue Hermeneutik.

Beide Aspekte haben wieder konstitutionellen Charakter. Wird die Geschäftsordnung zum Instrument der kommunikativen Offenheit und somit zur Bedingung der Möglichkeit der Geistunmittelbarkeit im Konzil, so führt die Erfahrung des «Christus praesens» im Konzil zu einer «Innovationshermeneutik», die sich von einer «Traditionshermeneutik» (zurück zu den Quel-

len) absetzt. Die auf solche Weise erreichte, jeweils jüngste Erkenntnis wird zum «kanonischen Maß» für bisherige Erkenntnis. Dieser Gesichtspunkt, der bisweilen zu wenig beachtet wird, birgt natürlich auch seine Gefahren in sich. Die idealen Kommunikationsbedingungen, die z. B. die Basler Geschäftsordnung ohne Zweifel anvisiert, ja weitgehend garantiert, hat dieses Konzil nicht schon dadurch aus dem realen Machtgeflecht der damaligen Zeit herausgelöst.

Im Kontext der Christus- und Geistunmittelbarkeit ist aber das Verhältnis von Konsens, Wahrheit und Macht und ein ausbalanciertes Verhältnis von Innovations- und Traditionshermeneutik eine m.E. bis heute uneingelöste Problematik. Für die Instanzen der Wahrheitsfindung in der Kirche sind auch diese hermeneutischen Überlegungen von verfassungsmäßiger Relevanz[15]. An diesem zentralen Punkt konziliaristischer Theorie und Praxis zeigt sich, daß das Recht die pneumatische Erfahrung durchaus im Zentrum einer verfaßten Kirche ansetzen könnte.

4. Das Mehrheitsprinzip

Nach den bisherigen Überlegungen muß der ausbleibende Konsens, das Nichteintreffen des geistgewirkten Wunders der Verständigung im Konzil zum Problem werden. Ideal wäre ein konziliarer Entscheidungsprozeß dann, wenn er in der zwanglosen Unanimität enden würde. Da dies aber aus Erfahrung nicht der Normalfall ist, tritt die konziliare Bewegung für das Mehrheitsprinzip ein. Als traditionelles Musterbeispiel für das Mehrheitsprinzip wird von den Kanonisten zur kirchlichen Krisenbewältigung immer wieder das Wahlrecht bemüht.

Das fundamentaldemokratisch orientierte Recht präsumiert, daß sich eine *universitas* in der Mehrheit ihrer (repräsentativen) Mitglieder rechtskräftig ausspricht. Interessanterweise erscheint z. B. bei Tudeschi das Mehrheitsrecht als «progressives Recht», da einstimmige Beschlüsse viel seltener seien und immer mit einzelnen Gegenstimmen gerechnet werden müsse. Die Rechtsblockade oder Unregierbarkeit wäre die Konsequenz. Deshalb müsse der Mehrheitsbeschluß, der rechtmäßig zustandekommt, die Rechtsfiktion der Unanimität haben. Nach Tudeschi geht die Rechtsfiktion davon aus, daß eine «pars minor» niemals – es sei denn im Rahmen des Kriegsrechts, d. h. wenn die Mehrheit den Ruin der *communitas* beschließen würde – zugleich *pars sanior* sein könne. Minderheitenrecht erscheint hier somit als Notstandsrecht und wäre in der Nähe eines Widerstandsrechts anzusiedeln. Ausdrücklich hält die Argumentation daran fest, daß dieses Prinzip nicht durchbrochen wird, wenn sich der Papst auf die Seite der Konzilsminderheit schlägt, weil sonst jegliche konziliare Kompetenz untergraben wäre[16].

Nicht zu verwechseln ist freilich dieses Verständnis von Minderheitenrecht mit einer Art «Grundrecht» des einzelnen, sich mit Berufung auf die Schrift auch gegen eine Mehrheit auszusprechen. Die Schrift bildet so etwas wie den Verfassungsrahmen, innerhalb dessen sich alle Argumentation und Mehrheitsentscheidung bewegen muß. (Luther steht also mit seinem Einspruch mit Berufung auf die Bibel in guter kanonistischer Tradition!) Indem die Bibel als *nova lex* die unbestrittene und nicht zur Disposition stehende Grundlage der *universitas fidelium* darstellt, wird die konziliaristische Innovationshermeneutik durch die kanonische Traditionshermeneutik in Schranken gehalten. Für so wichtige Entscheidungen wie die Selbstauflösung des versammelten Konzils wurde eine qualifizierte Zweidrittelmehrheit als erforderlich angesehen. Neben der Frage des Stimmrechts der Theologen (nicht der Laien) führte der Streit um die qualifizierte Mehrheit in Basel bekanntlich zu äußerst schmerzlichen Auseinandersetzungen.

5. «Individualität» und Rezeptivität als unbefriedigend anvisierte Prinzipien

Trotz des bisher Ausgeführten kann nicht gesagt werden, die konziliare Bewegung habe ein ekklesiales Individualrecht entwickelt, das im heutigen Sinn einen Katalog von Grundrechten ergeben könnte. Im Gegenteil: Die «universitäre» Begründung des Rechts ist so sehr auf Gemeinschaft abgestellt, daß erst heute, nachdem die individualen Grundrechte in der bürgerlichen Rechtstradition entsprechend gesichert sind, auch wieder mehr Aufmerksamkeit für ein grundsätzlich sozial begründetes Recht, wie es der Konziliarismus kannte, entstehen könnte. Den konziliaren Theorien liegt eine Universalisierungstendenz zugrunde, die die Individualität eines Rechtssubjektes (aktiver oder passiver) Art) an das generale Rechtssubjekt, den «generalisierten Anderen» (G.H. Mead) bindet und nur in dieser Rückbindung das Individuum human gesichert weiß.

Spätestens hier kann die juristische Deszendenztheorie doch durch die Hintertür einfallen und das Individuum – nicht nur den individuellen Amtsträger – der Gesamtheit «unterwerfen». Die Ausbalancierung von Deszendenz und Aszendenz, die schon im Konziliarismus nicht gelingen wollte, fällt offensichtlich auch heute noch schwer. Dies zeigt sich u.a. an einem Punkt besonders deutlich, an dem es auch die verschiedenen Strömungen des Konziliarismus nicht zu einem einheitlichen Lösungsvorschlag bringen sollten. Nikolaus von Kues hat in seinem aus der Basler Frühzeit stammenden Werk «De concordantia catholica» die wohl bisher kühnste Theorie der gesamtkirchlichen Rezeption aufgestellt, die eigentlich die konsequente Überwindung einer überzogenen Amtsautorität und somit einer kanonistischen Deszendenztheorie einleiten hätte können. Nach Cusanus ist auch ein Konzil auf Rezeption angewiesen.

Wenn der *universitas* der Kirche die fundamentale Rechtskompetenz zukommt, dann muß ein gesamtkirchliches Repräsentationsorgan nicht nur möglichst alle Schichten und Regionen der Kirche «vergegenwärtigen», sondern dann hat diese Gesamtkirche letztlich auch ein entscheidendes Wort nach Vorlage eines Beschlusses mitzureden. Die «Rezeption» wird zum konstitutionellen Programm erhoben, das auf verschiedenen Ebenen der Kirche gilt. Nicht zuletzt fordert Cusanus für die Gültigkeit eines Konzils auch dessen Anerkennung durch den Papst[17]. Daß dieses Prinzip in der kirchlichen Praxis nur schwer durchführbar ist, hat nicht zuletzt Nikolaus von Kues selbst erfahren. Umgekehrt haben jene Basler Konziliaristen, die statt auf dieses Prinzip auf die konziliare Autorität pochten, erfahren müssen, wie Beschlüsse ohne Rezeption der (damals auch politischen) christlichen Welt zur Unterhöhlung der beanspruchten Autorität beitragen. Grundformen eines kirchlichen Rezeptionsrechts stellen m.E. bis heute ein Desiderat dar. Ohne Zweifel kann die konziliare Epoche des 14./15. Jahrhunderts nicht wiederholt werden. Die bewußte Aufnahme konstitutioneller Elemente jener Zeit könnte jedoch manche Desiderate einer sich konsequent konziliar verstehenden Kirche von heute im Kontext der Theologie post Vaticanum II befriedigender angehen als bisher.

[1] G. Alberigo, Chiesa conciliare, Identità e significato del conciliarismo (Brescia 1981) 19–21.

[2] Vgl. den gedrängten Überblick von R. Bäumer, Die Erforschung des Konziliarismus; ders. (Hg.), Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee (Darmstadt 1976) 3–56 (vgl. Lit.).

[3] Ich nenne hier nur die zwei wichtigen Arbeiten: A. Black, Council and Commune. The conciliar movement and the fifteenth century heritage (London 1979); W. Krämer, Konsens und Rezeption, Verfassungsprinzipien im Basler Konziliarismus. Mit Edition ausgewählter Texte (Münster 1980). – Meine Bonner Habilitationsschrift «Konsens. Zur Sprache ekklesialer Verständigung im Konzil von Basel» erscheint unter dem Titel: Verständigung in der Kirche (Mainz 1983). – Aufschlußreich zum Konzil von Basel: J. Miethke, Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert: DA 37 (1981) 736–773; zu Krämer vgl. H. Müller, Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus: AHC 12 (1980) 412–426.

[4] Diese extensive Sicht vertritt Alberigo in seiner sonst sehr gründlichen Studie nicht.

[5] So etwa die Magna Charta von 1215 in England und vor allem das germanische Lehensrecht. Vgl. W. Ullmann, Individuum und Gesellschaft (Göttingen 1974) 53; 40–73.

[6] «Verfassung ist die höchstrangige normative Aussage über die Grundprinzipien der Herrschafts- und Wertordnung im Staat»; K. Stern, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd 1 (München 1977) 52 (vgl. 51ff.)

[7] Vgl. K. Mörsdorf, Kirchenverfassung I, in: LThK^2 VI 274–276, wo noch mit Recht gesagt wird, die Kirche habe keine Verfassung im formellen, d.h. geschriebenen Sinn (274).

[8] So wiederholt in Individuum und Gesellschaft.

[9] N. Elias, Der Prozeß der Zivilisation Bd 2 (Frankfurt/M. ^{3}1977 = Bern ^{2}1969) 157, 227–230.

[10] «quia fundamentum jurisdiccionis est in corpore civitatis et in duce tanquam principali ministro.» RTA XVI 521.

[11] «non potuit ... Eugenius, licet sit principalis minister in ecclesia et de corpore ecclesie, uti plenitudine potestatis contra totam ecclesiam, in qua est fundamentum plenitudinis potestatis». Daß Tudeschi von seinem Ansatz her, wenn nötig, das Papsttum gehörig begrenzen kann (wie an dieser Stelle), ist freilich nur die eine Seite seines Denkens. Vgl. K.W. Nörr, Kirche und Konzil bei Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus) (Köln-Graz 1964) bes. 25–44.

[12] Nach Ullmann, Individuum und Gesellschaft, ist der Gedanke der Repräsentation sozialgeschichtlich im Lehensrecht beheimatet. Er hätte in einem Deszendenzrecht keinen Platz (vgl. 43).

[13] «fidelis autem quisquam non diceretur, quia sibi ipsi, sed quia credit alteri.» RTA XV 653. Auch in der lehensrechtlichen Praxis kommt dem kommunikativen Aspekt des Glaubens eine große Bedeutung zu. Vgl. Ullmann, Individuum und Gesellschaft, 48f.

[14] Gewaltenteilung im modernen Sinn findet sich im Konziliarismus nur in vorsichtigen Ansätzen. Der durchgängige

Topos der Basler Texte, die Kirche müsse vor päpstlicher Willkürherrschaft bewahrt werden, bereitet aber spätere Überlegungen notwendiger Machtkontrolle bereits vor.

[15] Einige grundsätzliche Überlegungen habe ich dazu in meiner Bonner Antrittsvorlesung angestellt. Vgl. Konsens als Wahrheit?: ZkTh 103 (1981) 309–323.

[16] Vgl. RTA XVI 455–467.

[17] Vgl. Alberigo, Chiesa conciliare, 316f.; Müller, Verfassungsprinzipien, 422f. (zu Krämers Cusanusinterpretation); Black, Council and Commune, 52f.

JOSEF WOHLMUTH

geboren am 7.1.1938 in Heideck-Laibstadt. Priester der Diözese Eichstätt (1964). Studium der Philosophie und Theologie an der ehemaligen Philosophisch-Theologischen Hochschule Eichstätt und an mehreren Universitäten des In- und Auslandes. Promoviert zum Doktor der Theologie an der Universität Regensburg (1975), habilitiert (Dogmatik und Dogmengeschichte) an der Universität Bonn (1980). Lehrstuhlvertretung in Tübingen für Dogmatik und ökumenische Theologie (1980/81). Seit 1981 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte/Religionspädagogik an der Universität Köln. Veröffentlichungen u.a.: Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient (2 Bände) (Bern/Frankfurt 1975); (zus. mit H.G. Koch:) Leitfaden Theologie (Zürich/Einsiedeln/Köln 1975; [2]1978); Verständigung in der Kirche (Mainz 1983). Anschrift: Am Herrengarten 21, D-5300 Bonn 3.

Giorgio Feliciani

Der Prozeß der Kodifizierung

I. Die Quellen

Mehr als sechzig Jahre nach der Promulgation des Codex Iuris Canonici, der unlängst von einer neuen Gesetzgebung abgelöst wurde, sind unsere Erkenntnisse über die konkrete Erarbeitung dieses kirchlichen Gesetzbuches nach wie vor höchst oberflächlich und bruchstückhaft. Erstens hatte man lange Zeit bei der theoretischen Erörterung des Kirchenrechtes für diese Frage kein Interesse, zweitens bleiben, wie neuerdings bekannt wurde, die verschiedenen Entwürfe, die von der betreffenden Kommission nach und nach erarbeitet wurden, «im Dunkel der Archive stets unzugänglich»[1].

Dennoch sind heute durch sorgfältig durchgeführte Erkundigungen, die im Rahmen einer breit angelegten Untersuchung des Kodifizierungsprozesses des Kirchenrechtes unternommen wurden[2], verschiedene gedruckte Dokumente aufgefunden worden, die auf einige wesentliche Momente jenes komplizierten, ereignisreichen und wechselvollen Prozesses ein neues Licht werfen. Es ist nicht zu übersehen, wie wichtig diese Quellen auch für eine historische und institutionelle Untersuchung des ökumenischen Konzils sind. Eine sorgfältige Analyse wird es möglich machen, die Einstellung und Orientierung der von Kardinal Gasparri geleiteten Kommission und so der römischen Kurie und schließlich auch des Papstes Pius X. selbst bezüglich dieser wesentlichen Einrichtung in der Verfassung der Kirche und bezüglich der anläßlich des Ersten Vatikanischen Konzils vorgebrachten Vorschläge über Lehre und Praxis des Konzils festzustellen[3].

Es gibt verschiedene Quellen, die man hier untersuchen sollte. Vor allem aber sind zur Erreichung jenes Zieles die von den Bischöfen 1904–1905 vorgebrachten Wünsche, die sorgfältig formulierte Stellungnahme des Konsultors Klumper aus dem Jahre 1906, der 1912 allen Bischöfen zugesandte Entwurf zusammen mit den Reaktionen der Bischöfe auf diesen Entwurf und die folgenden Entwürfe von 1914 und 1916 in Betracht zu ziehen[4].

II. Der Primat des Papstes und die Befugnisse des Konzils

Aus der Analyse jener Quellen und vor allem aus den nach und nach angebrachten Korrekturen und Ergänzungen der verschiedenen Entwürfe geht deutlich hervor, daß die mit der Erarbeitung des Kodex beauftragte Kommission vor allem darum besorgt war, die Befugnisse und die Macht des Papstes gegenüber einem Konzil so deutlich wie möglich hervorzuheben. Im Entwurf von 1912 wurde die Befugnis, ein Konzil einzuberufen, unter den anderen, nur dem Papst in bezug auf das Konzil zukommenden Befugnissen aufgeführt (vgl. can. 222 § 2 des CIC), während man in den späteren Entwürfen in einem eigens dafür geschaffenen Paragraphen (vgl. can. 222 § 1) kategorisch erklärt: «Es kann kein ökumenisches Konzil geben, das nicht vom römischen Pontifex einberufen wurde.» Auf ähnliche Weise hat man zuerst, damit die Dekrete des Konzils endgültig verpflichtenden Charakter hätten, nur gefordert, daß der Papst sie «bestätigte» (confirmare), später aber fordert man zudem, daß sie auf Befehl des Papstes promulgiert werden sollen (can. 227 des CIC).

Als allerdings zuerst der Primat des Papstes auf eindeutige, endgültige Weise hervorgehoben worden war, hatte die Kommission in einem zweiten Schritt keine Schwierigkeiten mehr, die Befugnisse des Konzils anzuerkennen und dazu im weitgehenden can. 228 die schon im Entwurf des Jahres 1912 stehende Formulierung zu benützen, der zufolge das Konzil die höchste Macht in der gesamten Kirche ausübt. Diese Formulierung ist zweifelsohne ein Fortschritt gegenüber der zwar spezifizierteren und detaillierteren Formulierung, die der Konsultor Klumper 1906 vorgeschlagen hatte, die aber nicht von einer «höchsten» Macht (potestas *suprema*) redete[5].

Mit dieser ausdrücklichen Anerkennung der Macht des Konzils scheint die Kommission definitiv jener extremen und zentralistischen Tendenz entgegenzutreten, die auch aus den Bemerkungen der Bischöfe sprach. So weist der Bischof von Lecce, Gennaro Trama, darauf hin, daß der Anschein geweckt werden könnte, es gebe einen Widerspruch zwischen der höchsten Macht des Konzils in der Kirche und dem Primat des Papstes. Folglich schlägt er vor, daß der neue Kodex nicht von einer solchen höchsten Macht spreche, sondern sich auf die Aussage beschränke, daß jede Macht und Befugnis eines Konzils sich von der des Papstes ableitet[6].

Dennoch ist es sehr bedeutsam, daß die Kommission gerade dann, wenn sie auf unmißverständliche Weise die Autorität des Konzils anerkennt, es gleichzeitig für notwendig hält, auf noch kategorischere Weise die Autorität des Papstes dadurch zu schützen, daß sie im selben Kanon hervorhebt: «Gegen eine Entscheidung des Papstes kann man nicht beim ökumenischen Konzil Berufung einlegen» (can. 228 § 2 des CIC).

III. Das Schweigen über das Kollegium der Bischöfe

Jedenfalls liegt das schwerwiegendste Versäumnis der vom Kodex vorgesehenen Kirchenordnung darin, daß jeder Hinweis auf das Kollegium der Bischöfe fehlt. Man kann diese Unterlassung, die die Grundlage der Autorität des ökumenischen Konzils völlig im Dunkeln läßt, nicht dadurch entschuldigen, daß man auf den allgemeinen Stand der Reflexion über die Kirche am Anfang unseres Jahrhunderts hinweist[6]. Es genügt hier daran zu erinnern, daß damals F.X. Wernz – sei es auch innerhalb der Grenzen einer Konzeption, die im Papst die einzige Quelle der legitimen Kirchengewalt sah[7] – klar genug verschiedene Thesen aufgegriffen und dargelegt hatte, die leicht in die Kanones des Kirchenrechtes hätten eingehen können. Der hervorragende Kirchenrechtler der Gregoriana äußert ja die Meinung, daß die Befugnisse und die Macht der in einem ökumenischen Konzil versammelten Bischöfe nicht derart abgewertet werden dürfen, daß die Bischöfe nur noch als Ratgeber des Papstes betrachtet werden, wo sie doch die Nachfolger der Apostel sind und zusammen mit dem Papst das Kollegium der Bischöfe bilden. Dieses Kollegium vertrete die gesamte lehrende und leitende Kirche und sei, wenn auch auf eine Weise, die «nicht voll zu unterscheiden ist» von der Autorität des Papstes, das zweite Subjekt der höchsten Autorität in der Kirche[8].

Diese Thesen waren den Mitgliedern der Kommission sicher sehr bekannt, nicht nur weil das Werk, in dem sie vorgebracht wurden, eine sehr große Autorität genoß, sondern auch, weil der Autor, F.X. Wernz, selbst der Kommission angehörte und wenigstens im Anfangsstadium der Erarbeitung des Kodex eine aktive Rolle

spielte: Folglich muß das Fehlen eines jeden Hinweises auf das Kollegium der Bischöfe im Kodex als das Ergebnis einer bewußt getroffenen und klar überlegten Entscheidung interpretiert werden.

Andererseits konnten die Angehörigen der Kommission der Frage nach der theologischen Grundlage der Einrichtung des ökumenischen Konzils nicht völlig aus dem Weg gehen, denn von der Art und Weise, wie dieses Konzil definiert wurde, hing notwendigerweise auch die Lösung sehr wichtiger kirchendisziplinarischer Probleme ab. Hier kann man daran erinnern, wie der Bischof von Lecce den kategorischen Ausdruck «müssen einberufen werden», kritisierte, mit dem die Liste der unterschiedlichen, zum Konzil einzuladenden Kategorien kirchlicher Würdenträger eingeleitet wurde. Nach seiner Meinung ist der Papst nicht verpflichtet, alle jene Kategorien einzuberufen, sondern er braucht nur die Bischöfe einzuladen. Aufgrund dieses Hinweises hätte die Kommission deutlich zwischen der Position der Bischöfe und der aller übrigen Teilnehmer an einem Konzil unterscheiden müssen, und sie hätte so wenigstens in bestimmtem Maße das vorwegnehmen müssen, was das Zweite Vatikanum in dieser Hinsicht zum Ausdruck brachte und bestimmte[9]. Stattdessen entschied sich die Kommission für die übrigens vom Bischof von Lecce vorgeschlagene fragwürdige Lösung, keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Teilnehmern eines Konzils zu machen, und wählte statt des strengeren «müssen einberufen werden» die weniger strikte Formulierung «werden berufen». Dadurch vermeidet man es zwar einerseits, dem freien Ermessen des Papstes bei der Einberufung des Konzils irgendwelche Grenzen zu setzen; andererseits aber bleiben die Rechte des Kollegiums der Bischöfe unerwähnt[10].

IV. Die Frage nach den Titularbischöfen

Die mit dem Kollegium der Bischöfe verbundene Problematik zeigt sich noch deutlicher in der Diskussion über die Stellung der Titularbischöfe. Der chilenische Episkopat hatte schon zur Zeit, als mit der Erarbeitung des Kodex angefangen wurde, darum gebeten, daß zu einem ökumenischen Konzil alle Bischöfe, auch die «einfachen Titularbischöfe» und die Bischöfe, die auf ihre Diözese verzichtet hatten, einberufen werden und dort auch Stimmrecht haben sollten. Diese Bitte wurde sofort vom Konsultor Klumper unterstützt, der in seiner Stellungnahme des Jahres 1906 dafür spricht, daß alle Bischöfe der katholischen Welt, auch die Titularbischöfe, mit vollem Stimmrecht *(vox deliberativa)* teilnehmen. Dennoch scheint er sich nicht ganz sicher zu sein, ob eine solche Bestimmung auch richtig ist, denn in einer Anmerkung beeilt er sich zu sagen: So war es wenigstens für das Vatikanische Konzil geregelt[11]. Auf alle Fälle zeigte sich die Kommission einer solchen Teilnahme der Titularbischöfe mit vollem Stimmrecht abgeneigt: Der Entwurf von 1912 beschränkt sich darauf, den Titularbischöfen nur dann volles Stimmrecht zuzuerkennen, wenn sie zum Konzil eingeladen worden sind und in der Einladung nicht ausdrücklich das Gegenteil festgestellt wird.

Dieser Grundsatz war ein eindeutiger Rückschritt gegenüber der anläßlich des Ersten Vatikanums gehandhabten Praxis. Es verwundert nicht, daß er auf den deutlichen Widerspruch zum Beispiel des Episkopats der indischen Kirchenprovinz von Verapoly stieß, der das Recht der Titularbischöfe, mit vollem Stimmrecht am Konzil teilzunehmen, unterstrich, denn – so sagten die Bischöfe – als Nachfolger der Apostel könnten die Titularbischöfe nicht vom Konzil ausgeschlossen werden. Zur Unterstützung dieser Argumentation wiesen sie auch noch darauf hin, daß nur ganz wenige Titularbischöfe nur «honoris causa» ernannt worden seien, sondern daß fast alle Titularbischöfe in der Leitung der Kirche wichtige Funktionen innehätten. Wenigstens zum Teil stimmten die Bischöfe der französischen Kirchenprovinzen Cambrai und Bordeaux mit diesem letzten Hinweis überein: Sie forderten, daß die apostolischen Vikare und Administratoren, die Titularbischöfe seien und fast die volle bischöfliche Jurisdiktionsgewalt innehätten und ausübten, mit vollem Recht am Konzil teilnehmen könnten. Die Kommission hielt aber an ihrem Standpunkt fest, und can. 223 § 2 des Kodex nimmt fast buchstäblich die entsprechende Bestimmung des Entwurfes von 1912 wieder auf.

Um diese Entscheidung kritisch zu werten, sollte daran erinnert werden, daß es damals auf theoretischer Ebene verschiedene Meinungen über die Stellung der Titularbischöfe gab. Denjenigen, die die Rechte der Titularbischöfe aufgrund der Tatsache, daß sie eben zum Bischof geweiht waren, verteidigten, hielt man das Argument entgegen, das volle Stimmrecht sei nur

dann gerechtfertigt, wenn der Betreffende an der Jurisdiktionsgewalt der Kirche teilhabe, und diese Teilhabe sei nicht durch die Weihe, sondern aufgrund kanonischer Sendung gegeben[12].

Man könnte ebenso darauf hinweisen, daß diese Problematik auch heute nicht unumstritten ist. Zwar wird vom Zweiten Vatikanum anerkannt, «daß allen Bischöfen, die Glieder des Bischofskollegiums sind, das Recht zusteht, am ökumenischen Konzil teilzunehmen»[13], aber damit ist noch nichts Spezifisches über ihr Stimmrecht ausgesagt. Dagegen gesteht der Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche allen Mitgliedern des Bischofskollegiums ohne Unterschied das volle Stimmrecht zu[14], aber diese Lösung gefiel nicht jedem. Besonders eine Gruppe deutscher Kirchenrechtler hielt es für angebrachter, jenes Stimmrecht nur den Diözesanbischöfen «iure proprio» zu gewähren, während es den Titularbischöfen nur insoweit zugebilligt werden sollte, als in den konkreten Ordnungsvorschriften eines jeden Konzils nichts anderes bestimmt wird[15].

VI. Die Einstellung der Kommission und die Haltung des Episkopats

Aus dem Vorhergehenden kann man die Schlußfolgerung ziehen, daß die Unnachgiebigkeit der Kommission, was die Vorrechte des Papstes anbelangt, sie nicht daran gehindert hat, anzuerkennen, daß das ökumenische Konzil die höchste Gewalt über die gesamte Kirche ausübt. Dennoch hatte es schwerwiegende Folgen, daß man an den Einwendungen hellsichtigerer Bischöfe und den Hinweisen einer den ekklesiologischen Gegebenheiten gegenüber aufgeschlosseneren Theologie und Kirchenrechtslehre vorbeiging, um sich bewußt über die Befugnisse und sogar die Existenz eines Kollegiums der Bischöfe auszuschweigen.

Auf jeden Fall ist deutlich, daß man während der ganzen Zeit der Erarbeitung des Kodex der Institution des ökumenischen Konzils im Prinzip wenig Aufmerksamkeit gewidmet hat und daß es darüber auch keine besonderen Meinungsverschiedenheiten gab. Fast gleich am Anfang der Arbeiten stellte sich zwischen den Konsultoren der Kommission eine Übereinstimmung ein, die später wenigstens in ihren Hauptlinien nicht mehr in Frage gestellt wurde. Man kann ja keine wesentlichen Unterschiede zwischen dem definitiven Text des Kodex und dem Entwurf von 1912 feststellen, der seinerseits weitgehend die 1906 vom Konsultor Klumper geäußerten Vorschläge aufnahm.

Es gab zudem recht wenige Bischöfe, die sich in dieser Angelegenheit äußerten. Nur von der chilenischen Kirchenprovinz waren vorher Wünsche angemeldet worden, und auf die verschiedenen Entwürfe reagierten außer dem Bischof von Lecce (Italien) nur die Kirchenprovinzen von Verapoly (Indien), von Bordeaux und Cambrai (Frankreich), von Wien (Österreich) und Medellín (Kolumbien). Einige dieser Reaktionen bezogen sich übrigens auf Detailfragen wie die Rechte der Prokuratoren (der Stellvertreter der Verhinderten, der Übers.) und die *vacatio* der Konzilsdekrete (d. h. die Zeit, in der diese Dekrete noch nicht rechtskräftig sind, der Übers.), oder es handelte sich wie im Fall der Frage, ob das *suffragium deliberativum* dem *suffragium definitivum* gleichzusetzen sei, um Erwiderungen, die wegen der Knappheit ihrer Formulierung schwer zu bewerten sind.

Man kann also von einem sehr geringen Interesse des Episkopats an dieser Angelegenheit reden, die um so überraschender ist, als nicht nur auf dem Konzil von Trient, sondern auch auf dem Ersten Vatikanum originelle und innovatorische Vorschläge mit der Absicht vorgebracht worden waren, sicherzustellen, daß ökumenische Konzilien öfters abgehalten würden[16]. Allerdings hatte einerseits der Heilige Stuhl die wichtigsten diesbezüglichen juridischen Probleme durch verschiedene gesetzgeberische Initiativen, die zum Teil nur sehr wenig zurücklagen, auf autoritative Weise definitiv entschieden[17]. Andererseits konnte die Verkündigung des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit den Eindruck erwecken, daß in Zukunft die Einberufung ökumenischer Konzilien sowohl weniger notwendig als auch weniger wahrscheinlich war. Schließlich liegt es ziemlich auf der Hand, daß die Erarbeitung und Promulgation einer päpstlichen Gesetzgebung, die einen Zentralisierungsprozeß im Leben der Kirche krönen sollte, nicht gerade der günstigste Anlaß war, um die feierliche Ausübung der höchsten Gewalt über die Kirche durch das Kollegium der Bischöfe, die im Konzil gegeben ist, gebührend zu würdigen.

[1] R. Aubert, Das Reformwerk Pius' X.: Verschiedene Autoren, Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914) (= Bd. VI/2 des Handbuchs der Kirchenge-

schichte, Freiburg/Basel/Wien 1973) 406–434, hier 414 Anm. 17.

[2] Diese Untersuchung wird am Istituto di Diritto Pubblico der Universität von Pavia von einer Forschungsgruppe des Nationalen Forschungsrates unter dem Thema «Die Kodifizierung des Kirchenrechtes» durchgeführt. Für die bei dieser Untersuchung angestrebten Ziele und die angewandte Methode s. G. Feliziani, Lineamenti di ricerca sulle origini della codificazione canonica vigente: Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Macerata in onore di A. Moroni, Bd 1 (Giuffré, Mailand 1982) 207–225.

[3] Siehe unten Anm. 16.

[4] Codex Iuris Canonici. Postulata Episcoporum in ordinem digesta a B. Klumper Consultore («Sub secreto pontificio», Typis Vaticanis, Rom 1905); Codex Iuris Canonici. Liber Secundus, Pars I, Sectio II, Tit. V–XI. Votum B. Klumper consultoris (= Schema Condicis Iuris Canonici, «sub secreto pontificio», Typis Vaticanis, Rom 1906) 6–8; Codex Iuris Canonici cum notis P. Gasparri (Typis Polyglottis Vaticanis, Rom 1912) 74–76, (ibid. 1914) 82–85, (ibid. 1916) 82–85; Riassunto delle osservazioni dei Vescovi e Superiori regolari al lib. I e II del Codice (Rom, o.J.) 49–50. All diese Dokumente kann man in der für die Untersuchung «Die Kodifizierung des Kirchenrechtes» angelegten Mikrofilmothek des Istituto di Diritto Pubblico der Universität von Pavia einsehen.

[5] «Das ökumenische Konzil kann in Sachen des Glaubens und der Sitten (verbindliche) Definitionen aufstellen und hat gesetzgebende und richterliche Gewalt über die gesamte Kirche.»

[6] Siehe dafür G. Alberigo, Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale (Herder, Rom 1964) 415 ff.

[7] AaO. 448–450.

[8] F.X. Wernz, Ius decretalium (Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Rom ^{2}1905 ff) Bd. I 259/260, Bd. II/Teil II 705–707.

[9] Christus Dominus 4.

[10] Diesbezüglich hatte Wernz in seinem Werk (aaO. Bd. II/Teil II 707) hervorgehoben, daß auf einem ökumenischen Konzil das Kollegium der Bischöfe von keinem anderen Gremium ersetzt werden kann.

[11] Siehe für die diesbezügliche Diskussion bei der Vorbereitung des Ersten Vatikanums Alberigo, aaO. 415–430.

[12] Wernz aaO. Bd. II/Teil II 707 Anm. Eine Vorstellung und kritische Bewertung der unterschiedlichen Thesen findet sich bei Alberigo, aaO. 415 ff.

[13] Christus Dominus 4.

[14] Der in Communicationes 13/52 (1981) veröffentlichte Entwurf anerkennt das Recht und die Pflicht aller und nur der Bischöfe, die dem Kollegium der Bischöfe angehören, mit vollem Stimmrecht am ökumenischen Konzil teilzunehmen. Auch die früheren Entwürfe äußerten sich in ähnlichem Sinn.

[15] W. Aymans/H. Heinemann/K. Mörsdorf/R.A. Strigl, Lex Ecclesiae fundamentalis: Archiv für Katholisches Kirchenrecht 140 (1971).

[16] 450–451.

[16] So baten elf französische Bischöfe in ihrer Eingabe darum, daß den Konzilsvätern des Ersten Vatikanums ein Dekret darüber, daß ökumenische Konzilien häufiger zu veranstalten seien, zur Überprüfung vorgelegt werde. Sie verwiesen dabei auf ähnliche, auf dem Tridentinum vorgebrachte Vorschläge: J.D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 53 (Arnheim 1927) 340–341.

[17] Zu den nicht sehr zahlreichen Quellen, auf die der Entwurf verweist, gehören fünf Dekrete von Pius XI., die Konstitution «Pastor Aeternus» des Ersten Vatikanums und die Konstitution «Vacante Sede Apostolica» von Pius IX.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

GIORGIO FELICIANI

1940 in Mailand (Italien) geboren. Professor für Kirchenrecht an der Universität Pavia. Mitglied des Leitungsrates der Consociatio internationalis studio iuris canonici promovendo und Leiter der Forschungsgruppe des Consiglio Nazionale delle Ricerche «La codificazione del diritto canonico». Veröffentlichungen u.a.: L'analogia nell'ordinamento canonico (Giuffré, Mailand 1968); Le conferenze episcopali (Il Mulino, Bologna 1974); Le basi del diritto canonico (Il Mulino, Bologna 1979); I diritti fondamentali dei Cristiani e l'esercizio dei «munera docendi et regendi»: I diritti Fondamentali del Cristiano nella Chiesa e nella Società (Mailand 1981) 221–240; Il Concilio Vaticano I e la codificazione del diritto canonico, Bd. 2 (Giuffré, Mailand 1981) 35–80; Lineamenti di ricerca sulle origini della codificazione canonica vigente: Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Macerata in onore di A. Moroni, Bd. 1 (Giuffré, Mailand 1982) 207–225. Anschrift: Via Molino delle Armi 3, I–20123, Milano, Italien.

Der ökumenische Charakter der Konzilien

Georges Tavard

Welche Elemente bestimmen die Ökumenizität eines Konzils?

Die Ökumenizität eines Konzils wird im Kodex von 1917 ganz klar bestimmt: sie hängt vollkommen vom römischen Bischof ab (Kanon 222). Erstens «kann es kein ökumenisches Konzil geben, das nicht vom römischen Pontifex einberufen wurde», und zweitens «ist es Sache des römischen Pontifex, einem ökumenischen Konzil persönlich oder in Vertretung durch andere vorzusitzen, Entscheidungen über die Tagesordnung zu treffen, das Konzil zu übertragen, zu verschieben oder aufzulösen und seine Dekrete rechtskräftig zu machen». Man könnte von daher schlußfolgern, daß der römische Bischof entscheidet, ob ein Konzil ökumenisch ist oder nicht. Keines der frühen ökumenischen Konzilien wurde jedoch vom römischen Bischof einberufen. Aus diesem Tatbestand kann man zumindest einstweilig schließen, daß sich Kanon 222 nicht auf die weit zurückliegende Vergangenheit bezieht. Der Text spricht nur von seinem eigenen geschichtlichen Kontext nach dem Konzil von Trient und dem I. Vatikanum, welche sich beide als «ökumenisch» bezeichneten. In Trient wurde bei den meisten Dekreten beginnend mit der dritten Sitzung im Jahre 1546 und in einigen Reform-Dekreten die Formel «Die heiligste ökumenische und allgemeine tridentinische Synode, rechtmäßig versammelt im Heiligen Geiste ...» (DS 1501) benutzt. Die Präambel zur dogmatischen Konstitution *De fide catholica* des I. Vatikanums, die im Namen von Pius IX. verfaßt wurde, enthält folgenden Wortlaut: «... die Bischöfe der ganzen Welt, versammelt im Heiligen Geiste durch unsere Autorität in dieser ökumenischen Synode ...» (DS 3000). Weiterhin erwähnt der Text des I. Vatikanums die vergangenen ökumenischen Konzilien, obwohl er sich namentlich nur auf Trient bezieht.

Bei vorausgehenden Konzilien war die Situation sehr verschieden. Chalkedon hatte sich in der Tat in griechischer Sprache «heilig, groß und ökumenisch» (DS 300) genannt, wenngleich man den Verdacht hegen könnte, daß diese Benennung weniger nach dem Muster des I. Nizänums, des I. Konzils von Konstantinopel und des Konzils von Ephesus (deren Aufzeichnungen, so wie sie uns bekannt sind, nicht deutlich machen, wie diese Konzilien sich betitelten) vorgenommen wurde als vielmehr, um dem Gegensatz zur Räubersynode von 449 Ausdruck zu verleihen. In den lateinischen Schriftstücken von Chalkedon lautet die Bezeichnung *sancta et magna et universalis synodus*, eine Ausdrucksweise, die bei den meisten späteren großen patristischen Konzilien wieder erscheint. Das I. Laterankonzil, im Jahre 1123 durch Callistus II. einberufen, gebrauchte nicht die chalkedonensische Bezeichnung. Callistus nannte es schlicht ein *generale concilium*. Obwohl sich das IV. Laterankonzil (1215) «universal» nannte (COeD, S. 212, 1.9), überwog der Ausdruck «allgemein» bei den meisten mittelalterlichen Konzilien.

Mit dem Konzil von Konstanz kamen zwei neue Elemente auf. Zum ersten wurde der Begriff *synodus* (das griechische Wort ins Lateinische übertragen) von *concilium* unterschieden wie z. B. in der Formulierung «diese allgemeine Synode, genannt das heilige allgemeine Konzil von Konstanz ...» (S. 383,1.7; 384, 1.4.). Zum zweiten enthielt die Eigenbeschreibung des Konzils eine kurze Anspielung auf seine formale Basis: «Die Synode selbst, rechtmäßig versammelt im Heiligen Geiste, konstituiert ein allgemeines Konzil, repräsentiert die streitende Kirche...» (S. 397, 1.1). Hier scheinen es zwei Faktoren zu sein, die ein Konzil konstituieren: es ist rechtmäßig im Heiligen Geiste versammelt, und es repräsentiert die streitende Kirche.

Bei dem Konzil von Basel-Ferrara-Florenz (1432–1445) ist der erste angenommene Titel so ähnlich wie der von Konstanz: «Die hochheilige allgemeine Synode von Basel, die die streitbare Kirche repräsentiert ...» (S. 432, 1.30). Eher als eine Unterscheidung zwischen Synode und Konzil finden wir dort eine Gleichsetzung: «das allgemeine Konzil oder die Synode von Basel ...» (S. 436, 1.29). Aber es gibt auch neue Elemente.

In der zweiten Sitzung (1432) begründete das Konzil seine Rechtmäßigkeit auf die Entscheidungen der vorausgehenden Konzilien von Konstanz und Siena und auf die Zustimmung der

apostolischen Autorität, das heißt des Bischofs von Rom. In der vierundzwanzigsten Sitzung tauchte eine Unterscheidung auf zwischen Konzil, so lange wie es lateinisch bleibt – genannt «allgemein», «rechtmäßig versammelt im Heiligen Geiste» und «repräsentiert die universale Kirche» (S. 482, 1.3) – und dem Konzil nach der Ankunft der Griechen: es wird eine «universale und ökumenische Synode» sein (S. 483, 1.31). In der Tat trugen die Sitzungen von Ferrara und Florenz nach der Ankunft der Griechen den Titel «ökumenisches Konzil», «ökumenische oder universale Synode». Florenz setzte offensichtlich «universal» und «ökumenisch» gleich, nicht aber «allgemein» und «ökumenisch». Es war die Anwesenheit der griechischen Delegation, die dem Konzil Ökumenizität gab.

In Aufrechterhaltung dieses Prinzips erwähnt das Glaubensbekenntnis, demgegenüber sich zukünftige Päpste gemäß der dreiundzwanzigsten Sitzung (immer noch in Basel) verpflichten sollten, eine Hierarchie der Konzilien. Der Bischof von Rom muß «den Katholischen Glauben gemäß der Tradition der Apostel, der allgemeinen Konzilien und der anderen Heiligen Väter akzeptieren und vor allem gemäß der Tradition der acht universalen heiligen Konzilien [mit ihren Namen vom I. Nizänum bis zum II. Nizänum] und auch der allgemeinen Konzilien im Lateran, von Lyon, Vienne, Konstanz und Basel ...» (S. 472, 1.11–18). Somit waren acht Konzilien universal, die späteren waren nur allgemein, selbst das von Lyon im Jahre 1272 trotz der Gegenwart der Griechen bei seinen späteren Sitzungen.

Die konziliare Sprache kann von der westlichen kanonischen und theologischen Tradition geklärt werden. Die karolingische Sicht wird gut durch Hinkmar von Reims (ca. 806–882) repräsentiert, der die Standardliste der ökumenischen Konzilien anerkennt und von daher ausgehend argumentiert. Diese Konzilien nennt er «heilige universale Synoden». Es gibt jedoch nur sechs solcher Konzilien, da die karolingischen Bücher das Zweite Konzil von Nizäa (787) verdammt haben. Bei Gelegenheit erwähnt Hinkmar die Synode von Frankfurt (794) als siebentes Konzil (P.L. 126, 359). Dem Ersten Konzil von Nizäa kommt eine besondere Bedeutung zu. Es ist eine «mystische Synode» (P.L. 125, 505), die ihre Entscheidungen nicht durch menschliche Eingebungen fällte, sondern durch «Inspiration und göttliche Autorität» (P.L. 125, 490), Hinkmar stuft jedoch auch andere patristische Konzilien sehr hoch ein. Im Streit über die Trinität gegen Gottschalk erwähnt er Nizäa gefolgt von den «heiligen Konzilien» von Antiochien, Sardika, Ephesus, Chalkedon und die «universalen Konzilien der Provinz Afrika».

Hinkmars Vorstellung von einer Synode kommt dem orientalischen Verständnis von Konziliarität nahe: Das Konzil ist ein religiöses Ereignis, das die Universalität des Episkopats manifestiert. Seiner Ansicht nach können universale Konzilien nicht ohne den Bischof von Rom stattfinden, Provinzial- oder Regionalkonzilien nicht ohne den ordnungsgemäßen Metropoliten oder Primas. Während sich Hinkmars Meinung bezüglich der Natur und des Ausmaßes der päpstlichen Autorität von dem Verständnis der Päpste seiner Zeit unterschied, teilten sie seine Vorstellung von universalen Konzilien – abgesehen von dem Ausschluß des Zweiten Konzils von Nizäa, welches von Rom voll und ganz anerkannt wurde.

Das *Dekret* des Gratian (ca. 1140) stellt fest, daß «die acht heiligen Konzilien» von der Autorität des römischen Pontifex getragen wurden (Dist. XVI, c. viii). Aber das *Dekret* weist, einer Tradition folgend, die bis auf Gregor den Großen zurückgeht, den ersten vier Konzilien eine Sonderstellung zu: Diese sind in gewisser Hinsicht den vier Evangelien parallel (Dist. XIV, c. ii). In der Tat betrachtete Papst Leo IX. (1056–1059) «die universale Kirche in den vier Teilen der Welt» als «begründet auf sie wie auf einen vierseitigen Thron ...» (DS, 686). Er «anerkannte und achtete hoch» auch die drei anderen Konzilien. Im *Dekret* besteht kein Zweifel daran, daß es ohne die Autorität des Apostolischen Stuhls kein Konzil gibt (Dist. XXVII, c. v). Selbst wenn die Bischöfe entsprechend autorisiert sind, haben Bischofskonzilien ohne den Bischof von Rom, d. h. Lokal- oder Provinzialsynoden, zwar die Autorität zur Ermahnung und Korrektur, nicht aber zur Definition eines Lehrsatzes oder zum Festlegen neuer Regeln (Dist. XVIII, S. 1).

Unter den Scholastikern bleibt Bonaventura der Sprache von Leo IX. sehr nahe. Die vier «Hauptkonzilien der Väter», welche, so stellt er fest, «unter den Griechen stattfanden», folgten vier Konzilien der Apostel, in Apg 1,15; 6, 2–7; 15, 6–29; 21, 18–26 (*In Sent.*, I, dist. XI, dub. I). Das Modell der vier Evangelien steht ganz klar im Hintergrund. Dieses vierfache Muster paßt zu Bonaventuras ästhetischer Annäherung an die

Ekklesiologie. Man findet jedoch in seinen Werken keine ausführliche Reflexion über die Natur von Konzilien oder die konziliare Natur der Kirche.

Thomas von Aquin bezieht sich natürlich auf Konzilien, wenn er von ihrer Autorität her argumentiert wie z. B. im Hinblick auf das christologische Dogma. Er spricht hingegen wenig von ihnen insgesamt. Konzilien haben Glaubenssätze gegen Irrtümer ihrer Zeit hervorgebracht (S.T., I q. 36, a.2, ad 2). Aber es kommt nur dem römischen Pontifex zu, «zu bestimmen, was des Glaubens ist» (*Contra errores graecorum,* c. xxv), Konzilien einzuberufen und Glaubenssätze zu verkünden (II II q.1, a.10). Dies ist so, weil der römische Pontifex die Verantwortung für die weltweite Kirche trägt.

Man könnte die mittelalterliche westliche Tradition in drei Vorstellungen zusammenfassen. Erstens entspricht die Autorität eines Konzils dem Ausmaß seiner Repräsentativität, welche einer Kirchenprovinz, einer Region oder der weltweiten Kirche entsprechen kann. Zweitens kann ein Konzil ohne die direkte oder indirekte Teilnahme des römischen Bischofs nicht die weltweite Kirche repräsentieren. Eine direkte Teilnahme bedeutet die Einberufung durch den römischen Pontifex sowie seine Teilnahme oder zumindest die von päpstlichen Legaten. Die indirekte Teilnahme impliziert die Anerkennung der Universalität des Konzils und sozusagen die Besiegelung seiner Entscheidungen durch die apostolische Autorität des römischen Bischofs. Drittens ist ein Konzil nicht wirklich weltweit, es sei denn es repräsentierte sowohl die lateinische als auch die griechische Kirche.

Tatsächlich stimmt die Sicht Papst Pauls VI. hinsichtlich des Zweiten Konzils von Lyon mit dieser Schlußfolgerung überein. In einem Schreiben an Kardinal Willebrands, den päpstlichen Legaten für die Feier der Siebenhundertjahrfeier in Frankreich, bezeichnete der Papst das Zweite Konzil von Lyon als «Nummer sechs unter den allgemeinen Synoden, die im Westen abgehalten wurden» (AAS, Bd. 66, S. 620).

Somit wurden im Westen eher allgemeine als ökumenische Konzilien durchgeführt, welche die gesamte westliche Kirche repräsentierten, nicht aber die weltweite Kirche. Wenn die griechische Kirche tatsächlich bei den letzten Sitzungen des Konzils von Lyon vertreten war, und wenn das «Glaubensbekenntnis von Michael VIII. Palaeologos» zu der Zeit als ausreichend für die Aussöhnung der beiden Kirchen angenommen wurde, so zeigt die folgende Verurteilung dieses Glaubensbekenntnisses und der Einigung der Kirchen in Byzanz deutlich, daß die Repräsentativität des Konzils nicht vollständig war. Daher sollte man einen Punkt zu den oben angeführten hinzufügen. Neben der Repräsentativität der ganzen Kirche und der Teilnahme des römischen Bischofs ist auch die Bestätigung der Ökumenizität durch die folgende Anerkennung oder Annahme seiner Beschlüsse notwendig. Selbst wenn die sorgfältigen kanonischen Garantien im Hinblick auf die formale Einberufung und die Teilnahme an einem Konzil gewährleistet sind, kann man nicht wissen, ob ein Konzil ökumenisch war, bis für seine dogmatischen Entscheidungen genügend Zeit verstrichen ist, um von der ganzen Kirche angenommen zu werden.

Die Reformation führte neue Aspekte ein. Luthers Werk von 1538 *Über die Konzilien und die Kirche* folgte der Tradition, die davon ausgeht, daß es «vier Hauptkonzilien» gibt (*Luther's Works,* Bd. 41, Philadelphia 1966, S. 48), obwohl noch viele, ja sogar «viele tausend» andere stattgefunden haben (S. 121). Aber Luther tat es den römischen Bischöfen nicht recht, wie er sagte, «sie auf eine Ebene mit den vier Evangelien zu stellen» (S. 121). Schon lange bevor er seine Studien der Konzilien aufnahm, hatte Luther die Autorität des römischen Bischofs abgelehnt. Aber nun stieß er in den geschichtlichen Aufzeichnungen darauf, daß die römischen Bischöfe wenig mit diesen vier Konzilien zu tun gehabt hatten. Papst Leo war in Wirklichkeit stärker in das Konzil von Chalkedon verwickelt als Luther sagt. Aber allgemein gesprochen ist Luthers Sicht richtig. In diesem Fall leitet sich die konziliare Autorität nicht vom Papst ab. Sie kommt eher von der Natur der Entscheidungen eines Konzils her. «Das erste in Nizäa verteidigte die Göttlichkeit Christi gegen Arius; das zweite in Konstantinopel verteidigte die Göttlichkeit des Heiligen Geistes gegen Macedonius; das dritte in Ephesus verteidigte die eine Person Christi gegen Nestorius; das vierte in Chalkedon verteidigte die zwei Naturen in Christus gegen Eutyches» (S. 121). Diese Konzilien fügten jedoch keine neuen Glaubensaussagen zur christlichen Lehre hinzu, denn «diese wenigen Lehren werden im Evangelium des Heiligen Johannes viel mächtiger und überzeugender formuliert». Daher kommt Luther dazu, die konziliare Autorität als eine negative

Macht zu definieren, welche falsche Lehren und ein falsches Verhalten verurteilt, und als positive Pflicht, die Wahrheit zu erkennen «in Übereinstimmung mit der Schrift und dem alten Glauben» (S. 123). So kommt Luther zu der alles umfassenden Definition: «Ein Konzil ist nichts als ein Konsistorium, ein königlicher Gerichtshof, ein oberstes Gericht, in dem die Richter das Urteil verkünden, nachdem sie alle Parteien angehört haben» (133).

Im ganzen gesehen bestand dann die katholische Praxis vor und nach der Reformation darin, die Ökumenizität nach formalen Standards zu bewerten, welche sich auf die Repräsentation, die Einberufung, den Vorsitz bezogen. Statt dessen sah Luther die Konzilien unter einem gegenständlichen Gesichtspunkt: die Natur eines Konzils zeigt sich an seinen Handlungen, welche im Einklang mit der Schrift und dem alten Glauben stehen müssen. Weltweite Konzilien befassen sich mit Fragen der Lehre, die die weltweite Kirche betreffen, geringere Konzilien setzen sich mit disziplinarischen und zeremoniellen Problemen auseinander, welche von örtlichem Interesse sind. Diese Sichtweise hat sich in den reformatorischen Kirchen durchgesetzt, häufig wird sie mit einer stärkeren Betonung der notwendigen Konformität konziliarer Entscheidungen mit den Aussagen der Schrift vertreten, und manchmal ist in der Schlußfolgerung impliziert, daß Konzilien wirklich überflüssig sind, wenn ein jeder der Gläubigen die Schrift zu lesen und zu verstehen vermag.

In der gemeinsamen Erklärung zur Autorität in der Kirche, die 1976 in Venedig verabschiedet und 1981 zusammen mit dem *Abschlußbericht* erneut herausgegeben wurde, vereinigte die Internationale Anglikanisch/Römisch-katholische Kommission die alte katholische Sichtweise mit der der Reformation. Indem die Erklärung von Venedig die Konzilien als ein Mittel beschreibt, durch das die Kirche ihre Autorität als die Institution, die mit der Verkündigung des Evangeliums betraut ist, ausübt, vereinigt sie Konziliarität und Primat als komplementäre Aspekte christlicher Autorität. Die Autorität des Primats kommt denjenigen Bischöfen zu, die mit der Oberaufsicht über einen geographischen Teil der *koinonía* betraut sind, der über die Grenzen ihrer eigenen Diözese hinausgeht. Konzilien sind Treffen von Bischöfen, durch welche «die Kirche in Übereinstimmung mit der Schrift Urteile fällen kann, die autoritativ sind» (n. 19). Solche Urteile müssen «gemäß der Schrift und in Übereinstimmung mit der Tradition» sein. Sie fügen zur Wahrheit des Evangeliums nichts hinzu, sondern sie erhellen die Wahrheit. Einerseits «schließen bei einem ökumenischen Konzil die Entscheidungen der Kirche über fundamentale Glaubensangelegenheiten das aus, was irrig ist». Andererseits «kommt die bindende Autorität nicht jedem konziliaren Dekret zu, sondern nur solchen, die die zentralen Wahrheiten der Erlösung ausdrücken». Hier überwiegt das materiale Prinzip der Übereinstimmung mit der Schrift. Aber auch der formale Aspekt fehlt nicht, denn es gab immer schon ein «allgemeines Muster der sich ergänzenden Aspekte von Primat und Konzil, der *episkopé*, die der *koinonía* der Kirche dient ...» (n. 23). Konzil und Primat stehen in einem Verhältnis der gegenseitigen Ergänzung. Diese Einheit der beiden Prinzipien wird in den *Elucidations* (Nr. 8) (Windsor 1981) der Kommission und im *Abschlußbericht* (Nr. 33) beibehalten. Das formale Prinzip von Konzilien beruht auf ihrem Ausgleich von Repräsentativität (Konziliarität) und Primat. Das materiale Prinzip beruht auf der Übereinstimmung der Lehre der Konzilien mit der Schrift. Bei einem wahrhaft ökumenischen Konzil ist die gesamte Kirche zumindest durch ihre Bischöfe vertreten, der universale Primat des römischen Bischofs wird geehrt, und die Treue gegenüber der Schrift gilt als Prinzip.

Die nächste Frage sollte nun lauten: Sind anglikanische Bischöfe in die formale Konziliarität eingeschlossen? Weiterhin ist zu fragen, ob diejenigen, die in nichtepiskopalen Kirchen teilweise die Rolle eines Bischofs ausüben, eingeschlossen sind.

Die Antwort würde eine Studie über das kirchliche Amt erforderlich machen, wie man sie im *Canterbury Statement* (vgl. Nr. 17) der Anglikanisch/römisch-katholischen Kommission (ARCIC) von 1973 findet und in der Erklärung über *Eucharistie und Amt* (Nr. 54) des *lutherisch-katholischen Dialogs* in den USA (1970). Beide deuten an, das *Canterbury-Statement* implizit und die lutherisch-katholische Übereinkunft explizit, daß die Position der Gegenreformation im Hinblick auf die apostolische Sukzession der Revision bedarf.

Inwieweit ist eine Repräsentativität für ein ökumenisches Konzil der Zukunft wünschenswert? Ökumenizität erfordert zumindest die Vertretung all derjenigen Kirchen, in denen Bi-

schöfe die traditionellen Funktionen der *episkopé* erfüllen. Die zusätzliche Vertretung von nichtepiskopalen Kirchen, in denen *episkopé* nichtsdestoweniger ausgeübt wird, scheint für den formalen Aspekt der Ökumenizität nicht unbedingt notwendig zu sein. Ein solche Anwesenheit würde jedoch eine Dimension von Großzügigkeit zur konziliaren Ökumenizität hinzufügen, welche die Entscheidungen eines solchen Konzils der respektvollen Aufmerksamkeit aller Kirchen empfehlen würde. Sie würde auch dazu beitragen, daß diese Entscheidungen dem Evangelium gemäß sind, und sie würde die Glaubwürdigkeit einer solchen Versammlung in der Welt im großen und ganzen fördern.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

GEORGES TAVARD

1922 in Nancy, Frankreich, geboren. Mitglied des Augustiner-Assumptionisten-Ordens. 1948 Priesterweihe, Peritus beim Zweiten Vatikanischen Konzil. Seit 1970 Professor der Theologie an der Methodist Theological School in Ohio. Veröffentlichungen u.a.: Holy Writ or Holy Church (New York 1959); Woman in Christian Tradition (Notre Dame University 1973); A Way of Love (New York 1977); The Seventeenth-Century Tradition. A Study in Recusant Thought (Leiden 1978); The Vision of the Trinity (Washington 1981); Images of the Christ (Washington 1982). Anschrift: Methodist Theological School in Ohio, Delaware, Ohio 43015, USA.

Jan van Laarhoven

Die ökumenischen Konzilien auf der Waagschale

Ein quantitativer Überblick

Drei Warnungen seien vorausgeschickt:

Dieser Überblick schließt notgedrungen an die Tradition an, welche die Bezeichnung «ökumenisches Konzil» lediglich 21 Kirchenversammlungen aus 17 Jahrhunderten vorbehält, wenn diese Tradition auch historisch unhaltbar, ekklesiologisch falsch und ökumenisch unduldsam ist. Eine solche einmal festgelegte Terminologie ist unausrottbar, aber sie bedarf umso mehr einer Entmythologisierung.

In diesem Beitrag wird hauptsächlich äußere Geschichte geboten: Das Konzil wird sozusagen von außen her betrachtet und sodann auch noch vor allem im Blick auf Zahlenverhältnisse und vergleichende Reihen. Natürlich ist das eigentliche Konzilsgeschehen und sein theologischer oder pastoraler Inhalt von viel größerem Belang. Aber auch nackte Tatsachen und Zahlen können von Nutzen sein, und sei es auch nur, um allzu bequeme und schnelle ideologische Schlußfolgerungen abzuwehren.

Und schließlich werden hier die klassischen Fragen «Wer? Was? Wo? Wann?» nicht analytisch, sondern vergleichend beantwortet. Sie werden also nicht an jedes einzelne Konzil gesondert gestellt, sondern an die gesamte Reihe aller 21 Konzilien; aber doch unter ausdrücklichem Hinweis darauf, daß dies zugleich falsch ist; denn man darf Birnen nicht mit Äpfeln vergleichen und sicherlich Kürbisse nicht mit Rosinen zugleich aufzählen! Und dennoch können vergleichende Tabellen nützlich sein, wie in Kapitel II und III deutlich werden dürfte.

I. Kurzgefaßter historischer Überblick

Jeder Name eines Konzils müßte uns eigentlich eine ganze Welt von Tatsachen und Ereignissen, Personen und Situationen ins Bewußtsein rufen. Etliches Wissen darüber ist notwendig, um den

Wert des folgenden einschätzen zu können. Im Interesse derer, die dieses Wissen nicht (mehr) zur Verfügung haben, folgt hier zunächst einmal ein sehr geraffter und sehr schematischer Überblick über die 21 Konzilien, um die es hier geht. Für weiterführende Informationen sei verwiesen auf die Anmerkung zur Bibliographie, die zugleich als allgemeine Referenz dienen soll.

1. I. Konzil von Nicaea (325): Gilt – abgesehen vom «Apostelkonzil» von Jerusalem (s. Apg 15) als das erste ökumenische Konzil. Unter Kaiser Konstantin verurteilte es die Christologie des Arius, stellte ein Glaubensbekenntnis auf und verabschiedete 20 disziplinäre Kanones.

2. I. Konzil von Konstantinopel (381): Verurteilte unter Kaiser Theodosius (379–395) verschiedene Irrlehren, schaffte die Grundlagen für ein neues Glaubensbekenntnis und erließ sieben disziplinäre Kanones.

3. Konzil von Ephesus (431): Verurteilte unter Kaiser Theodosius II. (408–450) die Lehre des Nestorius mit ihren mariologischen Folgerungen, verabschiedete acht kirchliche Kanones.

4. Konzil von Chalcedon (451): Verurteilte unter Kaiser Marcian (450–455) und Papst Leo I. (440–461) den Monophysitismus, stellte ein neues Glaubensbekenntnis auf und erließ 30 Kanones zur Kirchenordnung (u.a. über die Rangordnung der Patriarchate).

5. II. Konzil von Konstantinopel (553): Verurteilte unter Kaiser Justinian (527–565) die sogenannte «Drei-Kapitel-Lehre».

6. III. Konzil von Konstantinopel (680–681): Verurteilte unter Kaiser Konstantin IV. (668–685) die Lehre des Monotheletismus.

7. II. Konzil von Nicaea (787): Verurteilte unter der Regentin Irene (780–797) und Papst Adrian I. (772–795) Lehre und Praxis des Ikonoklasmus (Bilderstürmerei) und verabschiedete 22 kirchendisziplinäre Kanones.

8. IV. Konzil von Konstantinopel (869–870): Verurteilte unter Kaiser Basilius (866–886) den Patriarchen Photius und erließ 27 disziplinäre Kanones. Die Ökumenizität dieses Konzils war und ist umstritten.

9. I. Laterankonzil (1123): Regelte unter Papst Calixtus II. (1119–1124) die Folgen des Investiturstreits und erließ 17 (oder 22?) disziplinäre Kanones.

10. II. Laterankonzil (1139): Regelte unter Papst Innozenz II. (1130–1143) die Folgen des überwundenen Schismas und erließ 30 disziplinäre Kanones.

11. III. Laterankonzil (1179): Stellte nach dem großen Konflikt mit Kaiser Friedrich Barbarossa die Ordnung wieder her und ließ 27 Kanones ausarbeiten.

12. IV. Laterankonzil (1215): Organisierte unter Papst Innozenz III. (1198–1216) die Kirchenreform, stellte ein Glaubensbekenntnis auf, verurteilte Joachim von Fiore und nahm 71 Konstitutionen an (darunter auch einen Kreuzzugsplan).

13. I. Konzil von Lyon (1245): Erklärte unter Papst Innozenz IV. (1243–1254) die Absetzung von Kaiser Friedrich II., plante einen Kreuzzug und verabschiedete 23 juridische Kanones.

14. II. Konzil von Lyon (1274): Erklärte unter Papst Gregor X. (1272–1276) die Wiedervereinigung mit den Griechen, stellte einen Kreuzzugsplan auf und erließ 29 disziplinäre Kanones (darunter die Regelung des Konklaves).

15. Konzil von Vienne (1311–1312): Verurteilte unter Papst Clemens V. (1305–1314) und König Philipp dem Schönen (1283–1314) den Templerorden, verhandelte über den Kreuzzug und verabschiedete 38 (oder doch nur 20?) Dekrete.

16. Konzil von Konstanz (1414–1418): Machte unter Papst Johannes XXIII. (1410–1415), Kaiser Sigismund (1410–1438) und dem neuen Papst Martin V. (1417–1431) dem großen westlichen Schisma ein Ende, verurteilte die Lehre Wicliffes, ließ Johannes Hus ermorden und regelte die konziliare Kirchenreform.

17. Konzil von Basel-Florenz (1431–1445?): Begann unter Papst Eugen IV. (1431–1447) und Kaiser Sigismund (1410–1438); Basel (1431–1437) stritt mit dem Papst, erreichte eine Versöhnung mit den Hussiten, verhandelte mit den Griechen und verabschiedete 26 Kanones zur Kirchenordnung; die päpstliche Fortsetzung des Konzils in Ferrara (1438–1439) verurteilte die Basler Gruppe und erreichte in Florenz (1439–1443) eine Wiedervereinigung mit den Griechen, den Armeniern und den Kopten und in Rom (1443–1445?) mit den Syrern und den Maroniten auf Zypern; die Basler Gruppe wählte nach dem Bruch mit Rom einen Gegenpapst, Felix V., der das Konzil nach Lausanne verlegte (1448–1449), wo er dann abdankte.

18. V. Laterankonzil (1512–1517): Verurteilte unter Papst Julius II. (1503–1513) das Kardinalskonzil zu Pisa und die Pragmatische Sanktion und unter Papst Leo X. (1513–1517) die Unsterblichkeitslehre des Pomponatius; es hieß das

Konkordat mit Frankreich gut und stellte neun Reformkanones auf.

19. Konzil von Trient (1545–1563): Trat unter Papst Paul III. zur Behandlung der mit der Reformation zusammenhängenden Fragen und zur Reform der Kirche zusammen. In der ersten Periode (1545–1548) wurden vier dogmatische Dekrete (über Heilige Schrift, Erbsünde, Rechtfertigung und Sakramente) und zwei Reformdekrete verabschiedet; in der zweiten Periode (1551–1552) unter Papst Julius III. (1550–1555) drei dogmatische Dekrete (über Eucharistie, Buße, Krankensalbung) und zwei Reformdekrete; in der dritten Periode (1562–1563) unter Papst Pius IV. (1559–1565) entstanden sechs dogmatische Dekrete (über Messe und Kommunion, Priesterweihe und Ehestand, Fegefeuer und Heiligenverehrung) und sieben Reformdekrete (u.a. über die Residenzpflicht der Bischöfe und über die Regularen).

20. I. Vatikankonzil (1869–1870): Trat zusammen unter Papst Pius IX. 61846–1878) zur Verteidigung der katholischen Lehre; es verabschiedete zwei dogmatische Dekrete: über Glaube und Vernunft und – unvollendet geblieben – über die Kirche (d. h. tatsächlich über das [unfehlbare] Papstamt).

21. II. Vatikankonzil (1962–1965): Versammelte sich unter Papst Johannes XXIII. (1958–1963) und Papst Paul VI. (1963–1978) zur Förderung eines «aggiornamento». Es verabschiedete vier Konstitutionen (über Liturgie, Kirche, Offenbarung und über die Kirche in der heutigen Welt), neun Dekrete (über Kommunikationsmittel, Östliche Kirchen, Ökumene, Bischofsamt, Ordensleben, Priesterausbildung, Laienapostolat, Mission und Leben und Dienst der Priester) und drei «Erklärungen» (über christliche Erziehung, nichtchristliche Religionen und Religionsfreiheit).

Soweit also aus der Vogelperspektive die kurze Übersicht über unsere 21 Kirchenversammlungen – mit der Bitte um Entschuldigung an die Geschichte...

II. Äußere Daten

So wie jedes andere Ereignis hat auch eine Kirchenversammlung viele «Außenseiten», die abhängig sind von dem Gesichtswinkel, unter dem man ein solches Konzil betrachtet: Ort, Zeit, Dauer, Leitung, Zusammensetzung, formale Gestaltung usw. Eine Anzahl dieser Art von Gegebenheiten faßt unsere Tabelle I zusammen. Es sei gleich vorweg gesagt, daß diese Daten von unterschiedlichem Wert sind und daß sie überdies nicht alle eben sicher sind, vor allem was die älteren Konzilien betrifft.

Einige Bemerkungen sollen die verschiedenen Kolumnen verdeutlichen und ergänzen:

1. Ort

Wer eine Landkarte mit den Versammlungsorten der ökumenischen Konzilien zeichnet, wird mit einem Blick erkennen, daß die ersten acht Konzilien im Oströmischen Reich stattfanden und die 13 folgenden im «Westen». Von diesen letzteren wurden sieben in Rom abgehalten und drei auf «französischem» Boden. Diese schlichten örtlichen Gegebenheiten bieten zugleich schon einen ersten Hinweis auf mögliche Einflußsphären und vermitteln in vielen Fällen auch schon einen Eindruck von der möglichen Ausstrahlungssphäre. Grob gesehen kann man tatsächlich feststellen, daß alle «östlichen» Konzilien unter starkem Einfluß des Basileus in Konstantinopel stehen: Er (oder sie, falls eine Kaiserin oder Regentin an der Regierung war) ist es, der (oder die) die Bischöfe einberuft, und diese wiederum wissen nur allzugut, wie der theologische und/oder politische Wind im kaiserlichen Palast weht.

Mutatis mutandis gilt dasselbe von den «französischen» Konzilien. Und ohne das kraftvolle Auftreten von Kaiser Sigismund wären Konstanz und Basel ganz anders verlaufen. Allein von zwei Konzilsorten (bei den fünf Lateran- und den zwei Vatikankonzilien) kann man sagen, daß sie mehr oder minder außerhalb von direkter politischer Beeinflussung gestanden haben.

Diese Ortsbestimmung hatte auch Folgen für die Ausarbeitung und Aufarbeitung der konziliaren Texte. So hat z. B. die westliche Kirche als ganze lange Zeit ihre Schwierigkeiten mit der verwickelten trinitarischen und christologischen Problematik der östlichen Konzilien gehabt; mit den Konzilien in den freien Reichsstädten Konstanz und Basel ist Rom niemals richtig zurecht gekommen; und selbst das berühmte Konzil von Trient wurde in Nordeuropa noch lange als eine «südliche» Angelegenheit betrachtet. Erst das I. und II. Vatikanum sind wirklich «katholisch» im buchstäblichen Sinne dieses Wortes gewesen, wobei freilich dieser Bezeichnung – dies gilt ganz bestimmt für das I. Vatikanum – unbedingt das Adjektiv «römisch» beigefügt werden muß.

Tabelle I	Datum der Einberufung	Daten von Eröffnung	und	Abschluß	Dauer in Tagen	Offiz. Sitzungen	Anzahl d. Teilnehmer Minimum	Maximum
Nicaea I	24. Dez. 324	20. Mai 325	–	19. Juni 325	± 30	?	250	„318"
Konstantin. I	Dez. 380	Mai 381	–	9. Juli 381	± 50	?	130	150
Ephesus	19. Nov. 430	22. Juni 431	–	Aug./Sept 431	± 60	7	150	210
Chalcedon	23. Mai 451	8. Okt. 451	–	1. Nov. 451	25	17	350	600
Konstant. II	Sommer 552	5. Mai 553	–	2. Juni 553	29	8	150	168
Konstant. III	Nov. 679	7. Nov. 680	–	16. Sept. 681	314	18	150	174
Nicaea II	Mai 787	24. Sept. 787	–	23. Okt. 787	30	8	252	365
Konstant. IV	Dez. 867	5. Okt. 869	–	28. Febr. 870	147	10	12	102
Lateran. I	25. Juni 1122	18. März 1123	–	27. März 1123	10	3?	200	300
Lateran. II	1138	? 2. April 1139	–	? 8. April 1139	7?	?	50	110
Lateran. III	21. Sept. 1178	5. März 1179	–	19. März 1179	15	?	300	322
Lateran. IV	19. April 1213	11. Nov. 1215	–	30. Nov. 1215	20	3	402	412
Lyon I	3. Jan. 1245	28. Juni 1245	–	17. Juli 1245	20	3	140	153
Lyon II	24. Okt. 1272	7. Mai 1274	–	17. Juli 1274	72	6	220	360
Vienne	12. Aug. 1308	16. Okt. 1311	–	6. Mai 1312	204	3	124	165
Konstanz	9. Dez. 1413	5. Nov. 1414	–	22. April 1418	1.265	45	320	895
Basel-Florenz	11. Jan. 1431							
Per. Basel		*25. Juli 1431*	–	*7. Mai 1437*	*2.114*	*25*	*36*	*430*
Per. Ferrara		*8. Jan. 1438*	–	*10. Jan. 1439*	*368*	*5*	*100*	*138*
Per. Florenz		*18. Febr. 1439*	–	*7. März 1443*	*1.479*	*6*	*78*	*117*
Per. Rom		*14. Okt. 1443*	–	*(7. Aug. 1445)*	*(664)*	*3*	*?*	*?*
(„Basel-Laus.")		*31. Juli 1437*	–	*25. April 1449*	*4.287*	*25*	*7*	*100*
insgesamt		25. Juli 1431	–	(7. Aug. 445)	4.625	39		
Lateran. V	18. Juli 1511	3. Mai 1512	–	16. März 1517	1.779	12	85	146
Trient	19. Nov. 1544							
1. Periode		*13. Dez. 1545*	–	*3. Febr. 1548*	*768*	*10*	*34*	*71*
2. Periode		*30. April 1551*	–	*28. April 1552*	*365*	*6*	*17*	*75*
3. Periode		*15. Jan. 1562*	–	*4. Dez. 1563*	*689*	*9*	*124*	*236*
insgesamt		13. Dez. 1545	–	4. Dez. 1563	1.822	25		
Vatikanum I	29. Juni 1868	8. Dez. 1869	–	20. Okt. 1870	317	3	535	700
Vatikanum II	25. Jan. 1959							
1. Periode		*11. Okt. 1962*	–	*8. Dez. 1962*	*59*	*1*	*2.160*	*2.540*
2. Periode		*29. Sept. 1963*	–	*4. Dez. 1963*	*67*	*2*	*2.104*	*2.178*
3. Periode		*14. Sept. 1964*	–	*21. Nov. 1964*	*69*	*2*	*2.104*	*2.156*
4. Periode		*14. Sept. 1965*	–	*8. Dez. 1965*	*86*	*4*	*2.023*	*2.399*
insgesamt		11. Okt. 1962	–	8. Dez. 1965	281	9		

2. Zeit

Illustrativ ist auch die Zeitgraphik, und zwar in doppeltem Sinne: nach Zeitpunkt und Zeitdauer. Wann wurden ökumenische Konzilien gehalten? Und wie lange kam man zusammen?

Die Antwort auf die erste Frage kann irreführend sein. Das mathematische Mittel von 1¼ Konzil pro Jahrhundert besagt nicht viel aufgrund des großen Lochs von mehr als 250 Jahren zwischen dem IV. Konzil von Konstantinopel und dem I. Laterankonzil und der noch bezeichnenderen Lücke von mehr als 300 Jahren zwischen Trient und dem I. Vatikanum. Überdies wird dieses sogenannte mathematische Mittel noch schwerwiegend beeinflußt durch die bemerkenswerte Anhäufung von vier Laterankonzilien innerhalb eines Jahrhunderts und von drei «französischen» Kirchenversammlungen innerhalb von 70 Jahren. Aus dem frommen Vorsatz von Konstanz, alle zehn Jahre ein allgemeines Konzil abzuhalten – ein echt konziliarer Beschluß, wenn auch diesem frommen Plan natürlich ein verdächtiges Rüchlein anhaftete –, ist in der Wirklichkeit leider nichts geworden. Insofern ist dieser niedrige Mittelwert ekklesiologisch gesehen ein warnendes Zeichen an der Wand.

Als besondere Größe sind in der ersten Kolumne von Tabelle I die offiziellen Einberufungsdaten notiert. Sie können als der – zumindest offizielle – Beginn der konkreten Vorbereitungs-

arbeiten gelten, wenn auch die Vorbereitungsarbeiten für die älteren Konzilien sicherlich schon früher begannen; es fällt nämlich auf, daß bei diesen die Periode zwischen Einberufung und Eröffnung relativ kürzer war als bei den mittelalterlichen Konzilien. Die überkurze Zwischenzeit bei Trient ist bloßer Schein, da dieses Konzil schon dreimal vorher einberufen worden war, aber ohne greifbaren Erfolg. Die längste Vorbereitungszeit haben wir beim II. Vatikanum. Keine Konzilseinberufung ist aber auch unerwarteter gekommen als diese persönliche Initiative von Papst Johannes.

Die zweite Kolumne registriert so genau wie möglich die Eröffnungs- und Abschlußdaten aller Konzilien. Dort, wo die Versammlung offiziell unterbrochen wurde, sind auch die einzelnen Sitzungsperioden gesondert angeführt. Zu vermerken ist hier, daß das Konzil von Basel-Florenz niemals formell abgeschlossen wurde (im Gegensatz zum schismatischen Konzil von Basel-Lausanne), und daß die Fortsetzung des I. Vatikanums aufgeschoben wurde und dieses daher als unvollendet bezeichnet werden muß (mit allen Folgen davon für die Interpretation des sogenannten Unfehlbarkeitsdogmas).

Bequemlichkeitshalber sind in Kolumne 3 die Sitzungstage vermerkt, d. h. die Gesamtzahl der Tage, an denen die Konzilsväter an einem Platz beeinander waren, was nicht bedeuten muß, daß sie auch alle diese Tage intensiv mit Konzilsproblemen beschäftigt waren. Konstanz z. B. kannte noch andere Vergnügungen als Gespräche über den Konziliarismus, und das V. Laterankonzil war eine Angelegenheit, die zwischen anderen kurialen (und der Renaissancezeit entsprechenden) Beschäftigungen abgewickelt wurde. Man sei also vorsichtig mit Vergleichen: Das längste Konzil der Antike (III. Konzil von Konstantinopel) ist sicher nicht das wichtigste, und das an Sitzungstagen kürzeste Konzil der neueren Zeit (das II. Vatikanum) ist sicherlich nicht die geringste der hier vermeldeten Kirchenversammlungen.

3. Versammlungstechnik

Dieselbe Warnung gilt für Kolumne 4, die allein die «feierlichen Sitzungen» registriert, in denen die Beschlüsse und Dekrete verlesen und approbiert wurden. Natürlich wurden diese Dokumente vorbereitet und diskutiert in den sogenannten Arbeitssitzungen, denen wiederum Briefe oder Arbeitspapiere vorlagen, die in Ausschüssen oder durch einen kaiserlichen oder päpstlichen Schreiber redigiert worden waren. Leider wissen wir nur wenig von der konkreten Geschäftsordnung der älteren Konzilien. Detaillierte Information besitzen wir eigentlich erst seit Konstanz, wo der Beitrag der Doctores (d. h. der Theologen und Kanonisten) überdeutlich spürbar wurde. Sehr ausführlich sind wir informiert über die Arbeitssitzungen in Trient, wo praktisch alle Fragen zunächst ausführlich in den sogenannten Theologensitzungen besprochen wurden, danach dann zusammen mit den Bischöfen und dann noch einmal durch Bischöfe und Ordensobere. Die inzwischen größtenteils publizierten Konzilstagebücher bieten ein minutiöses Bild von der Sorgfalt, mit der jede Formulierung erwogen wurde. Es war vielsagend, daß der vatikanische Bibliothekar, der kurz vor Beginn des I. Vatikanums die Archivdaten über die Arbeitsweise des Konzils von Trient einigen Bischöfen der sogen. «Minorität» zuspielte, seines Postens enthoben wurde.

Das II. Vatikanum schließlich wird nur dürftig in seiner typischen Eigenart erfaßt, wenn man es an seinen neun offiziellen «sessiones sollemnes» mißt. Viel wichtiger sind da die 168 «congregationes generales», an denen alle Konzilsväter teilnahmen, und noch wichtiger die Tausende von Kommissionssitzungen, in denen die eigentliche Arbeit getan wurde von ermüdeten Bischöfen, emsigen Theologen, aufmerksamen Beobachtern aus anderen Kirchen und dem einen oder anderen Laien, der sich in diesen Kreis verirrt hatte.

4. Teilnehmer

Dies führt uns zu einer letzten und sehr wichtigen äußeren Gegebenheit: Wer sind die Menschen, die sich da versammeln? Diese Frage ist leichter zu stellen als zu beantworten, wenigstens dann, wenn man dabei genaue Zahlenangaben haben will. Die letzte Kolumne gibt zwar sauber eine minimale und maximale Anzahl von Teilnehmern für jedes Konzil an, aber die Zahlen strahlen – zumindest für die ersten zehn Jahrhunderte – eine etwas zu große Sicherheit aus. Wo möglich, sind die Zahlen aus Stimmergebnissen bei Abstimmungen, aus Unterschriftslisten oder in anderen Fällen den nicht immer glaubwürdigen Berichten von Chronisten oder Briefen von Teilnehmern entnommen. Trotz ihrer Ungenauigkeit bieten die Zahlen doch immerhin ausrei-

chende Vergleichsdaten, aufgrund deren man z. B. feststellen kann, daß das Konzil von Chalcedon das am stärksten besuchte Konzil des Altertums war und daß das II. Laterankonzil eigentlich nicht mehr darstellte als eine westliche «Hausversammlung».

Auffallend ist ferner die eindrucksvolle Teilnehmerzahl von Konstanz (aber da sind sicherlich die vielen «doctores» mitgerechnet) und die geringe Anzahl von Konzilsvätern, welche die ersten beiden Sitzungsperioden von Trient mitmachten. Und außer allen vergleichbaren Proportionen steht natürlich das letzte Konzil einer wirklichen Weltkirche da mit den mehr als 2000 Vätern, die am II. Vatikankonzil teilnahmen.

Gern möchten wir heute die Konzilsteilnehmer früherer Jahrhunderte näher schildern: Wer waren sie? Woher kamen sie? Waren auch Laien unter ihnen? Auf viele Fragen dieser Art müssen wir die Antwort schuldig bleiben. Aufs große und ganze gesehen kann man sagen, daß sie Bischöfe und/oder Patriarchen waren; seit dem I. Laterankonzil gesellen sich ihnen jene merkwürdigen westlichen Funktionäre bei, die man «Kardinäle» nennt, und seit dem I. Konzil von Lyon kommen noch die Generaloberen der großen Orden oder Kongregationen hinzu. Die Teilnehmer der ersten acht Konzilien kommen praktisch alle aus dem «Osten», wenn man einmal absieht von einem einzigen Vertreter «Roms»; umgekehrt sind die Konzilien zwischen 1122 und 1869 zum allergrößten Teil so eine Art westlicher «Familientreffen», ungeachtet der griechischen Delegationen bei den spätmittelalterlichen Konzilien. Beim I. Vatikanum erschienen 245 Bischöfe von außerhalb Europas, wenn auch die meisten von ihnen genau so von weißer Hautfarbe waren wie ihre europäischen Kollegen. Erst auf dem II. Vatikanum sah man unter all dem Violett die tiefere Wirklichkeit des vielfarbigen Rocks Josefs hervorschimmern, der von alters her ein Bild ist für die Kirche aus allen Völkern und Nationen.

Als nichtoffizielle Teilnehmer galten nach alter Konzilientradition diejenigen, die nicht Bischof waren. Im Osten waren das vor allem Mönche, im Westen niedere Kleriker und Adelige. Daß sie einen machtvollen Einfluß ausüben konnten, wußten alle Konzilsväter, die in Ephesus die «Räubersynode» mitgemacht hatten, aber auch auf späteren Konzilien spielten sie oft eine wichtige Rolle, aber dann nicht mehr nur hinter den Kulissen. Kleriker und Laien auf westlichen Konzilien wurden vielfach mit viel Respekt und Rücksicht behandelt, weil sie als offizielle Vertreter weltlicher Machthaber auftraten, die daran interessiert waren, daß keine für sie oder ihre Nationen unangenehmen Beschlüsse gefaßt würden. Überdies war ein ökumenisches Konzil im westlichen Mittelalter ein gesellschaftliches Ereignis ersten Ranges, das von nah und fern ganze Haufen von Interessierten, von Topfguckern und Profiteuren anzog. Das IV. Lateranense ist in dieser Hinsicht das erste wirklich große Konzil: Man schätzt die Anzahl der Anwesenden auf mehr als 1200. Beim II. Konzil von Lyon waren es mehr als 1500 und im ersten Jahr von Konstanz ungefähr 3500. Den genauen Einfluß von derart riesigen Gruppen zu analysieren ist ebenso schwierig wie die Einschätzung der Bedeutung von Gesprächen mit Journalisten in der «Bar Jona» (der Konzilsbar im Petersdom) oder bei einem Glas Wein in den vielen Trattorie der Ewigen Stadt.

III. Inhaltliche Gegebenheiten

Wichtiger als all diese äußeren Daten ist natürlich der Sachgehalt des Geschehens der 21 Konzilien. Worüber hat man gesprochen und mit welcher Absicht hat man die Beschlüsse gefaßt? Bei der Antwort auf diese Fragen verschwinden die vielen Unsicherheiten, die aus dem vorausgehenden Abschnitt übrig geblieben sind. Denn das Endprodukt unserer Kirchenversammlungen liegt fest, geronnen in Konstitutionen, Dekreten und Kanones. Doch ist auch hier – noch abgesehen von einzelnen Unklarheiten bezüglich Textdetails und Lücken – eine Warnung angebracht: Das Konzilsgeschehen ist immer größer als das Endresultat, und das, worüber zwar nachgedacht und gesprochen wurde, aber aus dem keine Folgerungen gezogen wurden, kann wichtiger sein als das Thema eines offiziellen Dokumentes (man denke nur an bestimmte heiße Eisen auf dem II. Vatikanum, aber ebenso an Trient oder Basel-Florenz). Die Nichtgeschichte z. B. von offiziell geplanten, aber mißglückten Konzilien, gehört auch zur Konziliengeschichtsschreibung!

In dieser vergleichenden Analyse aber beschränken wir uns auf das formelle Endprodukt, wie dieses in den endgültigen Konzilstexten Gestalt angenommen hat. Selbst innerhalb dieser begrenzten Aufgabenstellung ist es schon schwierig genug, den jeweiligen Inhalt dieser 21

Tabelle II	Gesamtzahl der Textzeilen	Konzil	Dogma und Häresie	Sakramente und Liturgie	Hierarchie	Klerus	Ordensleben	Pastorale und gesellschaftl. Probleme	Finanzen und kirchl. Vermögen	Verschied. (Rechtsfragen und Politik)
Nicaea I	268	32	32	14	24	61	–	47	8	–
Konstantin. I	253	130	49	–	74	–	–	–	–	–
Ephesus	757	237	464	–	56	–	–	–	–	–
Chalcedon	634	36	350	–	95	88	25	31	9	–
Konstant. II	488	21	467	–	–	–	–	–	–	–
Konstant. III	144	–	144	–	–	–	–	–	–	–
Nicaea II	471	44	128	13	56	107	84	12	27	–
Konstant. IV	901	–	374	36	310	118	22	–	41	–
Lateran. I	92	–	–	–	20	7	9	14	31	11
Lateran. II	205	–	2	19	16	49	36	52	31	–
Lateran. III	495	–	50	–	122	68	64	89	102	–
Lateran. IV	1541	17	222	82	110	166	94	305	276	269
Lyon I	897	–	–	–	35	–	–	37	109	716
Lyon II	875	50	14	–	259	36	40	19	218	239
Vienne	2.530	–	54	37	235	77	869	128	191	939
Konstanz	1.728	786	733	53	–	–	–	6	123	27
Basel-Florenz	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
Per. Basel	*2.293*	*1.249*	*65*	*116*	*594*	–	–	*228*	*41*	–
Per. Ferrara	*362*	*329*	–	–	–	–	–	–	–	–
Per. Florenz	*1.389*	*600*	*822*	–	–	–	–	–	–	–
Per. Rom	*357*	*132*	*225*	–	–	–	–	–	–	–
insgesamt	4.401	2.310	1.112	116	594	–	–	228	41	–
Lateran. V	2.581	410	63	161	890	–	180	712	83	82
Trient	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
1. Periode	*1.258*	*184*	*634*	*240*	*84*	–	–	–	*116*	–
2. Periode	*1.250*	*278*	–	*672*	*216*	*43*	–	–	*441*	–
3. Periode	*3.165*	*210*	*95*	*515*	*595*	*503*	*364*	*431*	*193*	*259*
insgesamt	5.637	672	729	1.427	895	546	364	431	350	259
Vatikanum I	614	16	386	212	212	–	–	–	–	–
Vatikanum II	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
2. Periode	*1.265*	–	–	*993*	–	–	–	*272*	–	–
3. Periode	*2.642*	–	*2.642*	–	–	–	–	–	–	–
4. Periode	*8.272*	–	*506*	–	*752*	*1.258*	*382*	*5.374*	–	–
insgesamt	12.179	–	3.148	993	752	1.258	382	5.646	–	–
Textzeilen aller Konzilien insgesamt	37.727	4.811	8.521	2.951	4.755	2.581	2.169	7.757	1.640	2.542

unterschiedlichen Zusammenkünfte nach Typen gegliedert darzustellen.

In Tabelle II haben wir den Versuch gewagt, diesen Reichtum an unterschiedlichen Typen zahlenmäßig ins Bild zu bringen. Um dabei eine zu Vergleichen geeignete Quantifizierung zu ermöglichen, wurden die strikten Textzeilen einer bestimmten Textausgabe gezählt, in der alle ökumenischen Konzilien auf einheitliche Weise aufgenommen wurden, nämlich die bekannte Sammlung des Istituto per le Scienze Religiose in Bologna (abgekürzt COD, vgl. die bibliographische Anmerkung!). Einleitungen, Textapparat und eventuelle Übersetzungen sind natürlich nicht mitgezählt worden. Nach langen Erwägungen und mit aus der Überlegung, sowohl Übersichtlichkeit zu wahren und außerdem mit dem vorhandenen Platz auszukommen, schien es uns verantwortbar, neun Kategorien zu unterscheiden, die zwar nicht ganz unverbunden zueinander stehen, die aber doch deutlich unterschiedene Hauptaspekte der konziliaren Thematik angeben, soweit diese in den Texten zum Ausdruck kommt. Eine kurze Erläuterung zu jeder der einzelnen Kolumnen möge hier genügen:

► Zunächst gibt es ziemlich viele Textteile, die uns etwas sagen über das Konzil selbst oder über bestimmte Konzilsereignisse (vor allem bei den

älteren Konzilien geschah das oft in der Form offizieller Konzilsbriefe). Vor allem während der Konzilien im 15. Jahrhundert waren Funktion und Bedeutung eines Generalkonzils – wie es damals meist hieß – hart umstritten. Die hohen Zahlen in der ersten Kolumne bei Konstanz und Basel verraten die Aufmerksamkeit, die man diesem ekklesiologisch wichtigen Sachverhalt zollte.

► Die zweite Kolumne registriert das Thema «Dogma», d. h. die Glaubensdefinitionen oder die theologischen Umschreibungen, welche Konzilien bestimmten dogmatischen Fragen gaben. Weil es in den meisten Fällen um Reaktionen gegenüber Meinungen ging, die von der «rechten Lehre» abwichen, war das Thema «Häresie», d. h. eigentlich deren Verurteilung und/oder Widerlegung, nur schwierig zu trennen von der eigentlichen «Theologie» des Konzils. Konzilien pflegten nun einmal keine systematische Handbuchtheologie zu produzieren. Sie reagierten vielmehr auf aktuelle Fragen, die als Bedrohungen erfahren wurden. Innerhalb des beschränkten Textmaterials haben vor allem die älteren Konzilien einen großen Teil der offiziellen Texte gerade dieser Aufgabe gewidmet. Die Beschäftigung mit dogmatischen Fragen erzielt übrigens auf der ganzen Linie die höchste Punktezahl. Dies sagt schon genug über die Funktion des Konzils als Bewahrer des rechten Glaubens inmitten aller Veränderungen der Zeiten.

► Manchmal eng verbunden mit dem Vorausgehenden, aber doch leicht zu unterscheiden als besonderes Thema ist all das, was mit dem Gottesdienst und vor allem mit den Sakramenten zu tun hat. Gerade bei letzteren gehen Theorie und Praxis eng zusammen, was z. B. gut zum Ausdruck kommt in den hohen Zahlen beim Konzil von Trient, das alle Sakramente sowohl unter dogmatischem wie unter pastoralem Aspekt behandelte. Die große Konstitution des II. Vatikanums über die Liturgie nimmt hier quantitativ und qualitativ einen Ehrenplatz ein.

► Daß eine Kirchenversammlung, deren eigentliche Mitglieder Bischöfe sind, dem Amt der «Aufseherschaft» (= *episkopé*) in der Kirche ihre besondere Aufmerksamkeit widmet, sollte niemanden verwundern. Daß die Anzahl der Textzeilen zu diesem Thema so hoch ist (siehe vor allem wieder Basel und Konstanz!), hängt auch zusammen mit den Äußerungen über (und manchmal auch ein wenig «gegen») das Papstamt, die nur mühsam getrennt werden konnten von den strikt mit dem Thema Bischofsamt befaßten Texten. Die hohe Zahl in Trient ist verursacht durch die vielen Mahnungen und Ratschläge zur Aufgabe des Bischofs in einer zu reformierenden Kirche. Die Selbstkritik von Konzilsteilnehmern ist herauszulesen aus diesen mitunter sehr pastoral motivierten Texten.

► Unmittelbar nach der Hierachie kommen «die Mitarbeiter aus dem zweiten Rang» (wenn auch die frühe Kirche diese Formulierung noch nicht kannte). Die meisten Texte in dieser fünften Kolumne betreffen praktische Vorschriften und Verbote (dies vor allem!) für diese Gruppe, die doch von alters her zu den am meisten betüttelten und gegängelten Kategorien von Personen in der Kirche gehört.

► Die wachsende Bedeutung des Klosterlebens im Mittelalter und die Probleme, die das auch für Konzilsväter mit sich brachte, lassen sich gut ablesen aus dem steigenden Textquantum, wie es in der sechsten Kolumne registriert ist. Symptomatisch ist hier z. B. das Konzil von Vienne mit seinen ausführlichen Dekreten über die Dominikaner und die Minderbrüder; das V. Laterankonzil und das Tridentinum widmeten der Reform der «moniales», der Nonnen, besondere Dekrete. Der für das II. Vatikanum gezählte Text handelt zwar nicht ausschließlich über das Klosterleben, aber um der Übersichtlichkeit willen sind die Dokumente des II. Vatikanums als zur selben thematischen Einheit gehörend behandelt worden.

► Die überraschendste Zahl, wenigstens für den Verfasser dieser Zusammenstellung, war das relativ große Quantum in einer Mengengruppe, die am besten mit dem Begriff «praktische Seelsorgeprobleme» umschrieben werden könnte. Hier geht es um jeweils zeitgenössische aktuelle Fragen, zu denen die Konzilsväter im Interesse der Kirche und des gelebten Christentums meinten Stellung nehmen zu müssen. Daß dies oft zusammenfällt mit allgemein-gesellschaftlicher Problematik, kommt zum Ausdruck im Titel von Kolumne sieben. Die Einzelthemen variieren hier von Ehemoral über Banditenunwesen bis hin zum Krieg. Selbst ohne den längsten Text der gesamten Konziliengeschichte, die große Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» des II. Vatikanums, verraten die diesbezüglichen hohen Quoten in dieser Rubrik eine pastorale Sorge, die wohltuend anmutet nach und neben allen Ketzerverurteilungen und allem Gezänk über Fragen des kirchlichen Amtes.

▸ Natürlich sind kirchliche Finanzen auch ein «gesellschaftliches Problem». Aber die auffällige Aufmerksamkeit, die namentlich kirchlichen Einkünften und kirchlichem Vermögen gewidmet wird – bis einschließlich Vienne gehört dieses Thema zu den gewichtigeren Kategorien!–, ließ eine besondere Rubrik hierfür gerechtfertigt erscheinen. Auch in diesen Dingen ist selbst ein ökumenisches Konzil ein Kind seiner Zeit.

▸ Unvermeidlich war es schließlich, daß noch eine «Restgruppe» entstand von Themen, die eigentlich nirgendwohin sonst gehörten. Die letzte Kolumne vereinigt daher ein Allerlei von vor allem juridischen Regeln z. B. über kirchliche Prozesse (so beim IV. Laterankonzil) und von manchmal sehr ausführlichen politischen Verurteilungen z. B. von Friedrich II. (durch das II. Konzil von Lyon) und der Templer (in Vienne). Auch die typischen Kreuzzugstexte (des IV. Laterankonzils und der beiden Konzilien von Lyon) wurden in diese Rubrik aufgenommen.

Schlußfolgerungen?

Wägen ist nicht dasselbe wie würdigen, und Aufstellen von Listen ist noch kein Auswerten. Die erste «Schlußfolgerung» nach dieser Sammlung statistischer Daten muß denn auch dies sein: eine Wiederholung der Warnungen zu Beginn dieses Beitrags. Mit anderen Worten: Die längste Liste ist nicht ohne weiteres die beste, die kürzeste ist nicht ohne weiteres die schlechteste! Es liegen noch viele weitere Schritte zwischen Quantifizierung und Qualifikation.

Und doch können diese nüchternen Zahlen uns helfen. Sie zeigen zuerst die bunte Vielfalt auf, die durch den einen irreführenden Begriff «ökumenisches Konzil» abgedeckt werden soll. Sodann bringen sie in dieses vielfach unterschiedliche Ganze eine erste sachliche Ordnung hinein, die uns einen ersten Einblick gibt in den wirklichen Inhalt dieser 21 Kirchenversammlungen.

So bieten die Kolumnen von Tabelle I tatsächlich das grundlegende Material für eine Wertung dieser so verschiedengearteten Zusammenkünfte: keine Widerspiegelungen des gesamten kirchlichen Lebens, sondern Momentaufnahmen von ganz verschiedenen örtlichen Situationen, Großaufnahmen einzelner dramatischer Augenblicke mit wechselnden Regisseuren und sehr unterschiedlichen Akteuren. Man kann und darf das alles nur beurteilen im Gesamtzusammenhang des Films.

Und die Kolumnen von Tabelle II können bei näherer Analyse ein gutes Bild vermitteln von den Verschiebungen bei den Themen, welche in der Kirche Aufmerksamkeit beanspruchen. Sie illustrieren die Sorge und Bekümmernis einer Gruppe von Hirten der Kirche, die in bestimmten Augenblicken ihrer Geschichte zur Beratung zusammenkamen. Was in Köpfen und Herzen umging, fand wenigstens zum Teil seinen Niederschlag im Endprodukt ihrer Beratungen, in den Texten, die uns überkommen sind.

Beide Übersichten können uns schließlich vielleicht dienlich sein beim Lesen und Studieren dieses CONCILIUM-Heftes oder bei der Konsultation von anderer Konzilsliteratur. Sachliche Daten gibt es niemals genug, und sie wurden uns gegeben, damit wir damit arbeiten.

Eine «Schlußfolgerung» drängt sich unvermeidlicherweise auf: die wohl sehr einzigartige Stellung des II. Vatikankonzils. Wie man diese Kolumnen auch drehen und wenden mag, wie man auch Daten aufzählt oder abzieht, Inhalte vergleicht oder analysiert – dieses vorläufig letzte Konzil erscheint sowohl quantitativ wie qualitativ betrachtet als ein würdiger Abschluß der gesamten Reihe. Es würde aber ebendieser Reihe untreu werden, wenn es tatsächlich das letzte bliebe...

Bibliographische Anmerkung

Konziliengeschichte kann man am besten studieren im größeren Rahmen der gesamten Kirchengeschichte, z. B. mit Hilfe eines guten Handbuchs. Eine Übersicht und Wertung findet man in CONCILIUM 6 (1970/8–9) 508–514: Neuere Kirchengeschichtswerke.

Für die allgemeine Konzilsgeschichte ist noch immer unentbehrlich: Ch. Hefele/H. Leclercq, Histoire des conciles..., I–XI (Paris 1907–1952) (unvollendet); deutsche Originalausgabe: C.J. von Hefele, Conciliengeschichte, 9 Bde, Bd. VIII u. IX von J. Hergenröther (Freiburg i.B. 1855–1890; I–VI ^{2}1873–1890).

Für die ökumenischen Konzilien im engeren Sinne: Histoire des conciles œcuméniques, unter Redaktion von G. Dumeige, I–XII (Paris 1963–1981) (Bis zum I. Vatikanum einschließlich fertiggestellt); eine handliche Synthese findet sich in: Hubert Jedin, Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. Herder-Bücherei Nr. 51 (Freiburg i.B. ^{1}1959, ^{6}1963).

Neue Literatur findet sich verzeichnet in: Annuarium historiae conciliorum 1 (1969) – ...

Praktischste Textausgabe: J. Alberigo e.a., Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Ed. Centro di Documentazione (Istituto per le Scienze Religiose, Bologna) (Freiburg i.B. [1]1962, [3]1972). Diese Ausgabe wurde in diesem Beitrag für die Zahlenangaben über die Zeilenmengen verwendet.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JAN VAN LAARHOVEN

1926 in Zevenbergschen Hoek in Nordbrabant (Niederlande) geboren. Studien am Kleinen und Großen Seminar des Bistums 's-Hertogenbosch. 1951 Priesterweihe. Dann weitere Studien an der Kirchenhistorischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1955 Promotion. Seit 1964 Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neueren Zeit an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nimwegen. Wichtigste Veröffentlichungen: Recherches sur le concept «christianitas» pendant la réforme ecclésiastique de Grégoire VII jusqu'à Bernard: Studi Gregoriani 6 (1959) 1–98; De Kerk van 1770–1970 (Handboek van de kerkgeschiedenis V) (Nimwegen 1974); Gebed in de hoek. Honderd Teksten (Bilthoven 1974); Die tiranie verdrijven... John of Salisbury als revolutionair?: Geloof en revolutie (Amsterdam 1977) 21–50; Magisterium en theologie in de 12e eeuw: De processen te Soissons, Sens en Reims: Tijdschrift voor Theologie 21 (1981) 109–131. Anschrift: Groesbeekseweg 374, NL–6523 PN Nijmegen, Niederlande.

Johannes Madey

Ökumenisches Konzil und panorthodoxe Synode

Ein Vergleich

I. Einleitung

Konzilien sind zwar niemals im eigentlichen Sinne «gestiftet» worden, gehören aber zum inneren Lebensgesetz der Kirche, des fortlebenden Leibes Christi. Das Apostelkonzil (Apg 15) hat für alle Konzilien der Kirche Modellcharakter. Die frühe Kirche ist sich der Tatsache bewußt, daß der Heilige Geist sie durch ihre Entscheidungen hindurch in der Wahrheit stärkt und führt. Mit anderen Worten: Konzilien sind immer charismatische Ereignisse im Leben der Kirche.

Sprachlich nennt der vom Hellenismus geprägte Osten solche Versammlungen, die unter dem Antrieb des Geistes Gottes zustandekommen, *Synoden*, während der lateinische Westen sowohl den Begriff *Konzilien* als auch den Begriff *Synoden* verwendet. Synoden oder Konzilien können einen recht unterschiedlichen Charakter besitzen, je nachdem, auf welcher Ebene sie stattfinden (Diözesan-, Provinzial-, National-, Ökumenische Konzilien) oder welche Zielsetzung sie haben. Nach einhelliger Meinung von Ost und West haben die höchste Autorität in der Kirche jene Konzilien, die als *ökumenisch* bezeichnet werden und Geltung für sämtliche Ortskirchen besitzen.

1. Die Zahl der ökumenischen Konzilien

Bei der Bewertung des ökumenischen Charakters der Konzilien kommt es jedoch zu unterschiedlichen Auffassungen. Während die Konzilien des vierten Jahrhunderts, auf denen der apostolische Glaube formuliert wurde, überall Geltung haben, geht die Beurteilung der späteren Konzilien auseinander und bringt die ersten Loslösungen von Teilen der Christenheit hervor.

a) Die ostsyrische dyophysitische Kirche[1] (auch «nestorianisch» genannt) geht seit dem fünften Jahrhundert ihre eigenen Wege und entfaltet ihre Traditionen auf der Basis der beiden ersten Konzilien.

b) Mit drei ökumenischen Konzilien begnügen sich jene Kirchen, die sich wegen der christologischen Definitionen von Chalkedon (451) verselbständigten und aus der Reichskirche, die sie für «nestorianisch» hielten, ausgliederten (Syro-

Antiochener, Kopten, Äthiopier und – seit dem Nationalkonzil von Dwin [555] – Armenier[2]; sie nennen sich jetzt «Oriental Orthodox Churches»).

c) Die orthodoxen Kirchen, deren Ehrenoberhaupt der Erzbischof von Konstantinopel und Ökumenische Patriarch ist («Eastern Orthodox Churches»), erkennen allein die ersten sieben ökumenischen Konzilien an.

d) Die abendländische, lateinische Kirche dagegen nennt als achtes Konstantinopel IV (869/870); die Zustimmung des römischen Bischofs zu diesem Konzil war das entscheidende Kriterium. Dieses Konzil und seine Kanones fanden jedoch keine Aufnahme in die byzantinischen Konzilssammlungen, da die Synode von 879/880 das Konzil anathematisierte und seine Beschlüsse annullierte. Auch nach dem Auseinanderbrechen der *koinonia*, der vollen sakramentalen Gemeinschaft, mit dem chalkedonensischen Osten führte die katholische Kirche ihre konziliare Tradition fort und bezeichnete die vom römischen Oberhirten seit dem 12. Jahrhundert einberufenen Konzilien als ökumenisch. So ergibt sich nach allgemeinem katholischen Verständnis eine Gesamtzahl von 21 ökumenischen Konzilien; doch scheint im ökumenischen Kontext diese Terminologie nicht endgültig, zumal Papst Paul VI. anläßlich der 700-Jahresfeier des II. Konzils von Lyon dieses «die sechste im Abendland gehaltene Generalsynode»[3] nennt.

2. *Partikularsynoden mit panorthodoxer Geltung*

Wenn auch die gesamtkirchliche Bedeutung der ökumenischen Konzilien unbestritten ist, so erlangten doch einige Partikularsynoden aufgrund ihrer Beschlüsse im Laufe der Zeit im Osten allgemeine, «ökumenische» Geltung[4]. P. P. Joannou hat in den Jahren 1962/63 ein dreibändiges Werk «Discipline Générale Antique»[5] veröffentlicht, das alle Kanones vom 4. bis 9. Jahrhundert enthält.

So versammelten sich 314 in der Hauptstadt Galatiens Ankyra unter dem Vorsitz des Vitalis von Antiochien 12 bis 18 Bischöfe aus den Provinzen Kleinasien, Syrien sowie der zivilen «Diözese» Oriens zu einem Konzil. Das Ziel dieser Synode war die Festlegung von allgemeinen Normen (Kanones) für die Wiederaufnahme oder Aussöhnung der *«lapsi»*, d. h. derjenigen, die während der Verfolgungen ihren christlichen Glauben verleugnet hatten.

Eine weitere Synode versammelte derselbe Vitalis in Neokaisareia in Kappadokien (ca. 325), an der 17 Bischöfe aus Galatien, Syrien, Palästina und Armenien teilnahmen. Die Beschlüsse, in Kanones formuliert, betreffen Verfehlungen gegen die Keuschheit und notwendige Verhaltensweisen der Kleriker.

Um 340 wendet sich die Synode von Gangra in Paphlagonien gegen die Anhänger des Eustathios von Sebaste in Armenien unter dem Vorsitz des Eusebios von Nikomedien. Die Kanones dieser Synode, die Teil eines Sendschreibens an die Bischöfe von Armenien sind, wenden sich gegen den Mißbrauch des Asketismus durch die Eustathianer. Im Jahre 341 kommt es in Antiochien zu einer Synode anläßlich der Weihe der von Konstantin d. Gr. erbauten Goldenen Kirche, Dominicum Aureum, wahrscheinlich unter dem Vorsitz des Ortsbischofs Flaccillus. 97 Bischöfe aus den zivilen «Diözesen» Oriens, Kappadokien und Thrakien nehmen daran teil. Die päpstlichen Legaten reisten vor der Synode ab; Maximos von Jerusalem nahm ebenfalls daran nicht teil. Es ist unklar, ob die Mitglieder dieser Synode alle Arianer oder Orthodoxe waren. Ihre Beschlüsse finden jedoch allgemeine Geltung, und das ökumenische Konzil von Chalkedon beruft sich auf sie.

Weitere Synoden des ersten Jahrtausends sind die Synoden von Laodikeia (Ende des 4. Jahrh.), Sardika (343/344) mit 376 Teilnehmern[6], deren Kanones sich vor allem mit der Lebensführung und Amtsausübung der Bischöfe befassen. Karthago (419), Konstantinopel (394), an der die Bischöfe von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, viele andere Bischöfe «und der ganze Klerus»[7] teilnahmen, die Synode Prima-Secunda (protodeutera) in der Apostelkirche von Konstantinopel (861) sowie die Synode in der Hagia Sophia (879) nach dem Tode des Patriarchen Ignatios, die unter dem Vorsitz des Kardinals Petrus Photios offiziell in sein Amt wiedereinsetzen sollte.

Von den erwähnten Synoden haben die von Ankyra, Neokaisareia und Karthago den Charakter von *Plenarsynoden*. Auf ihnen versammelten sich die Vertreter mehrerer Metropolitankirchen (Kirchenprovinzen) oder ganzer ziviler «Diözesen».

Die Synoden von Antiochien (341) und Konstantinopel (394) sind *Generalsynoden* des Ostens ohne Teilnahme der Kirche von Rom[8]. Aus all dem wird ersichtlich, daß eine nachfol-

gende Aufnahme der Entscheidungen einer Synode durch die ganze Kirche diese nicht unbedingt zu einem ökumenischen Konzil macht. Die Frage der «Rezeption» ist eine sehr vielschichtige. Sie bleibt auch heute noch diskutabel.

II. Rolle und Funktion ökumenischer Konzilien

1. Ökumenische Konzilien im allgemeinen

Die Konzilien – nach katholischem Kirchenrecht vom Papst einberufen, rezipiert bzw. bestätigt – genießen die höchste Lehrautorität in der Kirche. In ihnen finden das Gewissen und das Bewußtsein der Kirche ihren autoritativen Ausdruck, und zwar auf verpflichtende und unwiderrufliche Weise. Daher ist das ökumenische Konzil die höchste Lehrinstanz in allen Fragen des Glaubens, des Kults und der rechtlichen Ordnung. Die frühen Konzilien haben sich stets diesen Fragen zugewandt und den Glaubensinhalt sowie die Ordnung der Glaubensgemeinschaft formuliert. Da das 5. und 6. ökumenische Konzil allein Fragen der Lehre behandelt und entschieden haben, folgt eine Synode, Quinisextum (691), um rechtliche Kanones aufzustellen. Rom anerkannte diese Beschlüsse, soweit sie nicht im Widerspruch zu früheren Synoden, den römischen Dekreten und den guten Sitten stehen[9].

Konzilien stehen jedoch immer im Rahmen der kirchlichen Überlieferung. «Ihre Beratungen müssen im Lichte der Heiligen Tradition als des lebendigen Zeugnisses des Heiligen Geistes zu unserem Heil in Christus stattfinden.»[10] Nach orthodoxer Auffassung ist das einzige Kriterium die Annahme eines Konzils durch die Gesamtkirche. Strittig ist jedoch unter den Theologen, ob ein Konzil erst durch die Annahme seitens aller Ortskirchen die Ökumenizität erlangt. Gegen die Auffassung von Chomjakov wendet sich u.a. Trembelas. Er sagt ausdrücklich, daß zwar die Annahme eines Konzils durch die Gesamtkirche ein äußeres Kriterium sei, welches jedoch nicht die schon vorhandene Ökumenizität bewirkt; die ökumenischen Konzilien seien aus sich, nicht infolge der Zustimmung durch die Kirche ökumenisch[11].

Die orthodoxe Kirche weist den Entscheidungen der Konzilien in Fragen der Lehre Unfehlbarkeit zu, «betrachtet ihre Aussagen als ‹ewig gültig›, sie haben einen absoluten Wert, absolute Autorität sowie universale und bindende Kraft»[12]. Die Akten dieser Konzilien werden als die bedeutendsten schriftlichen Zeugnisse der Tradition angesehen und sind die Grundlage schlechthin der dogmatischen Theologie; ihre Autorität ist gleich jener der Heiligen Schrift. Dennoch wird die Tradition nicht als etwas Statisches angesehen, etwas, was in dogmatischen Formulierungen konserviert wird, sondern als «die dynamische Bewegung Gottes in der Geschichte, an welcher der Mensch teilhat als Glied der vollkommenen Menschheit Christi»[13].

Die *Unfehlbarkeit* der Konzilien ist nicht einfach eine Unfehlbarkeit der dort versammelten Väter, vielmehr drückt sich durch sie hindurch der unfehlbare Herr selbst aus, der durch den Heiligen Geist seine Autorität über die Kirche ausübt. Mit anderen Worten: Der Heilige Geist schenkt der Kirche durch das lehrende Konzil seine Gabe, damit sie ihrer apostolischen Sendung, ihrem Kerygma, gerecht wird. Das kirchliche Lehramt ist somit Instrument des Heiligen Geistes, ganz in seinen Dienst hineingenommen, nicht Selbstzweck[14].

2. Die Ökumenizität der Konzilien

Wann ist ein Konzil ein ökumenisches? Ist es die Tatsache, daß es als solches einberufen wurde oder daß es sich selbst als solches bezeichnete? Die Geschichte gibt uns darauf keine eindeutige Antwort. Die Begriffe «Ökumene», «ökumenisch», die erstmals im c. 6 des Konzils von Konstantinopel (381) erscheinen, an dem nur orientalische Väter teilgenommen haben, bezeichnen eine Generalsynode des Ostens. Im Cod. I, 1, 7 nennt Kaiser Justinian Epiphanios von Konstantinopel «ökumenischen» Patriach, Johannes von Rom, den er als Haupt der Christenheit anerkennt, einfach Erzbischof (I, 1, 8). Das Wort «Ökumene» ist ursprünglich identisch mit dem Ostreich. Das Konzil von Nikaia (325), dessen Ökumenizität unbestritten ist, bezeichnet sich nur als «Große und Heilige Synode». Erst seit Ephesus (431) wird «ökumenisch» in der heutigen Bedeutung verwendet: Die Beschlüsse und Dekrete sollen nicht nur innerhalb der griechischen «Ökumene», sondern in der ganzen Kirche Geltung haben[15].

Das besagt indes noch nicht, daß es ausreiche, daß sich eine Synode selbst den Titel «ökumenisch» zulegt, um auch höchste Autorität in der Kirche zu haben. Die ikonoklastische Synode von Hiereia (754) nennt sich ausdrücklich «Großes und ökumenisches Konzil» und beansprucht

Geltung für die ganze Kirche. Ebenso bezeichnet sich die erste Trullanische Synode (691); ihre Ökumenizität erlangt sie jedoch erst nachträglich durch die Approbation des Bischofs von Rom und die Rezeption im Westen. Im Verständnis der Zeit ist das Ersuchen «als Bitte um Zustimmung, um Annahme und Verwirklichung der getroffenen Beschlüsse zu interpretieren», nicht als Annahme der Primatsstruktur, wie sie seit dem Pontifikat der Päpste Julius (337–352), Innozenz I. (401–417) und besonders Leo I. (440–461) im Westen immer deutlicher und umfassender formuliert worden ist[16].

Die abendländische Kirche war auf den Konzilien, wenn überhaupt, nur durch Rom oder den einen oder anderen Bischof vertreten. Aber auch der Orient war dort nicht durch den Gesamtepiskopat zugegen. Die Zahlen der Teilnehmer sprechen für sich: Nikaia (250), Konstantinopel (150), Ephesos (198), Chalkedon (650), Konstantinopel II (160), Konstantinopel III (174), Nikaia II (360). Dagegen waren auf der Synode von Rimini 400 Bischöfe anwesend.

Zu den Konzilien wurden auch nicht immer alle Bischöfe eingeladen; das geschah zwar zu Nikaia I, aber zu Ephesos und Chalkedon erging die Einladung nur an die Metropoliten, denen man nahelegte, ihre bedeutendsten Suffragane mitzubringen[17].

Im Gegensatz zu den genannten Konzilien des Ostens waren in Sardika sowohl westliche als auch östliche Bischöfe anwesend und setzten sich mit denselben Fragen auseinander wie das Konzil von Nikaia (321). Auf der Synode von Konstantinopel (394) ließ sich der Bischof von Rom von Theophilos von Alexandrien vertreten. Keine dieser Synoden wird als ökumenisches Konzil angesehen. Andererseits wurde das Konzil von Ephesos (449) ausdrücklich als «ökumenisches Konzil» einberufen, ging aber in die Geschichte als «Räubersynode» ein[18].

3. Rezeption

Somit stellt sich die Frage: Wird ein Konzil dadurch ökumenisch, daß es von der ganzen Kirche angenommen wird? Das geschah in der Tat bei Konstantinopel I (381) und beim Trullanum (691). Aber wie steht es um die Synoden, die trotz ihrer Rezeption durch die Gesamtkirche Synoden blieben? Wie um die Konzilien, die ökumenisch blieben, obwohl bedeutende Teile der Christenheit ihre Annahme verweigerten? Die Ökumenizität «geht der Häresie voraus und macht diejenigen zu Häretikern, die sie überhaupt nicht anerkennen»[19]. Darum wurden Ephesos (445) und Hiereia (754) verworfen, obwohl die Mehrheit des anwesenden orientalischen Episkopats ihre Beschlüsse annahm. Auch bei Nikaia I kann nicht die Rede sein von einer allgemeinen Rezeption, da eine starke Minderheit in der Opposition verblieb. «Tatsächlich kann die Autorität des Konzils, sein obligatorischer Charakter nicht von einer Addition der Vollmachten der daran durch Anwesenheit oder Delegation teilnehmenden Bischöfe kommen – die Ausdehnung der Rechtsgewalt der Bischöfe leitet sich nicht aus der Bischofsweihe her; die Autorität eines jeden Bischofs geht nicht über sein Jurisdiktionsgebiet hinaus –, sondern von der Garantie des Beistandes, die der Versammlung der Bischöfe vom Gründer der Kirche gegeben wurde (Mt 18, 20; Apg 1, 16 und 6,2); alle Konzilien seit dem Apostelkonzil von Jerusalem (Apg 15,6) verkünden dies feierlich.»[20]

Entscheidend ist somit nicht die Autorität eines einzelnen Bischofs, selbst wenn es sich um den ersten Bischof der Kirche handelt, oder einer Gruppe von Bischöfen, sondern daß sich der Glaube der Gesamtkirche im ökumenischen Konzil bekundet. So konnte auch ein Papst (Honorius I.) als Häretiker verurteilt werden. Die Berechtigung dazu wird vom Glauben der ganzen Kirche, auch der Kirche von Rom, mitgetragen. Der Papst steht in der Kirche, nicht über ihr. «Die Konzilien haben wohl einen echten Primat gelten lassen, aber nicht *den* Primat, wie ihn Rom damals schon beanspruchte. Die Konzilien sind der Auffassung, daß endgültige Entscheidungen in Glaubensfragen und auch in wichtigen disziplinären Angelegenheiten nur kollegial getroffen werden können. Das letzte Kriterium in Glaubenssachen ist für die Konzilien der Glaube der Gesamtkirche. Es ist schwer zu sehen, wie ein absolutistisch verstandener Primat eine Stütze in der Tradition des ersten Jahrtausends finden kann.»[21]

4. Das ökumenische Konzil und der Codex Iuris Canonici von 1917

Der CIC behandelt das ökumenische Konzil in acht Kanones (cc. 222–229). Die Rechtsbestimmungen sind zweifelsohne Ausfluß der Entscheidungen des I. Vatikanums. Man kann sagen, daß

sich alles um den Papst konzentriert: Er allein beruft das Konzil ein (c. 222 §1), steht dem Konzil entweder persönlich oder durch seinen Beauftragten vor, setzt die Tagesordnung fest, kann das Konzil verlegen, aussetzen, auflösen, bestätigt seine Dekrete (c. 222 §2). Die folgenden Kanones (223 und 224) betreffen den Kreis der Teilnehmer und die Geschäftsordnung. C. 225 spricht das Verbot aus, sich vor Abschluß der Beratungen ohne Wissen und Erlaubnis des Vorsitzenden zu entfernen. Im folgenden Kanon wird den Vätern zwar erlaubt, weitere Beratungsthemen vorzulegen, jedoch unter der Voraussetzung, daß der Papst diese genehmigt. Auch die Konzilsdekrete besitzen erst endgültige Verpflichtungskraft, wenn der Papst sie bestätigt und promulgieren läßt (c. 227). Erst c. 228 §1 stellt fest, daß das Konzil in der Kirche höchste Gewalt genießt; andererseits gibt es von einer Entscheidung des Papstes kein Appellationsrecht an ein Konzil (c. 228 §2). Schließlich wird bestimmt, daß mit dem Tode eines Papstes das Konzil ausgesetzt ist, bis der neue Papst die Anordnung gibt, die Beratungen wieder aufzunehmen und fortzusetzen (c. 229).

Bis auf c. 228 §1, den man am Anfang des Kapitels erwartet hätte, haben die genannten Kanones in der Geschichte der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends keine solide Basis. Konzilien, z. B. Konstantinopel (680/681), wurden über den Tod eines Papstes hinaus fortgesetzt, und die römischen Legaten fühlten sich dadurch keinesfalls amtsentbunden.

Die ‹Presbeia› des Bischofs von Rom als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus in einem besonderen Sinne verstand und versteht der christliche Osten wohl als einen Primat des Dienstes und des «Vorsitzes in der Liebe», nicht aber als einen absolutistischen Supremat *über* die Kirche und die Konzilien. «Die Orthodoxen stimmen zu, daß der Papst der erste unter den Bischöfen ist. Haben sie sich sorgfältig und forschend gefragt, was das bedeutet? Wenn der römische Primatialsitz in der orthodoxen Gemeinschaft einmal wiederhergestellt sein würde, welche Stellung würde er dann einnehmen? Die Orthodoxen sind nicht willens, dem Papst einen universalen Supremat ‹ordentlicher› Jurisdiktion zuzuschreiben; aber kann es ihnen nicht möglich sein, ihm als Vorsitzenden und Primas im Bischofskollegium eine universale *Verantwortlichkeit*, eine allumfassende pastorale Sorge, die sich auf die gesamte Kirche erstreckt, zuzuschreiben? Kürzlich hat die orthodoxe Jugendbewegung im Patriarchat Antiochien zwei Formulierungen vorgeschlagen: ‹Der Papst ist der ältere Bruder unter den Bischöfen bei Abwesenheit des Vaters›. ‹Der Papst ist der Mund der Kirche und des Episkopats›.»[22]

III. Orthodoxe Synoden des zweiten Jahrtausends und ihre Autorität

Unter den Konzilien bzw. Synoden des zweiten Jahrtausends nehmen die Versammlungen von Konstantinopel (1341 und 1351), von Jassy (1642) und Jerusalem (1672) eine besondere Stellung ein. Es handelt sich um Lokalsynoden oder interorthodoxe Synoden, an denen Bischöfe einer oder mehrerer Autokephalien beteiligt waren; hinzuzufügen ist die «Größere Synode» von Konstantinopel (1643). Wurden die Entscheidungen von allen übrigen Kirchen angenommen, erfreuten sie sich einer ähnlichen Autorität wie die ökumenischen Konzilien (z. B. die von 1341 und 1351 über den Palamismus). Während aber die Lehr- und Disziplinarentscheidungen ökumenischer Konzilien *in toto* angenommen werden müssen – sie können weder revidiert noch verbessert werden –, ist man bei den lokalen bzw. interorthodoxen Synoden (17. Jahrhundert) eher selektiv.

Die Synoden von Jassy und Konstantinopel beschäftigten sich mit dem «Orthodoxen Bekenntnis des Glaubens der Katholischen und Apostolischen Östlichen Kirche» des Metropoliten Peter Mogila von Kiew[23]. In Jassy waren Vertreter von Konstantinopel und der Metropolien von Kiew und der Moldau anwesend. Sie bestätigten das Lehrwerk in der revidierten Fassung des Meletios Syrigos; auch erkannte die Synode die deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments als genuine Teile der Bibel an. Die nach Konstantinopel geschickten Akten prüfte und bestätigte die «Größere Synode»; ihre Akten unterzeichneten der Ökumenische Patriarch, die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, neun Ortsbischöfe und die Offizialen der Patriarchatskurie[24]. Mit dem Bekenntnis des Patriarchen Dositheos von Jerusalem beschäftigte sich die dortige Synode (auch von Bethlehem genannt) im Jahre 1672[25].

IV. Synoden und Kirchenrecht

Ökumenische und andere Synoden formulierten das in der Orthodoxie geltende Recht. Heute ist

es schwierig, manche Kanones einzuhalten; zahlreiche werden vollständig ignoriert. Darum ist eine Revision und Klärung auf diesem Gebiet besonders notwendig und Aufgabe der in Aussicht genommenen Großen und Heiligen Synode[26]. Es besteht Einmütigkeit innerhalb der Orthodoxie, daß der Ökumenische Patriarch im Einvernehmen mit den anderen Autokephalien diese Synode einberuft; ihr Ziel ist es, den Zusammenhalt der orthodoxen Kirche trotz vorhandener unterschiedlicher Strukturen (der einzelnen Autokephalien) in Glaube und Kult aufzuweisen.

V. Die künftige Panorthodoxe Synode

Seit der Trennung von Ost und West hat es niemals eine *panorthodoxe* Generalsynode gegeben. Lediglich im 17. Jahrhundert gab es einige Synoden mit *interorthodoxem* Charakter. Welche Stellung wird die künftige «Große und Heilige Synode» haben, die alle Kirchen in Gemeinschaft mit Konstantinopel vereinigen wird?

Der Leiter des Sekretariats zur Vorbereitung dieser Synode, Metropolit Damaskinos von Tranoupolis, erklärte[27]: «Der Titel ‹Heiliges und Großes Konzil›, der der künftigen Synode der orthodoxen Kirche gegeben wurde, bedeutet, daß diese ihren Platz auf der Ebene eines ökumenischen Konzils hat. Wenn sie nicht den Titel ‹ökumenisches Konzil› trägt, liegt der Grund einfach darin, daß sich die Mehrheit der vorausgehenden Konzilien selbst als solche qualifizierte und daß es das Bewußtsein der Kirche ist, das sie als ökumenisch qualifizierte. Im Bewußtsein, die ungeteilte Kirche Christi zu verkörpern, zu verewigen, glaubt die orthodoxe Kirche auch, trotz dem Schisma und unabhängig vom Titel, den sie im voraus dem künftigen Konzil gibt, ein wahres ökumenisches Konzil einberufen zu können, ...ein Konzil, ...das die höchste Autorität in der orthodoxen Kirche ist.»

[1] Eine gründliche Untersuchung ihrer Glaubenslehren bietet G. Chediath, The Christology of Mar Babai the Great (Kottayam/Paderborn 1981); vgl. V. Pathikulangara, Resurrection, Life and Renewal (Bangalore/Kottayam 1982); Mar Aprem, The Council of Ephesos 431 (Trichur 1978).

[2] Vgl. W. de Vries, Die Ausgliederunng der «nichtorthodoxen» Kirchen aus der universalen Kirche: E. v. Ivánka/J. Tyciak/P. Wiertz (Hg.), Handbuch der Ostkirchenkunde (Düsseldorf 1971) 3–18.

[3] In seinem Schreiben an seinen Legaten, Kardinal Willebrands, heißt es: «Ce Concile de Lyon, compté comme le sixième des Synodes généraux tenus en Occident, fut convoqué en 1272...» Vgl. VII^{e} Centenaire du Concile de Lyon: Proche-Orient chrétien 25 (1975) 51–62, hier 55. Ähnlich drückte sich Kardinal Willebrands in seiner Ansprache aus: «Sept siècles se sont écoulés depuis que..., Grégoire X, ouvrait un concile général. C'était le second qui ... se tenait dans cette ville...» (aaO. 58).

[4] Vgl. F. Heiler, Die Ostkirche (München/Basel 1971) 89–91.

[5] Pont. Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti, fascicolo IX, Discipline Générale Antique (II^{e}–IX^{e} s.): P.P. Joannou, t. I, I Les canons des conciles œcuméniques (Grottaferrata 1962); ders., t. I, II Les canons des synodes particuliers (aaO. 1962); id., t. II Les canons des Pères Grecs (aaO. 1963). Unsere Ausführungen stützen sich hier auf t. I, II. Vgl. A. Alivizatos, Oi hieroi kanones kai ekklesiastikoi nomoi (Athen ^{2}1949).

[6] Vgl. Joannou, t. I, II, 156: «Les eusébiens étant au nombre 76; les occidentaux, c.-à-d. les orthodoxes, environ 300, venant des diocèses civils: Illyricum, Orient et Egypte.»

[7] Maximos, Metropolitan of Sardes, The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church: Analekta Vlatadon 24 (Thessaloniki 1976) 116 = Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche (Freiburg/Basel/Wien 1980) 143.

[8] P.P. Joannou, Pape, Concile et Patriarches dans la tradition canonique de l'église orientale jusqu'au IX^{e} s.: id., t. I, II, 503.

[9] Vgl. F. Görres, Justinian II. und das römische Papsttum: Byz. Ztschr. 17 (1908) 452f.

[10] G. Papadopulos, The revelatory character of the New Testament and Holy Tradition in the Orthodox Church: A. J. Philippos (Hg.), The Orthodox Ethos (Oxford 1964) 102; The Greek Orth. Theol. Review 2/1 (1956) 41ff.

[11] Vgl. Ekklisia 23/5 (1931) 33, 23/7 (1931) 49; T. Ware (= Bischof Kallistos), The Orthodox Church (Harmondsworth ^{5}1972) 257f.

[12] Papadopulos, aaO. 102.

[13] AaO. 101. Dies gilt auch in bezug auf die Kanones. Sie sind für die Orthodoxen irreformabel, da sie keinen universalen Gesetzgeber haben, der die Kanones ändern könnte. Patriarch Athenagoras I. vertrat daher die Auffassung, daß alle nach dem 7. Ökumenischen Konzil entstandenen Autokephalien von einem ökumenischen Konzil bestätigt werden müßten.

[14] Papadopulos, aaO. 102, irrt zweifelsohne, wenn er die Meinung vertritt, nach katholischer Lehre trete das Lehramt an die Stelle des Heiligen Geistes, und dies habe die katholische Kirche dazu geführt, «Konzilien und Dogmen zu definieren, die im Gegensatz zum Geist der frühen Kirche stehen».

[15] Vgl. P. P. Joannou, Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert = Päpste und Papsttum 3 (Stuttgart 1972) 3.

[16] Vgl. J. Schwaiger, Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte (München/Paderborn/Wien 1977) 105f.

[17] Joannou, Pape, Concile et Patriarches 505; vgl. J. Meyendorff, Living Tradition (Crestwood 1978) 55.

[18] Joannou, aaO. 505; Ware, aaO. 33.

[19] Joannou, aaO. 506: «celle-ci [die Ökumenizität] est antérieure aux hérésies et rend hérétiques ceux qui ne la reconnaissent point.»

[20] AaO. 506f.: «En effet, l'autorité du concile, son caractère d'obligation, ne peut venir de l'additon des autorités des évêques qui y participent par leur présence ou par délégation, – l'extension du pouvoir législatif sur toute l'église ne découle pas de la consécration épiscopale, l'autorité de chaque évêque ne va pas au delà du teritoire de sa juridiction –, mais de la garantie d'assistance donnée par le fondateur de l'église à la réunion des évêques (Mt 18, 20; Act. 1, 16 et 6, 2); tous les conciles le proclament hautement depuis le concile des apôtres à Jérusalem (Act. 15, 6).»

[21] H.A. Alivisatos, B. Bette & al., Das Konzil und die Konzile (Stuttgart 1962) 141.

[22] Ware, aaO. 323: «Orthodox agree that the Pope is first among bishops: have they asked themselves carefully and searchingly what this really means? If the primatial see of Rome were restored once more to the Orthodox communion, what precisely would ists status be? Orthodox are not willing to ascribe to the Pope a universal supremacy of ‹ordinary› jurisdiction; but may it not be possible for them to ascribe to him, as President and Primate in the college of bishops, a universal *responsibility*, an all-embracing pastoral care extending over the whole Church? Recently the Orthodox Youth Movement in the Patriarchate of Antioch suggested two formulae: ‹The Pope, among the bishops, is the elder brother, the father being absent.› ‹The Pope is the mouth of the Church and of the eposcopate.›»

[23] Vgl. R. P. Popivchak, Peter Mohila, Metropolitan of Kiev (1633–47). Translation and Evaluation of his «Orthodox Confession of Faith», Catholic University of America no. 259 (Washington D.C. March 1975).

[24] Vgl. K. Delikanes, Patriarchika Eggrapha (Konstantinopel 1902–1905) III 29–31.

[25] Vgl. Ware, aaO. 107f., 211, 290f.

[26] Die wichtigsten Themen sind kirchenrechtlicher Natur: Diaspora, Autokephalie, Autonomie, Diptychen, Gemeinsamer Kalender, Ehehindernisse, Anpassung der Fastenvorschriften, Beziehungen zur christlichen Welt, Ökumenische Bewegung, Verwirklichung christlicher Ideale des Friedens, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe unter den Völkern und Unterdrückung der Rassendiskriminierung. Vgl. Episkepsis Nr. 159 (Genf 15.12.1976) 8f.

[27] Vgl. Oriente Cristiano 12/1 (1974); Episkepsis Nr. 5 (30.5.1972): «Le titre ‹Saint et Grand Concile› donné au futur Synode de l'Eglise orthodoxe, signifie que celui-ci se trouve au niveau d'un concile œcuménique. S'il ne porte pas le titre de ‹Concile œcuménique›, c'est tout simplement parce que c'est ainsi que se qualifiaient eux-mêmes la plupart des Conciles précédents et c'est la conscience de l'Eglise qui les qualifiait d'Œcuméniques. Dans la conviction d'incarner, de perpétuer l'Eglise indivise du Christ, l'Eglise orthodoxe croit aussi pouvoir convoquer un vrai concile œcuménique malgré le schisme et indépendemment du titre qu'elle accorde d'avance au futur Concile ... un concile ... qui constitute ... l'autorité suprême dans l'Eglise orthodoxe.»

JOHANNES MADEY

1933 in Kattowitz/Oberschlesien geboren. Seit 1972 Mitglied des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn. Mitglied der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen (Wien). Veröffentlichungen in verschiedenen Sprachen; Bücher u.a.: Die Ostkirchen – unsere Nachbarn (^{2}1964); Kirche zwischen Ost und West. Beiträge zur Geschichte der Ukrainischen und Weißruthenischen Kirche (1970); Le Patriarchat Ukrainien. Vers la perfection de l'état juridique actuel (1971); The Particular Oriental Vocation of the Nazrani Church in Communion with Rome (1978); In Search of Oriental Catholicity (1978); Der von dir, Vater, ausgeht und von deinem Sohne nimmt. Der Heilige Geist im Beten der Syro-Antiochenischen Kirche (1980); Marienlob aus dem Orient. Aus Stundengebet und Eucharistiefeier der Syrischen Kirche von Antiochien (^{2}1982). Anschrift: Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Leostraße 19a, D–4790 Paderborn.

Giuseppe Alberigo

Die Rolle des Papstes auf dem ökumenischen Konzil

Ein Stellungskrieg der Meinungen

Auf den ersten Blick erscheint die Beziehung zwischen dem ökumenischen Konzil und dem Papst wie ein festgefahrener, von unversöhnlichen Gegensätzen geprägter Stellungskrieg. Nach Meinung nicht-römisch-katholischer Christen lutherischer und reformierter Tradition sollten alle christlichen Kirchen und nicht nur die katholische an einem ökumenischen Konzil beteiligt sein, und der Bischof von Rom sollte auf einem solchen Konzil keine besonderen Vorrechte genießen. Nach Meinung der orthodoxen Christen des Ostens sollten auf einem ökumenischen Konzil alle Kirchen, auf alle Fälle aber die Patriarchalkirchen von Rom, Konstantinopel, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem in der Person ihres Bischofs vertreten sein, ohne daß dabei der Patriarch des alten Rom mehr als ein «primus inter pares» ist. Nach Meinung der Katholiken schließlich sollten an einem ökumenischen Konzil nur die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit Rom stehen, teilnehmen, und dem Papst kommen auf einem solchen Konzil einige wohlumschriebene Vorrechte zu (Einberufung, Vorsitz, Festlegung der zu behandelnden Themen, Bestätigung der Entscheidungen des Konzils).

Die Auflockerung der Fronten

Solange an diesen verschiedenen Standpunkten rigoros und unveränderlich festgehalten wird, würde der Versuch, die Stellung des Bischofs von Rom auf einem neu einzuberufenden, überkonfessionellen ökumenischen Konzil zu klären, eine vergebliche Utopie bleiben. Dennoch glaube ich, daß diese gesamte Problematik in den letzten Jahrzehnten und vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in eine neue dynamische Phase eingetreten ist, die es erlaubt, daß die diesbezügliche Reflexion sowohl auf theoretischer als auf institutioneller Ebene wieder in Bewegung kommt. Das wurde durch einige neue Gegebenheiten auf beiden Ebenen möglich. Einerseits hat man in der Ekklesiologie jahrhundertealte Verteidigungspositionen zusammen mit den lähmenden, aus ihnen folgenden, starren juridischen Festlegungen aufgegeben. In dem Maße, in dem die ekklesiologische Reflexion selbst sich aus ihrem allzu engen Befangensein in juridischen Formulierungen löst, gelingt es ihr, sich neu aus dem trinitarischen Glauben zu nähren, und dies hat dann wichtige positive Folgen. Denn die Aufweichung erhärteter ekklesiologischer Fronten beeinflußt auf bedeutsame Weise sowohl den ökumenischen Dialog zwischen den großen Konfessionen als die Verhältnisse innerhalb dieser Konfessionen.

So hat in der protestantischen Welt die Auseinandersetzung über die «Konziliarität» ein sehr großes Echo gefunden[1]. Bei den Orthodoxen gab es wichtige Fortschritte auf dem Weg zu einem panorthodoxen Konzil[2]. Aber die wichtigsten Veränderungen gab es im Katholizismus, nicht nur einfach deshalb, weil dort tatsächlich ein neues Konzil gefeiert wurde, sondern auch weil auf diesem Konzil die nachtridentinische Ekklesiologie neu durchdacht wurde. Es reicht hier, auf die Einführung der Unterscheidung zwischen der «Kirche Christi» und der «katholischen Kirche» hinzuweisen, wobei nach «Lumen gentium» 8 die Kirche Christi in der katholischen Kirche verwirklicht ist *(subsistit)*. Dieses neue Element der Lehre über die Kirche fand seine sichtbare Bestätigung und Bekräftigung in der Anwesenheit nichtkatholischer Beobachter auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die wenigstens in einigen entscheidenden Phasen des Konzilsgeschehens eine Rolle spielten, die nicht weniger wichtig war als die vieler Konzilsväter.

Das Zweite Vatikanum war also ein «allgemeines» Konzil des römischen Katholizismus, aber kein «ökumenisches» Konzil im eigentlichen, ehrwürdigen Sinn dieses Begriffes. Dennoch sind wichtige Entwicklungen aus ihm hervorgegangen. Zugleich hat das Zweite Vatikanum den Standpunkt überwunden, der die sich im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert zeigende Spannung zwischen dem Papst und dem Konzil durch die Behauptung zu lösen versuchte, das Konzil bekomme vom Bischof von Rom seine Autorität, und dies sowohl dadurch, daß die Jurisdiktionsgewalt eines jeden Bischofs ihm vom Papst verliehen worden sei, als dadurch, daß

es der Papst sei, der das Konzil einberief[3]. Dieser Standpunkt wurde durch die Lehre über die sakramentale Wurzel des bischöflichen Amtes («Lumen gentium» 21) in Frage gestellt, nach der jeder Bischof kraft seiner Bischofsweihe dem Kollegium der Bischöfe angehört und an der Verantwortung dieses Kollegiums für das Leben der Gemeinschaft der Kirche teilhat. So wird auch von dieser Seite her ein unüberwindbar erscheinendes Hindernis auf dem Weg zu der Neuentdeckung der Kirche als Gemeinschaft beseitigt.

Ihrerseits zeigten sich die nichtrömischen Kirchen auf unerwartete Weise dazu fähig und bereit, ihre alte Position, die dem Petrusamt jede positive Bedeutung absprach, zu überdenken, ja aufzugeben[4]. Der wichtigste und auch zeitlich bedeutsamste Beleg dafür ist der Schlußbericht der aus Anglikanern und römischen Katholiken zusammengesetzten gemischten Kommission, in dem dem Bischof von Rom eine erhebliche und bedeutende Rolle im Dienst an der Gemeinschaft der Kirche zugeschrieben wird[5].

Eine neue Interpretation der Konzilsgeschichte

Ein beachtenswertes Zeichen dieser neuen Situation ist eine fruchtbare Zeit der Produktion historischer Untersuchungen, die zu neuen und tieferen Erkenntnissen der Konzilien und ihrer Bedeutung geführt haben. Auch wenn in früherer Zeit über die Geschichte der Konzilien bedeutsame Beiträge erschienen sind, waren es insgesamt viel zu wenige, die überdies diese Konzilsgeschichte zu sehr von neuzeitlichen Vorstellungen über das Konzil und seine Funktion her deuteten.

So interpretierte ein großer Teil der diesbezüglichen Geschichtsschreibung, vor allem von katholischer Seite, die Konzilien mit Hilfe der Kategorien öffentlichen kirchlichen Rechtes, nach denen die dem Papst auf früheren Konzilien eingeräumten Vorrechte als notwendige Voraussetzungen eines jeden ökumenischen oder weniger ökumenischen Konzils der Vergangenheit und der Zukunft verstanden wurden[6]. So gelangte man zu der Meinung, daß es kein wirklich legitimes Konzil geben könne, wenn es nicht vom Papst einberufen werde, der Papst den Vorsitz führe und die Beschlüsse bestätige.

Dafür aber blieben die klassischen Anforderungen an das Konzil im Dunklen: Das Konzil sollte repräsentativ für die Kirche und in seinen Entscheidungen frei sein und dem Evangelium entsprechen. Stattdessen wurden falsche Fragen konstruiert, etwa wie der Papst im Altertum an den ersten großen Konzilen teilgenommen habe[7] oder wie der Papst die Entscheidungen des Konzils von Konstanz bestätigt haben soll, wo er doch selbst von diesem Konzil als Ausweg aus der Sackgasse des westlichen Schismas gewählt worden war[8].

Unter den positiven Folgen der Einberufung des Zweiten Vatikanums durch Johannes XXIII. kommt die Tatsache bestimmt nicht an letzter Stelle, daß ein erneuertes, kritisches Interesse für die große konziliare Tradition entstanden ist. *Erstens* wurde es so in den letzten zwanzig Jahren wieder möglich, den Pluralismus wahrzunehmen, von dem die Konzilsgeschichte geprägt ist, denn man kann die Konzilien, sowohl was ihre «Ökumenizität» angeht als auch was ihre innere Struktur und ihre Beziehung zu anderen Organen der Kirche betrifft, unmöglich auf einen einzigen Typ reduzieren.

Zweitens ist es wieder möglich, immer neu festzustellen, daß die große Kirche in den verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen kulturellen Kontexten auch auf unterschiedliche Formen der ökumenischen Versammlung zurückgegriffen hat, wobei man die existierenden Gemeinsamkeiten nur dann richtig sehen und einschätzen kann, wenn man mit großer Ehrfurcht auf die Eigenheit eines jeden Konzils einzugehen bereit ist.

Drittens wird man sich wieder des Unterschieds zwischen den ökumenischen Konzilien der großen Kirche und den allgemeinen Konzilien einer einzigen christlichen Kirche oder Konfession bewußt.

Viertens entdeckt man wieder, daß die Beziehung zwischen dem ökumenischen Konzil und dem Bischof von Rom nur eine Dimension der konziliaren Problematik ist, die auch dann, wenn sie in der Geschichte auf sehr verschiedene Weise gelöst wurde[9], nicht für sich allein betrachtet werden darf, sondern im Rahmen der gesamten Ekklesiologie als Problem ihre Lösung finden muß. So wurde deutlich, daß die in der römisch-katholischen Theologie und im römisch-katholischen Kirchenrecht vorgetragenen Auffassungen über die Beziehung zwischen Papst und Konzil relativ neueren Datums sind und unter den Voraussetzungen einer geteilten Kirche erarbeitet wurden[10]. Wegen bestimmter besonderer Gegebenheiten des spätmittelalterlichen westlichen

Christentums und wegen der Polemik mit dem Gallikanismus werden diese Theorien von dem Gegensatz zwischen Papst und Konzil beherrscht. Beide werden losgelöst und unabhängig von jeder Sicht der Kirche als Gemeinschaft als zwei konkurrierende Mächte gesehen[11].

Das Zweite Vatikanum als Beispiel der neuen Einstellung

Die neuen Perspektiven, die sich uns eröffnet haben, fanden im letzten allgemeinen Konzil der römisch-katholischen Kirche, im Zweiten Vatikanum, ihre Bestätigung. Dieses Konzil spielte sich ja unverkennbar in einer nachgallikanischen Atmosphäre ab, in der der Gegensatz Papst-Konzil sowohl in formaler Hinsicht als in der tatsächlichen Wirklichkeit des Konzilsablaufs überwunden wurde. Das heißt, daß die Versammlung des Zweiten Vatikanums von jedem Versuch der massiven Bevormundung freiblieb und auf diesem Konzil die tiefe Überzeugung herrschte, daß das Kollegium der Bischöfe und in diesem Kollegium der Bischof von Rom als Zentrum der Einheit und Vorsitzender in der Liebe berufen sei, der ganzen katholischen Gemeinschaft und darüber hinaus, wenn auch nur mittelbar, allen christlichen Kirchen einen Dienst der Orientierung zu leisten. Gerade die schon erwähnte Atmosphäre, die den Verlauf des Zweiten Vatikanums prägte, hat deutlich gemacht, wie einseitig beschränkt und wie sehr nur auf die Sicherung des Existierenden bedacht die Theoreme der römisch-katholischen Lehre über die Beziehung zwischen dem Papst und dem Konzil waren. Wer vorurteilslos den Verlauf des Zweiten Vatikanums analysiert, wird entdecken, daß die klassischen Vorrechte des Papstes in der Wirklichkeit dieses Konzils auch dann, wenn es hinsichtlich seiner konkreten Beteiligung am Leben der Versammlung einige kritische Augenblicke gab, nur am Rande Bedeutung hatten.

Man weiß, daß es bezüglich der Einberufung des Konzils, der Bestimmung der Punkte der Tagesordnung, der Fortsetzung nach dem Tod von Johannes XXIII., der Beendigung der Arbeiten des Konzils und der Promulgierung seiner Beschlüsse keine wesentlichen Probleme gab. Das einzige Ereignis, das in dieser Reihe besonders hervorzuheben ist, war die Einberufung des Konzils, und dies gilt auch dann, wenn man bedenken muß, daß die Initiative von Johannes XXIII. einen solchen Erfolg haben konnte, weil das Kollegium der katholischen Bischöfe ihr nicht nur entgegenkam, sondern auch begeistert mit ihr übereinstimmte. Alle anderen erwähnten Begebenheiten ergaben sich nach und nach zwangsläufig[12].

Es gab im Ablauf des Konzils kritische Phasen, aber kein einziges Mal waren sie auf die Ausübung eines der päpstlichen Vorrechte zurückzuführen. So war es der Fall, als die Wahl der verschiedenen Kommissionen des Konzils verschoben wurde (Oktober 1962), als der Entwurf über die «zwei Quellen» der Offenbarung neu verfaßt werden sollte (November 1962) und schließlich als der Papst die Kriterien für die Arbeit zwischen der ersten und der zweiten Sitzungsperiode festlegte. Ähnlich muß man die Interventionen von Papst Paul VI. anläßlich der Konstitution über die Kirche (Abänderungsvorschläge und die berühmte *Nota praevia*), anläßlich der Dekrete über den Ökumenismus und über die Missionstätigkeit der Kirche, anläßlich der Erklärung über die Religionsfreiheit und auch in anderen Fällen (z. B. in der Angelegenheit der Reform der römischen Kurie oder des Priesterzölibates) beurteilen. Sowohl dann, wenn das Konzil auf diese Interventionen einging, als auch dann, wenn es sie zurückwies, handelte es sich niemals um einen antagonistischen Gegensatz. Im Gegenteil: Die Erarbeitung von Formulierungen, die sowohl das Einverständnis der Konzilsväter als das des Bischofs von Rom finden konnten und die gleichzeitig auch im Hinblick auf ihre spätere öffentliche Bekanntgabe unternommen wurden, hat auf nachdrückliche Weise die Überwindung der bestehenden, vor allem von bestimmten theologischen Schulen genährten Spannungen besiegelt[13].

In diesem Licht scheinen die auch im neuen Kodex wieder aufgenommenen Formulierungen[14], die die Vorrechte des Papstes eindeutig absichern sollen, nicht nur dort fehl am Platz zu sein, sondern sie sind vor allem in dem Maße irreführend, als sie den Anschein aufrecht erhalten, daß der unfruchtbare und nunmehr überholte Gegensatz zwischen dem Papst und dem Konzil noch immer ein aktuelles Problem sei. Dadurch wird aber die Dynamik, die einer Ekklesiologie der Gemeinschaft und des Austausches innewohnt, in ihrer Vertiefung gebremst, und es erschwert sich die Entfaltung eines Geistes des Dienstes, der dem Kollegium der Bischöfe und in diesem Kollegium dem Papst anvertraut ist.

Ein neues Nachdenken über die Rolle des Papstes

Es ist also möglich und angebracht, sich der alten antagonistischen Dialektik zu entziehen, um die Debatte und die Diskussion über das Konzil neu zu eröffnen im Bewußtsein, daß die eventuelle Möglichkeit eines ökumenischen Konzils uns zu einem Suchen verpflichtet, das der alten Erfahrung Rechnung trägt, um sich in kreativer Treue neu auf den Weg zu machen. Ein solches Suchen kann nicht an der Problematik vorbeigehen, welche Rolle und Funktion der Bischof von Rom auf einem ökumenischen Konzil haben sollte.

Diesbezüglich sollten hier sofort zwei klärende Bemerkungen gemacht werden, von denen die erste mit der Beziehung zwischen einerseits dem Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes nach dem katholischen Dogma und andererseits der aus der hier vorgeschlagenen Analyse hervorgehenden Sicht der Rolle des Bischofs von Rom auf einem ökumenischen Konzil zu tun hat. Hier handelt es sich keineswegs um einen dialektischen Trick, die Definitionen von 1870 zu entschärfen, sondern es soll einfach klar gesehen werden, daß der Horizont jener Problematik sich nach einem Jahrhundert gründlich geändert hat. Wer darauf insistiert, daß unbedingt von jenen Definitionen ausgegangen werden müsse, würde, statt tiefere Elemente zu erarbeiten, nur dazu beitragen, daß einige Aspekte jener Definitionen zu sehr zugespitzt würden.

Unsere zweite Bemerkung betrifft die Tatsache, daß man den Unterschied zwischen einem ökumenischen und einem allgemeinen Konzil nicht länger übersehen kann: Diesen Unterschied entdecken heißt zugleich, daß man wieder neu und frei über das ökumenische Konzil nachdenken kann und daß auf ein allgemeines Konzil nicht automatisch die bezüglich eines ökumenischen Konzils gewonnenen Einsichten und erarbeiteten Lehrinhalte übertragen werden.

Wie können wir jenseits jener komplexen und hier nur kurz gestreiften Gegebenheiten die Richtung eines neuen Nachdenkens über die Rolle des Papstes auf dem ökumenischen Konzil andeuten? Es entsteht hier auch im Licht der Erfahrung der alten Konzilien und der daraus gereiften Lehre ein immer breiterer Konsens darüber, daß es eine «besondere» Beziehung zwischen dem ökumenischen Konzil und dem Papst gibt. In diese Richtung entwickelt sich auch die katholische Theologie über das Papsttum.

In der Mitte dieses Konsenses steht die Überzeugung, daß die römische Kirche und ihr Bischof der zwar nicht ausreichende, dennoch aber wichtigste und unverzichtbarste Faktor der Gemeinschaft und des Austausches zwischen den Kirchen sei[15]. In dieser Hinsicht hatte die Kontroverstheologie in ihren äußersten Positionen diese Besonderheit der Beziehung zwischen Papst und Konzil dadurch sichern wollen, daß sie einzig und allein dem Papst die Kompetenz für einige das Konzil betreffende Entscheidungen und Aktionen wie z. B. die Einberufung eines Konzils zuschrieb und daß sie sogar soweit ging, den Papst zur Quelle der Autorität des Konzils zu machen. Wo wir aber heute wieder darum wissen, daß der Bischof von Rom nicht *über* der Kirche steht, sondern ihr angehört und *in* ihr seine Aufgabe hat und daß er nicht *außerhalb* des Kollegiums der Bischöfe, sondern *in* diesem Kollegium (und zwar in seiner Mitte) die Verantwortung für die Kirche trägt[16], scheint es mir, daß eines der Themen, über das bei der Suche nach der Rolle des Papstes auf dem Konzil nachgedacht werden sollte, die Frage ist, welchen Beitrag ein christliches ökumenisches Konzil von der römischen Kirche und ihrem Bischof erwarten kann.

Es ist wichtig, hier eher an ein polyzentrisches als an ein monozentrisches Konzil zu denken. Diese Polyzentrik läßt sich dann sowohl nach der alten Pentarchie («Fünferherrschaft») der fünf apostolischen Patriarchen[17] als nach der wichtigen Rolle modellieren, die der Kaiser auf den ersten Konzilen spielte[18]. Hierbei handelt es sich dann nicht um Archeologismen oder um utopische Vorstellungen, sondern darum, nicht aus den Augen zu verlieren, daß ein ökumenisches Konzil, das trinitarisch inspiriert[19] ist und der komplexen Wirklichkeit der Gegenwart des Christentums in der Geschichte und besonders dessen Gegenwart heute treu sein will, nur aus einer ausgewogenen Polyzentrik leben kann. Auch entsprechend der prophetischen Überzeugung Gregors des Großen würde dann das Charisma des Petrusamtes nicht geschmälert, sondern hervorgehoben werden.

Keine einseitige Beziehung

Auf eine besondere Art der Beziehung zwischen dem Papst und dem Konzil kann also nicht verzichtet werden, aber das heißt nicht, daß alle Rechte auf der einen Seite angesiedelt sein müs-

sen oder daß immer die Initiative oder die ausdrückliche Zustimmung des Papstes notwendig ist. Es gab ja Konzilien, die nicht vom Papst einberufen worden waren und die auch nicht von ihm ausdrücklich bestätigt wurden, die aber auch wegen ihrer Übernahme durch Rom einen wesentlichen Beitrag zum christlichen Leben lieferten, während es dagegen auch Konzile gab, die von Rom auf alle möglichen Weisen unterstützt wurden und dort auch volle Zustimmung fanden, die aber für das Christentum nur am Rande Bedeutung haben[20].

Hier scheint es mir nützlich hervorzuheben, wie die Erfahrung sowohl des Zweiten Vatikanums als auch die des Ökumenischen Rates der Kirchen gezeigt haben, wie die kreative Dynamik einer konkreten kirchlichen Versammlung gerade die institutionellen Elemente im Verlauf einer solchen Versammlung aufwiegt, sie korrigiert oder sogar außer Kraft setzt. Wiederholt hat man die Erfahrung gemacht, wie brüchig und illusorisch der Versuch werden kann, durch formelle Bestimmungen den Verlauf einer konkreten Versammlung in einer bestimmten Richtung abzusichern, wenn eine lebendige Versammlung wirkliche Probleme in Angriff nimmt und sich dabei dem Geist öffnet.

Neue Probleme eines neuen Konzils

Man kann sich in diesem Zusammenhang gut vorstellen, daß, wenn es zu einem neuen ökumenischen Konzil kommen würde, einige Probleme, die in der Geschichte und Tradition der Konzilien wiederholt auftauchten, neue Bedeutung und neues Gewicht gewinnen würden. Dies würde bei der Einberufung der Fall sein für die Auswahl des Tagungsortes und für die Bestimmung, wem das Recht zukommen soll, am Konzil vollberechtigt als Konzilsvater teilzunehmen. Auch was den Vorsitz eines solchen Konzils angeht, würden sich schwierige Probleme wie die Frage nach der Ausgewogenheit zwischen den Konfessionen oder nach den Grenzen der Zuständigkeit der Konzilsleitung ergeben.

Noch schärfer aber würde sich die Frage stellen, nach welchen Kriterien und wie ein solches Konzil vorzubereiten wäre. Besonders wenn es sich um eine sehr große Versammlung handelte, könnte die Vorbereitung eine sehr schwierige Angelegenheit sein, da der Verlauf eines Konzils weitgehend von ihr bestimmt werden kann. Zudem würde die sehr hohe Zahl derjenigen, die das Recht hätten, an einem solchen Konzil teilzunehmen – allein katholische Bischöfe gibt es zur Zeit über dreitausend! –, heikle Probleme, was die konkrete Arbeitsweise des Konzils betrifft, aufwerfen. Für eine sehr zahlreiche, kulturell und konfessionell höchst heterogene Versammlung bestünde die größte Schwierigkeit wahrscheinlich darin, wie die Teilnehmenden frei zu einer wirklichen und wirksamen Übereinstimmung gelangen können.

Die einfache Aufzählung dieser Probleme kann eine Hilfe sein, um sich bewußt zu werden, wie das Bestehen auf den dem Papst unter den Voraussetzungen einer einzigen Kultur und einer einzigen Konfession zugeschriebenen Vorrechten, als das Konzil höchstens einige hundert und oft weniger Teilnehmer hatte, den heutigen Bedingungen nicht mehr angemessen ist.

Dennoch kann man sich gut vorstellen, daß einige wegen der Tradition, die sie vertreten, oder wegen der Treue dem Evangelium gegenüber, von der sie Zeugnis ablegen, besonders qualifizierte Personen auf dem Konzil auch eine besondere Rolle spielen, wobei es nicht schwer fällt vorauszusehen, daß hier dem Bischof von Rom ein bestimmter Vorrang zukommen würde. Wie aber schon in der Vergangenheit – es reicht hier, an das Auftreten von Cyrillus von Alexandrien auf dem Konzil von Ephesus zu denken – wird der Einfluß einer solchen qualifizierten Persönlichkeit nicht so sehr von den ihr juridisch eingeräumten Vorrechten als vielmehr von der Glaubensintensität und der prophetischen Kraft dieser Person und ihrer Kirche abhängen.

Die Leitung der Kirche durch den Papst und das Konzil

Ein anderer Gegenstand der Untersuchung über die Zukunft des ökumenischen Konzils berührt eine besonders kritische Dimension der Beziehung zwischen dem ökumenischen Konzil und dem Bischof von Rom. Ich meine hier die Beziehung zwischen der Veranstaltung des Konzils und der gleichzeitigen Tätigkeit der Leitung der römisch-katholischen Kirche durch den Papst. Es ist deutlich, daß es sich hier um zwei unterschiedliche Bereiche handelt, die sich zum Teil überlappen. Ebenso deutlich ist es aber auch unvermeidbar, daß beide Bereiche sich berühren und beeinflussen und daß dadurch sehr kritische und heikle Probleme zu Tage treten.

Auch hier handelt es sich nicht so sehr darum, irgend etwas durch juridische Bestimmungen abzusichern, als vielmehr darum, sich der Problematik bewußt zu sein, damit der auf der Ebene des Verlaufes des Konzils überwundene Gegensatz Papst-Konzil nicht in «äußeren» Konflikten wieder aufbricht, weil das konkrete Vorgehen des Papstes in der Leitung der Kirche nicht mit der von der Mehrheit des Konzils getragenen Orientierung übereinstimmt, wie das aus symptomatische Weise in der Frage der Geburtenkontrolle zwischen dem Zweiten Vatikanum und Paul VI. der Fall war.

Der Papst und die Entscheidungen eines Konzils

Ein letzter Gegenstand der Untersuchung ist das Verhalten des Papstes gegenüber den vom Konzil getroffenen Entscheidungen. Die katholische Tradition selbst hat immer daran festgehalten, daß der Papst durch die Entscheidungen des Konzils in Sachen des Glaubens gebunden ist (wie ist es denn aber mit dem «filioque»?), während es einen weit größeren Spielraum gibt, was die Haltung des Papstes gegenüber den pastoralen und disziplinarischen Entscheidungen angeht. Es besteht eine fast unbeschränkte Kasuistik darüber, wie man durch den Bischof von Rom befreit werden kann von fast allen Bestimmungen eines Konzils.

Diese Problematik ist mit der der Rezeption der Konzilsentscheidungen und mit der diesbezüglich dem Bischof von Rom zukommenden Aufgabe eng verknüpft. Mir aber scheint unleugbar zu sein, daß alle Entscheidungen eines ökumenischen Konzils in ihrer Gesamtheit für einen Papst bindend sind. Dies gilt auch in dem Fall, daß der Papst einer Entscheidung des Konzils seine Stimme nicht gegeben hat, vorausgesetzt, es handelt sich um eine auf gültige Weise zustande gekommene Entscheidung. Dagegen gäbe es für die klassische Frage, ob es zulässig ist, sich gegen eine Entscheidung des Papstes an das ökumenische Konzil zu wenden, nur dann eine positive Antwort, wenn es sich um eine Angelegenheit handelte, die die Beziehung zwischen den Konfessionen berührt. Es würde also nicht genügen, daß es um eine interne Angelegenheit der römisch-katholischen Kirche geht.

Zum Schluß

Es ist deutlich, daß wir hier keine definitiven Schlußfolgerungen, sondern Hypothesen vorgetragen und mögliche Richtungen des diesbezüglichen Nachdenkens gewiesen haben. Es wird wesentlich von der Geschichte von morgen und von der Offenheit der Christen gegenüber den Eingebungen des Heiligen Geistes abhängen, ob es je wieder ein neues ökumenisches Konzil geben kann und wie es dann aussehen wird.

Die Überwindung des Gegensatzes zwischen dem Papst und dem Konzil wäre dafür aber auf alle Fälle eine wichtige Voraussetzung. Es ist also angebracht, darüber nachzudenken und alles zu tun, damit diese Voraussetzung geschaffen und jener Gegensatz so endgültig wie möglich überwunden wird. Wenn jener Gegensatz so zugespitzt worden ist, daß die Frage, ob das Konzil dem Papst oder umgekehrt der Papst dem Konzil überlegen ist, theologische Dignität bekam, weist das darauf hin, wie weit man sich vom Geist des Evangeliums entfernt hat (vgl. Mk 9,33–35), um sich in eine Sackgasse hineinzumanövrieren.

Heute erlauben es aber die Erneuerung des christlichen Bewußtseins, der Fortschritt der ökumenischen Bewegung und das Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils, auf andere und vielleicht fruchtbarere Wege des Nachdenkens über das Konzil hinzuweisen, die nur dann weiter verfolgt werden können, wenn man darauf verzichtet, nach neuen institutionellen Konstruktionen zu suchen, die die vom Geist in der Kirche hervorgerufene Kreativität, welche oft im Verlauf eines Konzils eine besondere Dichte und Intensität erreicht, abtöten könnten.

[1] Vgl. Conciliar Fellowship. A Study of the Commission of Faith and Order of the National Council of the Churches of Christ in the USA: Mid-Stream 21 (1982) 243–268; Konziliarität und Kollegialität (Innsbruck 1975). Von katholischer Seite: Y. Congar, Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche: Gott in Welt, Bd. II (Freiburg im Br. 1964) 135–165. Von orthodoxer Seite: M. Aghiorgoussis, Theological and Historical Aspects of Conciliarity. Some Propositions for Discussion: Greek Orthodox Theological Review 24 (1979) 5–19.

[2] Vgl. Pierre L'Huillier, Le concile œcuménique comme autorité suprême dans l'église: Analekta 24/1 (1975) 78–102; J. Meyendorff, Was ist ein ökumenisches Konzil?: Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit (Innsbruck 1979) 36–47; A. Knia-

zeff, La crise des structures et le concile panorthodoxe: Aspects de l'Orthodoxie. Structures et spiritualité (Paris 1981) 97–109.

[3] Vgl. G. Alberigo, Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo (Testi e ricerche di scienza religiose, Rom 1964) passim.

[4] Unter den vielen Veröffentlichungen sind zu erwähnen: P.C. Empie (Hg.), Papal Primacy and Universal Church (Lutherans and Catholics in Dialogue V, Minneapolis 1974); G. Denzler (Hg.), Papsttum – heute und morgen (Regensburg 1975); H.J. Mund, Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion (Paderborn 1976); P.J. McCord (Hg.), A Pope for All Christians (New York 1976); J.-J. von Allmen, La primauté de l'église de Pierre et de Paul. Remarques d'un protestant (Fribourg/Paris 1977); J.M. Miller, The Divine Right of the Papacy in Recent Ecumenical Theology (Rom 1980); M. Hardt, Papsttum und Ökumene. Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Paderborn 1981). Siehe auch den Literaturbericht von Y. Congar, La papauté dans le dialogue œcuménique: Rev. Sc. Phil. et Théol. 61 (1977) 467–469.

[5] Jalons pour l'unité. Commission Anglicane-Catholique Romaine, Rapport final (Paris 1982).

[6] Spuren jener Sicht finden sich noch bei H. Jedin, Kleine Konzilsgeschichte (Freiburg im Br. 1959) und G. Schwaiger, Päpstlicher Primat und Autorität der allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte (München 1977).

[7] Vgl. das dem ersten Konzil von Nizäa gewidmete Kapitel bei H.J. Sieben, Die Konzilsidee der alten Kirche (Paderborn 1979).

[8] Vgl. G. Alberigo, Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo (Teste e ricerche di scienze religiose 19, Brescia 1981) 228–239.

[9] Außer der schon erwähnten Arbeit von Sieben sind hier folgende wichtige Beiträge zu erwähnen: W. De Vries, Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques (Paris 1974); B. Tierney, Pope and Council. Some New Decretist Texts: Church, Law and Constitutional Thought in the Middle Ages (London 1979) 197–218; S.O. Horn, Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus und Chalcedon (Regensburg 1979); V. Twomey, Apostolicos Tronos. The Primacy of Rome as Reflected in the Church History of Eusebius and the Historico-Apologetic Writtings of Saint Athanasius the Great (Münster 1981); M. Wojtowytsch, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440–461). Studien zur Entstehung der Oberhoheit des Papstes über Konzile (Stuttgart 1981).

[10] Schon im fünfzehnten Jahrhundert wies Nikolaus von Kues in seinem Werk «De concordantia catholica» darauf hin, daß der Verlust der Unterscheidung zwischen einem ökumenischen, d.h. universalen, und einem allgemeinen Konzil, d.h. einem Konzil für ein bestimmtes Gebiet der Christenheit, mit der Trennung zwischen der römischen Kirche und den orthodoxen Kirchen des Ostens zusammenhänge, s. Alberigo, Chiesa conciliare 191–340.

[11] Typisch hierfür sind Untersuchungen wie die von G. De la Brosse, Le pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme (Paris 1965); F. Oakley, Council over Pope? (New York 1969); J. Leclerq, Le pape ou le concile? Une interrogation de l'église mediévale (Paris 1973).

[12] Die gesamte Problematik bezüglich der Rolle der Päpste gegenüber dem Zweiten Vatikanum würde eine aufmerksame Analyse verdienen, die leider fehlt bei Ph. Levillain, La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans le concile (Paris 1975). Mir scheint die Tatsache besonders wichtig, daß man nach dem Tod von Johannes XXIII. nie ernsthaft darüber diskutiert hat, ob sein Nachfolger das Konzil eventuell nicht fortsetzen sollte. Im Gegenteil scheint der Wunsch einer Fortsetzung das Konklave in dem Sinn beeinflußt zu haben, daß man einen Kandidaten wählen wollte, der sich sicher für die Fortsetzung des Konzils einsetzen würde.

[13] Die ursprünglich in der Konzilsordnung von 1962 vorgesehene Formel wurde gründlich umgearbeitet und konzentrierte sich dann auf ein Mitentscheiden des Bischofs von Rom mit dem Kollegium der Bischöfe, s. G. Alberigo, Una cum patribus. La formula conclusiva delle decisioni del Vaticano II: Ecclesia a Spiritu Sancto edocta (Gembloux 1970) 291–319; K. Mörsdorf, Die Promulgationsformel des Zweiten Vatikanischen Konzils: Archiv für Katholisches Kirchenrecht 147 (1978) 456–462.

[14] Im CIC von 1917 waren dem ökumenischen Konzil die cann. 222–229 gewidmet. Der neue Kodex behandelt in den cann. 335–339 das Kollegium der Bischöfe aus einer Perspektive, die noch immer vom alten Gegensatz Papst-Konzil bzw. Kollegium der Bischöfe geprägt ist.

[15] Diese Meinung wird von Autoren vertreten wie N. Afanasieff, L'église du Saint Esprit (Paris 1975); Y. Congar, Le problème ecclésiologique de la papauté d'après Vatican II: Ministères et communion ecclésiale (Paris 1971) 167–186; W. De Vries, Das ökumenische Konzil und das Petrusamt: Theol.-Prakt. Quartalschrift 124 (1976) 27–40; P. Granfield, The Papacy in Transition (New York 1980).

[16] Vgl. J.M.R. Tillard, L'horizon de la primauté de l'évêque de Rome: Proche Orient Chrétien 25 (1975) 217–244; J.M.R. Tillard, L'évêque de Rome (Paris 1982) (ausführlicher). Dieser Theologe entwickelt auch die dialektische Beziehung zwischen dem einen und den vielen: J.M.R. Tillard, Il Vaticano II e il dopo concilio. Speranze e timori: Cristianesimo nella storia 2 (1981) 311–324. Ähnlich J. Zizioulas, Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche. Un punto di vista ortodosso: Ebd. 111–127. Schon Nikolaus von Kues hatte jenes Motiv hervorgehoben.

[17] Vgl. V. Peri, «Pro amore et cautela orthodoxae fidei». Note sul ministero ecclesiale del vescovo di Roma nella dottrina comune tra l'VIII e il IX secolo: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 12 (1976) 341–363.

[18] Es handelt sich hier keineswegs um den Wunsch, daß politische und gesellschaftliche Instanzen sich auf dem Konzil einmischen, sondern man sollte der Tatsache Rechnung tragen, daß im poyzentrischen System des Altertums dem Kaiser als «episcopus externus», als Bischof für das Äußere, ein eigenes Gewicht und eine eigene Bedeutung zukamen, die man für ein künftiges ökumenisches Konzil nicht verloren gehen lassen darf.

[19] Vgl. J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes (München 1980) sowie den Tagungsbericht der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) im November 1982 in Goslar.

[20] Es reicht hier, an das Zweite Konzil von Konstantinopel als Beispiel für den ersten Fall und an das Fünfte Lateranense als Beispiel für den zweiten Fall zu erinnern.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

GIUSEPPE ALBERIGO

1926 in Varese, Italien, geboren. Seit 1967 Ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Bologna. Sekretär des Instituts für Religionswissenschaften in Bologna. Veröffentlichungen u.a.: I vescovi italiani al Concilio di Trento (1959); Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale (1964); Cardinalato e collegialità (1969); Chiesa conciliare (1981); Conciliorum Œcumenicorum Decreta (als Hg., ^{3}1973); Legge e Vangelo (Studien über die «Lex Ecclesiae Fundamentalis», 1972); Indices verborum et locutionum decretorum concilii Vaticani II, 8 Bde; Synopsis historica della Lumen gentium (1975); Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà (1978); verschiedene Beiträge zu Fragen der Kirchengeschichte in Zeitschriften und Sammelwerken. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Anschrift: Via G. Manzini 82, I–40.138 Bologna, Italien.

Kirchenrechtliche Aspekte

Franz Wolfinger

Ökumenisches Konzil und Rezeption seiner Beschlüsse

I Kirche – Konziliarität – Ökumene

Gehören Konzilien wesensnotwendig zum Leben der Kirche? Eine solche Frage ist nie abstrakt, sondern immer nur aus der tatsächlichen Geschichte richtig zu beantworten[1]. Und diese kennt vom 2. Jahrhundert an bis in die Gegenwart das Faktum, daß sich Kirche am Ort, in der Region oder mit weltweitem Anspruch in repräsentativen Versammlungen zusammenfand. Sie kommt aber auch im 1. Jahrhundert offensichtlich und zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert faktisch ohne diese Institution aus.

Diese Versammlungen dienen der Beratung, treten aber auch der jeweiligen Kirche mit dem Anspruch auf Gehör gegenüber. Ihre Aufgaben sind nicht nur Meinungsbildung in Fragen der Lehre und des Ethos, sondern auch Definition von Glaubenswahrheiten gegenüber Streit und Häresie, Kommunikation in der Liturgie und Setzung von Recht; dazu gelten als befugt die Vorsteher der Ortskirchen (Bischöfe), mitwirkend sind auch die Theologen, das Volk und die weltliche Macht mit sehr unterschiedlichem Einfluß in den verschiedenen Synoden. Entscheidend ist nicht die Form der Durchführung, sondern das Ziel: Es geht immer um den Ausdruck sichtbarer, gelebter kirchlicher Gemeinschaft in der Einheit des Glaubens, ob regional oder universal. So wächst den Konzilien die Aufgabe und der Anspruch zu, den Glauben zu schützen und (dadurch) die Einheit zu wahren oder wiederherzustellen.

Konzilien haben ihren Ort in der Kirche und treten ihr doch mit Autorität gegenüber, dem Verkündiger des Wortes Gottes und seiner Verkündigungsautorität vergleichbar. Sie verkündigen die Wahrheit, gelten also als Instrumente des Heiligen Geistes. Ihre Autorität ist letztlich die Autorität der Wahrheit; und diese ist gewährleistet, wenn sie schriftgemäß begründet ist und mit dem Glauben der Gesamtkirche – also geographisch universal und geschichtlich mit der gesamten Tradition – übereinstimmt: Ein Konzil drückt in Formeln, Sätzen, Dogmen die Wahrheit aus, die alle (schon unausgesprochen) glauben.

In der Regel sind Konzilien außerordentliche Ereignisse in außerordentlicher Zeit, die besondere kollektive Entscheidungen erfordert. Der normale, ordentliche Verlauf der christlichen Verkündigung bedarf ihrer nicht. Kirche ereignet sich also im Normalfall in den Ortskirchen und in deren unausgesprochener Gemeinschaft. Die Geschichtlichkeit, der die Wahrheit und mit ihr die Kirchen unterliegen, erfordert aber immer wieder die außerordentliche Anstrengung zur Suche nach Einheit in Wahrheit oder die Feier dieser Einheit im synodalen Kogreß. Ebenso wie die ortskirchliche, hierarchisch gegliederte Struktur ist daher die *Konziliarität* der Kirche wesensgemäß; sie hat in der Geschichte den adäquatesten Ausdruck in den Konzilien gefunden und hat in entscheidenden Stunden die Einheit der Kirche gerettet[2].

Nun kennt die Geschichte die vielfältigsten Typen synodaler Zusammenkünfte, von denen noch zu reden sein wird. In allen Formen lebt etwas von jener Konziliarität. Je universaler das Ereignis oder je umfassender seine Bedeutung für Einheit und Wahrheit, um so mehr kann ein Konzil Ökumenizität beanspruchen. Alle Kirchen der Christenheit kennen den Begriff «ökumenisches Konzil» als Ausdruck für den universalkirchlichen Rang des Ereignisses und die gesamtverbindliche Geltung seiner Lehrentscheidungen; in der Zuerkennung des Prädikats und damit in der Zählung der Synoden, die als ökumenisch gelten, unterscheiden sie sich: Gibt es vier, sieben, acht oder einundzwanzig «ökumenische Konzilien»?

Was macht ein Konzil ökumenisch? *H. Jedin* stellt lakonisch fest[3]: «Ökumenische Konzilien sind nach dem geltenden Kirchenrecht (CIC can. 222–229) Versammlungen von Bischöfen und bestimmten anderen Jurisdiktionsträgern, die vom Papst berufen sind und unter seinem Vorsitz über Angelegenheiten des christlichen Glaubens und der kirchlichen Disziplin Beschlüsse fassen, die der Bestätigung des Papstes bedürfen». Doch auch hier ist die Geschichte konkret. Sie verlief im 1. Jahrtausend in jeder der Bestimmungen anders, als vom CIC vorgesehen. Und doch gelten gerade die Konzilien der Alten Kirche

übereinstimmend in allen Kirchen als die allein unbestritten ökumenischen. Als die aus den römischen Reformsynoden erwachsenen, vom Papst einberufenen Konzilien des 11. bis 13. Jahrhunderts immer mehr Einrichtungen zur Bestätigung des päpstlichen Primats- und Unfehlbarkeitsanspruches wurden, dauerte es in den Wirren des Konziliarismus noch bis zum 16. Jahrhundert (Trient), bis Form und Anspruch durchgesetzt waren, die der CIC dann definierte. Aber gerade diesen päpstlichen Konzilien wird von den Kirchen der Ökumene übereinstimmend ein universal gültiger Rang, ökumenisch zu sein, abgesprochen. – Wo aber liegt dann der Grund, wenn formale Kriterien die Ökumenizität nicht (allein) entscheiden?

Es war bereits davon die Rede, daß die Autorität der Konzilien in der Autorität der von allen geglaubten Wahrheit und im Beistand des Heiligen Geistes gesehen wird. Diese Überzeugung ist ein eigenständiger, von formalen Kriterien weitgehend unabhängiger Vorgang in den Kirchen, der nicht an das Amt gebunden ist, der sich in der gesamten Kirche vollzieht und die Nachgeschichte aller Konzilien begleitet, ja sogar bestimmt: Jedes Konzil hat sein Verhältnis zur Gesamtkirche finden müssen; jedes war darauf angewiesen, daß die nicht am Konzil beteiligten Gruppen oder Teilkirchen seine Entscheidungen annahmen und damit seine Autorität, Ausdruck der Glaubenswahrheit zu sein, anerkannten.

Die nachträgliche Anerkennung ist meist kein formaler Konsens – ein solcher wäre gegenüber der «Ex sese»-Entscheidung des I. Vatikanums (DS 3074/1839) problematisch –; sie ergänzt die innere Autorität des Konzils und seiner Entscheidungen nicht. «Dennoch ist es nicht nur für die geschichtliche Auswirkung, sondern auch für die theologische Bewertung eines Konzils nicht ohne Bedeutung, ob es nur in einem schmalen Bereich oder von der gesamten Christenheit anerkannt worden ist»[4]. Der Umfang dieser *Rezeption* entscheidet über den Status eines Konzils als Teilsynode oder als ökumenisches Konzil; nur eine universalkirchliche Rezeption macht ein Konzil ökumenisch. – Dieser Tatbestand ist in der christlichen Theologie aller Zeiten nie bestritten, wenngleich auch nicht ausführlich bedacht worden. Für seine theologische Bedeutung wird es wesentlich darauf ankommen, ob und in welchen Formen der Vorgang der Konzilsrezeption im Lauf der Kirchen- und Konziliengeschichte aufgewiesen werden kann.

II. Rezeptionsformen in der Konziliengeschichte

Die Kirche vor Nikaia kennt Teilsynoden, die auf freier Initiative beruhen und unter reger Anteilnahme aller Gläubigen zusammentreten. Diese Synoden sind Manifestationen brüderlicher Verbundenheit; ihre Aussagen informieren andere Teilkirchen über den Stand der theologischen Diskussionen oder der Kirchendisziplin. Die lokalen Kirchen oder Synoden übernehmen sie, wenn sie sich von den Ergebnissen betroffen fühlen.

In der Zeit der Reichskirche seit Konstantin weicht die freie Initiative der Kirchen dem kaiserlichen Einberufungsbefehl. Die Synoden werden Verfassungsorgane; kirchliche Fragen werden mit Reichsgesetzen verquickt. Im Zuge solcher Verrechtlichung wird Rezeption der Konzilsbeschlüsse zu einem Akt konstitutionellen Gehorsams. Und doch werden trotz kaiserlichen Gesetzes bei weitem nicht alle Reichskonzilien als gesamtkirchlich verbindlich rezipiert. Jeder Rezeptionsvorgang vollzieht sich zunächst in einer mehr oder minder informativen Beschäftigung der Gemeinden mit dem Konzilsbeschluß, dem sich kritische Auseinandersetzungen anschließen. Das Ergebnis kann vollständige Übernahme, radikale Ablehnung oder partielle, modifizierte Anerkennung sein. Der Abschluß dieses Prozesses ist meist die Rezeption eines Konzils oder eines Teiles seiner Beschlüsse durch ein späteres Konzil.

Die mittelalterlichen Konzilstypen sind unterschiedlich. Zunächst führen die deutschen Kaiser den Brauch der altrömischen Kaiser fort, wonach weltliche Machthaber dem Konzil nicht nur konstitutiv als Mitglieder angehören, sondern auch das Recht der Einberufung besitzen. Ihnen gegenüber steht der päpstliche Anspruch auf Einberufung, Leitung und Gültigerklärung der Konzilien in der Form päpstlicher Approbation.

Seit der Zeit der Reformen von Cluny und dem damit verbundenen Machtzuwachs der Reformpäpste versuchen diese, Reformsynoden für Rom einzuberufen und ihre Beschlüsse per Dekret universalkirchlich als verbindlich durchzusetzen. Die Päpste wollen erben, was die Kaiser an Gesetzgebungskompetenz verloren haben. Das Konzil wird zum Werkzeug der Durchsetzung päpstlicher Primatsansprüche; die Dekretalisten unterstreichen diesen Anspruch: Der Papst rezipiert als oberster Repräsentant der Gesamtkirche die Beschlüsse einer Synode und bestimmt

sie dadurch zum ökumenischen Konzil. Die freie Rezeption durch die Gesamtkirche, typisch für die Alte Kirche, wird zum Akt des formellen Gehorsams.

Eine breite theologische Strömung betont jedoch den Gedanken der Repräsentation stärker; sie will die Beteiligung des Volkes am Konzilsgeschehen und in der nachfolgenden Anerkennung gewährleisten. Die zwei Stände des Corpus Christianum werden von den Bischöfen und den weltlichen Fürsten geführt und von ihnen im Konzil repräsentiert; über allen steht anerkanntermaßen der Papst. Aber selbst ein Bonifaz VIII. respektiert die Beteiligung aller Stände: «Was alle angeht, muß von allen gut geheißen werden».

Daraus erwächst aber ein höherer Anspruch der am Konzil nicht beteiligten Christenheit in den Ideen des Gallikanismus und des Konziliarismus. Danach dürfen entweder die Teil- oder Nationalkirchen oder die nicht am Konzil beteiligten Gläubigen, Stände oder Gruppen (die Laien, die Theologen) das Konzil oder seine Beschlüsse approbieren. Dieser Prozeß einer direkten, informellen und kritischen Rezeption darf in formalem Konsens, d. h. in formaler Rezeption das Konzil gutheißen.

Über den Auseinandersetzungen um Konziliarismus und Gallikanismus erstarkt das Papsttum und eliminiert am Beginn der Neuzeit den Anteil der Nichtbischöfe. Nunmehr werden die Konzilien zu hierarchischen Versammlungen, die allein beschließen und für ihre Entscheide den Gehorsam fordern. Der Prozeß der Vermittlung zum Volk wird noch schwieriger; Papst und Episkopat stehen als Sondergruppe souverän den übrigen gegenüber. Rezeption als Vorgang wird nicht geleugnet. Aber sie hat jetzt rechtlich geordnete Stufungen: Sie besteht in der gehorsamen Aneignung des Beschlossenen durch die Gläubigen; formale Rezeption steht nur den Bischöfen zu. Doch auch sie unterliegen nach der päpstlichen Rezeption, d. h. nach der Bestätigung der Beschlüsse noch während des Konzilsgeschehens, der Verpflichtung zur gehorsamen Annahme durch einen Akt der Promulgation, oder sie werden aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, wie es im Anschluß an das I. Vatikanum gehandhabt wurde.

Konzilsrezeption bleibt als geschichtliche Tatsache und als Recht verschiedener Glieder in der Kirche gewahrt. Aber als Prozeß der kritisch-kontrollierenden, zustimmenden oder ablehnenden freien Annahme des Beschlossenen scheint er zunehmend verdrängt und durch die Entscheidungen des I. Vatikanums und des CIC eliminiert zu sein. Die Ökumenische Bewegung hat Rezeption in diesem Sinn neu ins Bewußtsein gerufen. Aber auch innerkatholisch ist das, was zwischen 1870 und 1962 theologisch geschehen ist und im II. Vatikanum Ausdruck gefunden hat, nicht nur auf den Nenner von geleistetem oder verweigertem Gehorsam zurückzuführen. Was im besprochenen Zeitraum in der katholischen Kirche vor sich ging, ist nicht nur Ungehorsam; es ist ein Prozeß, der getreu das bewahrt, was in der Kirche wesentlich ist; der kritisch alles in Kirche und Theologie durchdenkt, Verengungen aussondert und «das Gute behält»; der so frei macht für das gnadenhafte, größere, allem menschlichen Wirken vorgeordnete Wirken Gottes, das immer ein Zusammenwirken mit menschlicher Vernunft und Freiheit ist. Kurz: Was unter den Stichworten Volk Gottes, Kollegialität, Liturgiereform, Ökumenismus, Zuwendung zur Welt, Religionsfreiheit u.a. angestoßen und im II. Vatikanum ermöglicht wurde, scheint ein Musterbeispiel von kritischer Rezeption im altkirchlichen Sinn freier Zustimmung zu sein[5].

III. Theologie(n) der Rezeption

Rezeptionen sind komplexe Vorgänge. Sie haben eine sehr menschliche Seite: Streit und Spaltungen in der Kirche und Trennungen der Kirchen voneinander begleiten nahezu jede Nachgeschichte eines Konzils. In den die ganze Konziliengeschichte begleitenden Streitigkeiten über das Recht auf Rezeption und in der faktischen Durchsetzungsgeschichte der Konzilien scheint die Frage nach der Macht ebenso am Werk zu sein wie die geschichtlichen Bedingtheiten der Aussagen, die durch Sprachgebrauch, geistesgeschichtliche und kulturelle Umwelteinflüsse relativiert werden, so daß die Annahmen durch die Kirchen anderer Kulturkreise oder anderer Zeiten erschwert werden. Das wirft die Frage nach theologischen Kriterien für die Rechtmäßigkeit dieser Vorgänge auf. Die Entscheidungen des I. Vatikanums über Primat und Unfehlbarkeit scheinen die Rezeptionen ein für allemal als problematische Vorgänge der Vergangenheit behoben zu haben, die nunmehr theologisch richtig und rechtlich eindeutig gelöst zu sein scheinen.

Aber zum einen zeigt die Geschichte nach 1870 und nach 1965, daß es nach wie vor das Phänomen gibt. Zum anderen wäre das Anliegen der Rezeption durch den Blick auf die menschlichen Schwächen verdeckt: In den Rezeptionen des Anfangs ebenso wie in denen der Gegenwart ist tragende Leitidee der rezipierenden Theologie und der rezipierenden Gemeinden, ob man in den Konzilien die apostolische Tradition gewahrt sieht, so daß man sicher sein kann, aus dem Konzil spreche der Geist Gottes, der von Jesus stammt und der Gesamtkirche als seiner Kirche gegeben ist.

Dann aber wird eher die Frage nach der Möglichkeit rechtlicher Fixierungen der Glaubenswahrheiten zum Problem als die Rezeption[6]. Tatsache ist, daß ein Dogma eine Geschichte hat, die nicht nur nach rückwärts, also von den ersten Auffassungen bis zur normativen Festlegung reicht. Das Dogma bedeutet nicht das Ende des Nachdenkens über den Glauben – eine Tatsache, die unter dem Stichwort Dogmeninterpretation geläufig ist.

Grundlegend ist hier ein Raum, in welchem vor aller rechtlichen Fixierung eine Kommunikation über Glaube und Gemeinschaft in Bekenntnis und Praxis stattfindet, die so elementar, grundlegend und richtungweisend ist, daß sie der Amtlichkeit vorgeordnet bleibt: der formlose Konsens der Gläubigen oder der Glaubenssinn. Diese Kommunikationsgemeinschaft ist so wesentlich, daß sie selbst zwischen getrennten Kirchen noch wirksam zu werden vermag. Der Weg der Kommunikation geht vom gemeinsamen Suchen aller Gläubigen bis zur amtlichen Festlegung und von ihr zum Bekenntnis zurück. Theologie, Amt und gemeinsamer Glaube sind in diesem Prozeß am Werk.

Rezeption ist dann ein notwendiger Bestandteil der Korrespondenz zwischen Verkündigung, gemeinsamem Zeugnis, theologischer Durchdringung, gemeinsamem Zeugnis, theologischer Durchdringung und gläubiger Annahme. Sie ist nicht allein freie Zustimmung aller Kirchen der Ökumene (so L. Stan, für die Orthodoxe Theologie); sie muß nicht unbedingt den Weg von freier Zustimmung bis zum nachträglichen formalen Konsens gehen, wie W. Küppers in Fortsetzung des Gallikanismus für die altkatholische Theologie will; sie bestimmt nicht nur das Verhältnis von Teilkirchen zueinander oder des Teiles zum Ganzen, wie reformatorische Theologen (G. Kretschmar u.a.) sagen. Rezeption kann vielmehr alles zusammen bedeuten. Sie ist die sprachlich-kommunikative Seite des Glaubensvollzugs. In diesem Zusammenhang haben Ausdrücke wie Lebenskraft und Opportunität ihren legitimen Ort: Ein Konzilsbeschluß kann wahr sein; er kann sich aber, statt lebendigen Glauben zu wirken, als dessen Hindernis erweisen.

Die Frage nach der rechtlichen Gültigkeit muß in diesem Prozeß lebendigen Gebens und Nehmens zurücktreten. Ihre Aufgabe ist dienender Natur: Sie hat diesen Prozeß zu schützen. Sie darf aber nicht Norm des Prozesses werden. Diese Norm ist vielmehr die Heilswahrheit der Offenbarung, und in der Annahme dieses apostolischen Glaubens findet der Grundvorgang der Rezeption statt; der andere der Konzilsrezeption ist abgeleitet.

Die Rezeption wird nur dann zum Problem, wenn sie unter der falschen Alternative: Amt kontra Gläubige, Lehrende kontra Hörende, gesehen wird. Die richtige Zuordnung heißt: Alle stehen gemeinsam vor der Offenbarung Gottes und leisten die gläubige Annahme in unterschiedlicher Aufgabenstellung und dennoch im gemeinsamen Zeugnis. Wo diese Maxime gewahrt ist, können Kirchen voneinander rezipieren, werden Konzilien durch die Gesamtkirche rezipiert, kann ein Konzil das andere rezipieren; denn alle rezipieren voneinander den Glauben und in ihm das Bewußtsein des Heils, das in Vielgestaltigkeit der Aussagen die Einheit des Glaubens gewahrt weiß[7].

[1] Die folgenden Ausführungen sind bes. orientiert an: H.J. Margull (Hg.), Die ökumenischen Konzile der Christenheit (Stuttgart 1961); Konzile und die Ökumenische Bewegung, hg. v. Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung (Genf 1968: Studien des Ökumenischen Rates, 5), bes. 9–12.

[2] Vgl. J. Ratzinger, Primat und Episkopat: Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969), bes. 131–134; F. Wolfinger, Rezension zu Das Papsttum in der Diskussion, hg. v. G. Denzler: Münchner Theol. Zschr. 26 (1975) 298f.

[3] Kleine Konziliengeschichte. Neuausgabe (Freiburg ^{3}1981) 9.

[4] Konzile und die Ökumenische Bewegung: aaO. (Anmerkung 1), 16.

[5] Zum Ganzen vgl. die Ausführungen von G. Kretschmar und C. Andresen: Die ökumenischen Konzile der Christenheit (Anmerkung 1); ferner: A. Grillmeier, Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion: Theol. u. Phil. 45 (1970) 321–352, hier bes. 338–347; Y. Congar, Die Rezeption als

ekklesiologische Realität: CONCILIUM 8 (1972) 500–514, bes. 501–505; F. Wolfinger, Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung: Catholica 31 (1977) bes. 209–222; 227–229.

[6] Vgl. meine Überlegungen: aaO., 229–233; L. Stan: 72–80; W. Küppers: 81–104 in dem Sammelband: Konzile und die ökumenische Bewegung (Anm. 1).

[7] Weitere Lit.: Y. Congar, aaO., 511f; H. Bacht, Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche: Catholica 25 (1971) 144–167; A. Rosmini, Die fünf Wunden der Kirche. Kritische Ausgabe (Paderborn 1971); J.H. Newman, Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre: Hochland 40 (1947/48) 401–414; 549–557; M. Seckler, Art. Glaubenssinn: LThK 4 (1960) 945–948.

FRANZ WOLFINGER

1940 in Neulosimthal (Böhmen) geboren. Studium der Theologie, Philosophie und Religionswissenschaften in Regensburg und München; Dr. theol.; Habilitation für Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie; derzeit Leiter des Kath. Instituts für missionstheologische Grundlagenforschung (IMG) in München. Veröffentlichungen: Der Glaube nach J.E v. Kuhn (Göttingen 1972); Denken und Transzendenz – zum Problem ihrer Vermittlung (Frankfurt/M. 1981); Arbeiten u.a. zu Themen der Fundamentaltheologie (Glaube, Theologie, Rezeption, Leiden, Trinität), der ökumenischen Theologie und der Missions- und Religionswissenschaften. Mitherausgeber: Auf Wegen der Versöhnung (Frankfurt/M. 1982); der Reihe: Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog (St. Ottilien 1981ff.). Anschrift: Berg-am-Laim-Straße 139 a, D–8000 München 80.

Paolo Ricca

Das ökumenische Konzil: Ausdruck der Kollegialität der Bischöfe oder der *communio ecclesiarum* oder gar der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen?

I.

Das ökumenische Konzil als Thema des interkonfessionellen Dialogs und als mögliche Einheitsstruktur einer künftigen wiederversöhnten Christenheit ist eine Art symbolischer Ort für das Zutagetreten der Widersprüche und zugleich der Verheißungen, welche die gegenwärtige Phase der Beziehungen zwischen den Kirchen kennzeichnen:

Einerseits kann man sagen, daß alle organisierten Ausdrucksformen des Christentums irgendeine Form von Konziliarität verwirklichen: Das Christentum stellt sich in allen (oder fast allen) seinen Spielarten als konstitutiverweise konziliare Größe dar.

Andererseits verwirklicht sich diese noch unbestimmte Konziliarität in ziemlich unterschiedlichen Modellen mit theologischen und rechtlichen Unterschieden nicht nur der Form, sondern der Substanz nach – obwohl es andererseits nicht an überraschenden Analogien mangelt: Kirchen, die dem äußeren Anschein nach untereinander getrennt sind, sind trotzdem insgeheim geeint aufgrund des Typs von Konziliarität, den sie verwirklichen.

Ein dritter Tatbestand, den es sich zu vergegenwärtigen gilt, ist, daß ein Großteil der Formen heute bestehender Konziliarität konfessioneller oder denominationeller Art ist: also eine Konziliarität, die wir «vorökumenisch» nennen könnten, wenn auch einige Kirchen oder Konfessionen darauf bestehen, sie als eine schon ökumenische zu verstehen. In dieser Hinsicht würde das christliche ökumenische Bewußtsein einen bescheidenen, aber wichtigen Schritt vorwärts tun, wenn alle Kirchen darauf verzichten würden, Strukturen oder Gestaltungen, die nur

einer einzigen christlichen Konfession zu eigen sind, «ökumenisch» zu nennen. Die Ökumenizität einer Struktur oder Gestaltung kann nämlich tatsächlich nicht von einer Seite her geltend gemacht werden, sondern nur durch allgemeine Anerkennung festgestellt werden.

Schließlich sei noch daran erinnert, daß, auch wenn die Organe und Versammlungen des Weltrates der Kirchen keine vollen Ausdrucksformen ökumenischer Konziliarität sind (und es auch nicht sein wollen), ihr ekklesiologischer Wert doch unleugbar (wenn auch noch umstritten) ist, und dies um so mehr, wenn die Kirchen und Konfessionen übereinstimmend anerkennen – wie es in der Erklärung von Toronto 1950 geschehen ist –, daß keine von ihnen die volle Wirklichkeit der einzigen Kirche Christi erschöpfend darstellt[1]. Der Schritt vorwärts, der zu machen wäre und aufgrund dessen der Ökumenische Rat der Kirchen mehr und besseres als jedes andere Organ ausrichten würde, wäre der Übergang von der vorökumenischen Konziliarität, an die die Kirchen schon gewöhnt sind, zu einer ökumenischen Konziliarität, die sie auf weite Strecken noch lernen müssen.

II.

Im Blick auf das ökumenische Konzil befinden wir uns heute in einer paradoxen Lage: Einerseits fehlt es bekanntlich an einer Übereinkunft über das Wesen des Konzils und über die Kriterien seiner Ökumenizität, weswegen – streng genommen – ein ökumenisches Konzil heute noch als eine unmögliche Möglichkeit erscheint. Andererseits ist der einzige Weg, auf dem man zu dieser Übereinkunft zu kommen hoffen kann, der konziliare Weg – wie immer man ihn auch verstehen mag. Mit anderen Worten: Übereinstimmung über das Konzil kann man nur durch das Konzil selbst gewinnen, welches damit sowohl zum anzustrebenden Ziel wie gleichzeitig zum Weg wird, auf dem dieses Ziel erreicht werden soll. Mit diesem Paradox zu leben erfordert eine besondere Art von Mut: nämlich den Mut, wenigstens eine Zeit lang im Widerspruch zu leben.

Der ökumenische Weg fordert also Schritte in Form von Zwischenlösungen, bei denen noch nicht deutlich sichtbar geworden ist, was wir einmal sein werden (1 Joh 3,2), und nur wenn wir diese unbequeme, aber schöpferische Situation gelten lassen, daß wir nicht mehr sind, was wir einmal waren, und daß wir noch nicht sind, was wir einmal sein werden, können die nötigen Freiräume entstehen, in denen das ökumenische Neue ans Tageslicht kommen kann.

Da es an einem gemeinsamen ökumenischen Kirchenrecht für die gesamte Christenheit fehlt und weil daher in jenem Rahmen der Rechtsunsicherheit gearbeitet werden muß, in dem sich die gesamte ökumenische Arbeit abspielt – was sich manchmal als Hilfe, manchmal aber auch als Hindernis erweist –, können die Kirchen ein Konzil aller Christen nur dann zustande bringen, wenn sie die vorkonziliare Zeit so zu leben lernen, als wenn sie schon konziliar wäre, d. h. nur wenn sie es fertig bringen, schon heute zeit- und situationsgemäße Formen des Lebens und Denkens vorwegzunehmen, wie sie einer Christenheit «im Zustand des Konzils» eigentümlich sind.

Um dieses Konzil wirklich zu erreichen, müßte der Geist des Konzils schon lange zuvor im Leib der Kirche zu pulsieren beginnen, und es müßten erste Elemente konziliaren Lebens – auch in partiellen Formen – anfanghaft schon heute verwirklicht werden. Dies zieht die Forderung einer zweiten Form mutigen Handelns nach sich: nicht mehr bloß den Mut zu haben, in der Art von Widerspruch zu leben, der typisch ist für jede Übergangsphase, sondern auch den Mut, mit Unvollkommenheit zu leben, d. h. mit unvollkommenen, unvollendeten Formen von Konziliarität und in Erwartung der künftigen Fülle. Diese Erwartung wird von Geduld und zugleich von Ungeduld bestimmt sein müssen: Beide sind nötig. Am wichtigsten aber ist das, was wir schon gesagt haben: das Paradox eines ökumenischen Konzils zu leben, das sowohl das zu erreichende Ziel wie auch der Weg ist, um eben dieses Ziel zu erreichen.

III.

Was das ökumenische Konzil eigentlich sei: Ausdruck der Kollegialität der Bischöfe oder der *communio ecclesiarum*, oder auch stellvertretende Darstellung der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen – genau dies ist die *quaestio disputata*, über die bisher noch kein Konsens und noch nicht einmal eine Konvergenz hergestellt worden ist. Diese fehlende Übereinstimmung ist das Haupthindernis für die Einberufung des Konzils. Rein formal erscheint die Lage dadurch blockiert. Die verschiedenen Formen konfessio-

nellen Kirchenrechts zum Thema «Synode» oder «ökumenisches Konzil» widersprechen einander offensichtlich, und es ist nicht abzusehen, wie so unterschiedliche Auffassungen, welche ihre Wurzeln letztlich in gleichfalls unterschiedlichen Ekklesiologien haben, kurzfristig miteinander versöhnt werden könnten.

Die Kirchen katholischer Tradition werden es ablehnen, eine Versammlung als «ökumenisches Konzil» anzuerkennen, an der auch Laien mit den gleichen Rechten wie die Kleriker teilnähmen. Umgekehrt werden die Kirchen presbyterianisch-reformierter Tradition – von wenigen Ausnahmen abgesehen – es ablehnen, eine Versammlung, an der die Laien nicht vollintegriert teilnähmen, als «ökumenisches Konzil» oder als «ökumenische Synode» anzuerkennen.

Die Frage, die man sich realistischerweise zu stellen hat, ist also folgende: Welche Ebenen konziliarer Gemeinschaft sind möglich, wenn man ausgeht von solch unterschiedlichen Weisen, das ökumenische Konzil zu verstehen und zu leben? Ein erster Hinweis für die Beantwortung dieser Frage könnte dies sein: Wenn man den Konsens über das Wesen und damit auch über die Zusammensetzung des Konzils als eine Vorbedingung für seine Einberufung betrachtet, wird es wahrscheinlich niemals zu dieser Einberufung kommen. Es bedarf als Zwischenlösungen vorbereitender Schritte mit gesamtchristlichen Versammlungen, welche nicht die kanonische Qualifikation «ökumenisches Konzil» bekommen können, die aber einige Kennzeichen eines solchen besitzen können und damit eine unvollkommene Form von Konziliarität bilden können: Dies wäre ein notwendiger Schritt auf angemessenere konziliare Formen hin.

Im Hinblick auf diese Versammlungen, zu der jede Kirche oder Konfession mit entsprechend den von ihrer eigenen «Konzilstheologie» bestimmten Kriterien gewählten Deputationen teilnehmen würde, bliebe das Urteil über die Ökumenizität noch in der Schwebe und würde erst nach Abschluß der Arbeiten gefällt. Mit anderen Worten: Die Ökumenizität einer gesamtchristlichen Versammlung konziliaren Typs würde nicht *a priori* festgesetzt, sondern vielmehr erst *a posteriori* erkannt und anerkannt. Es ginge dabei nicht mehr bloß um eine Frage des Rechtes, sondern auch der Wertung. Es hinge nicht in erster Linie von der Identität der Teilnehmer, sondern von der Qualität der Arbeit ab. Es würde den ökumenischen Weg sehr erleichtern, wenn die Kirchen – klug und stufenweise, aber entschieden fortschreitend – sich daran gewöhnen würden, die Frage nach der Ökumenizität einer Versammlung nicht schon in Form eines Vorurteils vor deren Abwicklung aufzuwerfen, sondern nachträglich und kritisch in der Auswertung ihrer Ergebnisse. Kurzum: Der Baum würde dann nach seinen Früchten und nicht nach seinen Zweigen beurteilt.

IV.

Was ist zu sagen zum Verständnis des Konzils als Ausdruck der Kollegialität der Bischöfe? So nämlich betrachtet bekanntlich die katholische Tradition in ihren verschiedenen historischen Ausdrucksformen das Konzil. Bezeichnend ist die Tatsache, daß im neuen Codex Iuris Canonici der Abschnitt unter dem Titel «Die oberste Autorität der Kirche» kein Kapitel oder keinen Artikel enthält, die in ihrer Gesamtheit dem ökumenischen Konzil gewidmet wären. Von ihm ist nur innerhalb des Artikels über das Bischofskollegium (cann. 337–341) die Rede. Das ökumenische Konzil ist hier nichts anderes als ein Attribut des Episkopats in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Papst. Die beherrschenden Grundlinien dieser Auffassung sind die beiden folgenden Grundsätze: 1. Die Bischöfe sind – mit dem Papst vereint und ihm untergeordnet – das eigentliche konziliare Subjekt; 2. in erster Linie geht es dabei um die Ausübung ihrer *potestas*. Das Konzil ist eine Funktion des kirchlichen Amtes in seiner höchsten Ausdrucksform, im Episkopat. Der Bischof aber ist *vicarius Christi*, nicht *vicarius ecclesiae*. Obwohl er beim Konzil auch Sprecher seiner Kirche ist, so nimmt er doch daran teil als *vicarius Christi*, nicht der Kirche. In diesem Rahmen empfängt auch das Adjektiv «ökumenisch» eine neue Bedeutung: Es bezeichnet nicht mehr die Gesamtheit der Kirche, sondern die Fülle des Amtes.

Was soll man von all dem halten? Es gibt hier eine Menge von Punkten, die einen ratlos machen können. Wenigstens zwei von ihnen seien hier genannt:

Der erste Punkt betrifft die Beziehung des Bischofs zu seiner Kirche (oder Diözese). Es handelt sich hier um eine lebenswichtige Beziehung. Ein Bischof ohne seine Kirche ist eine ekklesiologische Unmöglichkeit. Der antike (sehr diskussionsbedürftige) Grundsatz *«ubi episcopus, ibi ecclesia»* bedeutet nicht, daß der Bischof die Kirche in sich einbegreift, sondern

daß der Bischof nicht ohne die Kirche ist (und umgekehrt). Nun tritt aber tatsächlich die Kirche als der eine Pol dieses Bezugspaares, der doch konstitutiv ist für die Wirklichkeit des Bischofsamtes, im Konzil nicht in Erscheinung, da der Bischof an ihm ohne seine Kirche teilnimmt. Diese hat er zwar im Herzen, aber eine bloß verinnerlichte Kirche ist niemals die wirkliche Kirche. Ein bloß aus Bischöfen bestehendes Konzil isoliert diese institutionell (wenn auch nur eine Zeit lang) von der übrigen Kirche, und so führt es zu einer Zerlegung und einer Verrenkung des Kirchenkörpers. Statt – wie es sein sollte – die Einheit der Kirche sichtbar darzustellen, verfestigt ein nur aus Bischöfen bestehendes Konzil die Zweiteilung zwischen Amtsträgern und Volk. Statt die Gesamtkirche sichtbar zu machen, macht es nur ihr Amtsgefüge sichtbar, den eigentlichen Leib der Kirche dagegen macht es unsichtbar.

Der zweite Punkt, der uns ratlos macht, betrifft die Beziehung des Bischofs zu den anderen christlichen Amtsträgern. Auch wer das Bischofsamt als das wichtigste Amt der Kirche anerkennt, wird vermeiden wollen, daraus ein so exklusives und allbeherrschendes Amt zu machen, daß es die gesamte Wirklichkeit der Ämter überhaupt in sich zusammenfassen würde. Gerade wenn man das Bischofsamt als Erben und Nachfolger des Apostelamtes verstehen will, müßte man um so mehr auch der nach dem übereinstimmenden Zeugnis des Neuen Testaments unbestreitbaren Tatsache Rechnung tragen, daß das Apostelamt nur *ein* Amt der Kirche neben anderen Ämtern ist, für die es weder alles bestimmendes Muster ist noch deren Synthese. Auf keinerlei Weise und in keinem Falle schließt das Apostelamt nach dem Neuen Testament die große und buntfarbige Blütenfülle der Ämter der Kirche in sich. Wenn daher das ökumenische Konzil als Ausdruck der Ämterkirche verstanden wird, müßte es nicht nur die Fülle, sondern auch die Gesamtheit – und daher die vielfältige Verschiedenheit – der christlichen Ämter widerspiegeln. Wenn es schon eine Versammlung von Amtsträgern ist, dann sollte es wenigstens eine Versammlung aller Arten von Amtsträgern sein und nicht nur einer einzigen Art.

V.

Ist das ökumenische Konzil Ausdruck der *communio ecclesiarum* oder auch Vertretung der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen? Nach dieser Auffassung sind die Kirchen (und nicht die Bischöfe oder die Amtsträger insgesamt) das Subjekt des Konzils. Man denkt hier unwillkürlich an die synodale Tradition, wie sie den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen eigentümlich ist. Das Bild ist aber doch noch etwas komplexer. Die Reformation des 16. Jahrhunderts hat einerseits die lange konziliare Tradition der Kirche revidiert, andererseits aber hat sie sie auch neubelebt, vor allem auf seiten der reformierten (= kalvinistischen) Kirchen.

Die Haltung der Väter des Luthertums zu Konzil und Synode[2] schillert zwischen gemäßigtem Wohlwollen und nur schlecht verborgener Furcht. Sie zögern, dies als die ideale Form des Kirchenregiments zu betrachten. Und dennoch faßt die Synodalstruktur – anfangs verbunden mit dem Institut der Kirchenvisitationen – Fuß. Aber die ersten lutherischen Synoden sind – abgesehen von einigen wichtigen Ausnahmen – Synoden von Pastoren, denen aber immerhin einige herausragende Gemeindemitglieder zur Seite treten: Theologen und vor allem Fürsten. Tatsächlich gilt der Grundsatz: «Über Lehre zu urteilen kommt der Kirche zu, das heißt den Ältesten und den Fürsten.»[3] Die Synode ist hier noch eine Versammlung von Amtsträgern, nicht von Kirchen. Das Neue ist, daß auch der Fürst (also ein Laie) Amtsträger ist, und zwar aufgrund seiner Eigenschaft als Getaufter. Die Synode ist also nicht mehr ausschließlich klerikal, obwohl sie im wesentlichen «ministerial» (also Versammlung von Amtsträgern) bleibt.

Später, in der Zeit der lutherischen Orthodoxie, wird sich dann die Idee einer angemessenen Beteiligung von Laien an der Synode als Voraussetzung ihrer Repräsentativität und dann auch ihrer Ökumenizität durchsetzen – freilich mehr in den Büchern als in der Wirklichkeit[4]; und zwar so sehr, daß es noch im 19. Jahrhundert im Luthertum eine «Apotheose des Amtes» (wie es genannt wurde), gab, die eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dem Synodalinstitut bewirkte.

Ganz anders war die Situation bei den Reformierten: Hier ist die Synode von allem Anfang an eine Versammlung von Pastoren, Ältesten und Diakonen, d. h. der Angehörigen der drei grundlegenden Ämter der Kirche. So ordnet die «Disziplin der reformierten Kirche von Frankreich» (1559) an: «Die Pastoren sollen jeder einen Ältesten oder einen Diakon oder auch mehr als einen zur Synode mitbringen.»[5]

Auch hier wird die Synodalversammlung von Amtsträgern gebildet. Aber es gibt doch immerhin zwei wichtige Neuerungen: Die erste ist, daß die Synode die gesamte dreigliedrige Ämterstruktur der Ortsgemeinde reproduziert, wodurch – unter diesem Gesichtswinkel – Synode und Ortsgemeinde wechselseitige Spiegelbilder darstellen. Die zweite Neuerung ist, daß Älteste und Diakone als Inhaber von Wahlämtern innerhalb ihrer Ortsgemeinden in der Synode eine Funktion ausüben, welche die Kirchen repräsentiert, aus denen sie kommen[6].

So setzt sich – ausdrücklich schon in einigen kirchenrechtlichen Bestimmungen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wie jenen der Synode von Emden – die Idee von der Synode als Vertreterversammlung durch, deren Physiognomie sich damit auch schrittweise wandelt: Aus einer Versammlung von Amtsträgern wird eine Versammlung von Kirchen. Diese selbst sind es nun, welche mittels ihrer Deputationen die Synode konstituieren. Was also ist dann die Synode (oder das Konzil)?

1. Eben weil sie Versammlung von Kirchen ist, ist auch die Synode selbst Kirche und «schafft Kirche». Nicht von ungefähr – um nur ein Beispiel zu erwähnen – eröffnet die reformierte Synode von Frankreich im Jahre 1683 ihre Arbeiten mit der Verlesung des Glaubensbekenntnisses und der Kirchenordnung, und sie beschließt ihre Arbeit mit der Feier des Abendmahls – «unter der Voraussetzung, daß dies geschehe in Gemeinschaft mit der gesamten Kirche des Ortes, an dem sie versammelt sein werden...»[7]

Die Synode ist also Bekenntnisversammlung und Eucharistiegemeinde. Die Tatsache sodann, daß das Abendmahl zusammen mit der Ortsgemeinde gefeiert wird, offenbart das lebendige Band, welches Synode und Kirchen verbindet: Die Synode ist eine bestimmte Weise, wie die Kirchen ihr Sein erfahren. In ihr erleben die Kirchen auf kollegiale Weise ihre Einheit, und die Kirche erweist darin ihre Ökumenizität. Die Synode ist also nicht in erster Linie eine gesetzgebende Versammlung, eine Art Kirchenparlament, sondern eine gottesdienstliche Versammlung. In diesem Sinne ist sie nicht Vertretung der Kirche, sondern Lebensvollzug der Kirche.

2. Die Idee von der Synode als einer Vertreterversammlung ist relativ späten Datums und im Grunde genommen auch zweitrangig. Im christlichen Altertum konstituieren die Synoden sich «weder durch Konföderation noch durch Repräsentation»[8]. Erst im späten Mittelalter und vor allem im 15. Jahrhundert setzt sich – in Verbindung mit einer gewissen Säkularisierung des kirchenrechtlichen Denkens – die Idee einer Delegation von Vollmachten seitens der Kirche an die Synodalversammlung durch, welche dann diese Vollmachten ihrerseits ausübt und auf diese Weise repräsentativ für die Kirche handelt.

Die Synode übt zweifellos eine Vertretungsfunktion aus, insofern sie für die Gesamtheit der Kirchen in deren Auftrag handelt. Aber damit handelt sie wohlgemerkt mehr als Äußerung der Kirchen denn als ihre Vertretung. Es ist nicht die Synode, die anstelle der Kirchen handelt, sondern es sind die Kirchen, die durch die Synode handeln. Andererseits ist die Synode nicht eine Art von kollektivem *alter ego*. der Kirchen. Es ist der Mühe wert, hier anzumerken, daß die Synode nicht von Delegationen, sondern von Deputationen konstituiert wird. Das Mandat der Kirchen ist für gewöhnlich nicht gebunden, sondern ganz weit gefaßt. Die Deputierten sind nicht bloße Sprecher der entsendenden Kirchen, und die Synode ist nicht bloß der Resonanzkörper des Willens der Teilkirchen. Sie ist vielmehr ein schöpferisch wirkender Ort des Dialogs, der Begegnung und des Gebets in der Suche nach dem Willen Gottes. Der Wille der Synode ist nicht die bloße Summe der partikulären Willen der Kirchen. Sie setzt diese verschiedenen Willen vielmehr voraus, und gleichzeitig transzendiert sie sie, indem sie sie bestätigend in ihren eigenen Willen aufnimmt. Die Synode geht von den Kirchen aus, sie besteht nicht ohne deren Auftrag, aber sie ist auch eine Instanz des Lehramtes und der Leitung, die mit eigener Identität, mit eigenem Willen und mit eigener Autorität begabt ist.

Die Synode verwirklicht also auf universaler oder allgemeiner Ebene das, was jede christliche Gemeinde auf örtlicher Ebene verwirklicht: Sie ist zusammengerufene und in Ordnung errichtete Kirche. Aber eben weil sie Kirche ist, ist sie «wesentlich als Geschehen zu verstehen und nicht körperschaftlich-statisch als ‹Vertretungsorgan›»[9]. Die Synode ist Kirche, aber sie repräsentiert diese auch, indem sie ihrer Einheit und zugleich ihrer Universalität sichtbare Gestalt verleiht. Ihre Autorität liegt aber nicht in der Spannweite ihrer Repräsentativität, sondern in der evangelischen Authentizität ihres Wortes. Ort der Begegnung und des Ringens jeder Kirche mit allen anderen; Raum für die brüderliche

Aussprache und das Gebet in der Anrufung des Heiligen Geistes und des Horchens auf Gottes Wort; Mittel zum Suchen und Finden der Verständigung im Dialog; Organ für verpflichtende Entscheidungen im Blick auf das christliche Zeugnis in der Welt: alles dies ist die Synode als Versammlung der Kirchen. Sie ist ein grundlegendes und unersetzbares Ausdrucks- und Kommunikationsmittel der Kirchen – das ideale Instrument, das den Kirchen hilft, Träger des Austauschs zwischen den Christen zu sein, dies aber nicht in Isolierung gegeneinander, sondern in der durch die Berufung geschaffenen Solidarität.

VI.

Alles, was wir hier von der Synode gesagt haben, das haben wir zugleich vom ökumenischen Konzil gesagt: Beide sind tatsächlich untereinander austauschbare ekklesiologische Größen. Aus dem hier entwickelten Gedankengang läßt sich eine Forderung ableiten: Das, was wir die innere Konziliarität des Leibes der Kirche nennen möchten, muß seinen nicht bloß sprunghaften, sondern beständigen Ausdruck finden, und zwar über die örtliche Ebene hinaus auch auf der allgemeinen Ebene. Mit anderen Worten: Das ökumenische Leben der Kirche muß einen konziliaren Rhythmus annehmen.

Wenn das Konzil aber – wie wir es hier vertreten haben – eine Seins- und Ausdrucksweise der Kirchen selbst ist, dann geht die Aufwertung der Rolle des Konzils Hand in Hand mit der Aufwertung der Rolle der Kirchen. In beiden Fällen ist das kirchliche Amt – so unverzichtbar es auch sein mag – dann nicht mehr der institutionelle Angelpunkt des Lebens der Kirche. Dieser Angelpunkt wird heute von Versammlungen gebildet, von der örtlichen bis zur konziliaren Versammlung. Nicht von ungefähr hat sich die tiefgreifendste synodale Erfahrung in unserem Jahrhundert – jene der Bekennenden Kirche in Nazideutschland – verbunden mit der Wiederentdeckung der Kirche als «Gemeinschaft von Brüdern» (so definiert sie die dritte These der Barmer Erklärung von 1934)[10].

Auf eben dieser Linie liegt auch der Vorschlag, die Grundordnung der christlichen Kirche – sei es der Ortsgemeinde oder der konziliaren Gemeinschaft – als «bruderschaftliche Christokratie»[11] zu verstehen. So wird das unzerreißbare Band, das zwischen örtlicher Versammlung und konziliarer Versammlung besteht, verstärkt und betont. Es scheint uns also angebracht, abschließend an die Bemerkung von Karl Barth zur ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (in Amsterdam 1948) zu erinnern, daß nicht nur die bischöfliche, sondern auch die presbyterianisch-synodale Verfassung der Freiheit des Wortes Gottes durch die christliche Gemeinde und der Freiheit der christlichen Gemeinde durch das Wort Gottes mehr hinderlich als dienlich sein könne, wobei er noch hinzufügte: «Die Angst vor der Freiheit des Herrn Jesus Christus und die Angst vor der Freiheit seiner Gemeinde können, wo es um die Erneuerung der Kirche geht, keine guten Ratgeber sein.»[12]

Damit soll wenigstens zweierlei gesagt sein: 1. daß die wahrscheinlichen Vorteile eines konziliaren Systems, das von den Kirchen als Normalform der Verwirklichung von Einheit und Universalität und als allgemein übliches Instrument des Lehr- und Leitungsamtes letzten Endes abhängen von der Reife, der Initiativfähigkeit und vor allem der Freiheit, die den Ortskirchen zugestanden wird; 2. daß die Angst vor dem Konzil, die auch in gewissen christlichen Kreisen verbreitet ist, im Grunde genommen nichts anderes ist als Furcht vor der Freiheit der Ortskirchen, und daß umgekehrt der Mut zum Konzil in den Kirchen gleichbedeutend ist mit deren Mut, ihre Freiheit zu leben.

[1] Die Wichtigkeit dieses Dokuments des Ökumenischen Rats der Kirchen wird ganz richtig unterstrichen von Ernst Kinder, Was ist ein ökumenisches Konzil?: K.E. Skydsgaard (Hg.), Konzil und Evangelium (Göttingen 1962) 25 f.

[2] In der Ekklesiologie und im Recht der Kirchen der Reformation bedeutet Synode für gewöhnlich die Generalversammlung einer Teilkirche – also ein konfessionelles und kein ökumenisches Organ. Aber die Synode einer Teilkirche hat die gleiche Physiognomie und nimmt die gleichen Funktionen wahr, die man einem ökumenischen Konzil für die Gesamtkirche zuschreiben würde. Deswegen deckt sich die Theologie der Synode im Kern mit der Theologie des ökumenischen Konzils: Wenn man von der einen spricht, spricht man zugleich auch von dem anderen. Im Rahmen dieses Artikels sind die Begriffe «Synode» und «ökumenisches Konzil» also gleichbedeutend. Unterschiedlicher Art kann tatsächlich nur ihr jeweiliger Horizont, nicht aber ihr Wesen sein.

[3] So nach Melanchthon. Vgl. R. Stupperich, Konzil und Synode bei Melanchthon: Beiträge zur historischen und systematischen Theologie (Berlin 1955) 203.

[4] K.G. Steck, Der «Locus de Synodis» in der lutherischen Dogmatik: Theologische Aufsätze, Karl Barth zum 50. Geburtstag (München 1936) 345.

[5] Wilhelm Niesel (Hg.), Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche (Zollikon/Zürich 1938) 76, 5–6.

[6] Jean-Jacques von Allmen, Le saint ministère (Neuchâtel 1968) 183.

[7] F. Méjan, Discipline de l'Eglise réformée de France (Paris 1947) 256.

[8] Wilhelm Maurer, Typen und Formen aus der Geschichte der Synode: Die Kirche und ihr Recht (Tübingen 1976) 81.

[9] R. Bäumlin, Art. «Synode»: RGG³ VI, 569.

[10] A. Burgmüller (Hg.), Kirche als Gemeinde von Brüdern (Gütersloh 1980).

[11] E. Wolf, Ordnung der Kirche (Frankfurt am Main 1961), 67. Vgl. auch K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/2 (Zollikon/Zürich 1955) 770f.

[12] K. Barth, Die Kirche – die lebendige Gemeinde des lebendigen Herren Jesus Christus, in: Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, I: Die Kirche in Gottes Heilsplan (Gotthelf-Verlag, Zürich 1948) 79.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PAOLO RICCA

1936 in Torre Pellice bei Turin geboren. Studium der Theologie in Rom und Basel. Dort Promotion zum Doktor der Theologie. 1962 zum Pastor der Waldenserkirche ordiniert. Bis 1976 im Gemeindedienst. Seit 1976 Professor der Kirchengeschichte und der Praktischen 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); (zus. mit Pietro Corsani:) Pietro e il papato nel dibattito ecumenico moderno (Turin 1978). Anschrift: Facoltà Valdese di Teologia, Via Pietro Cossa 42, I–00193 Roma, Italien.

Aktuelle Fragen

René Metz

Der Einfluß des Ersten Vatikanischen Konzils auf die Rechtslage des Konzils im Codex Iuris Canonici von 1917

Ein Konzil ist Spiegel und Zeuge der Sorgen seiner Zeit. Das daraus entstehende kirchliche Gesetzbuch bringt in konkreter Form an den Tag, wie sich die konziliare Versammlung bemühte, den Schwierigkeiten der Stunde, denen die Kirche ausgesetzt war, entgegenzutreten. Das gilt vom Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) und dem Kirchenrecht von 1983; das gilt ebenfalls vom Ersten Vatikanum (1869–1870) und dem Codex Iuris Canonici (CIC) von 1917, obwohl die Beziehungen zwischen den beiden Konzilien und den beiden Gesetzbüchern nicht ganz und gar die gleichen sind.

Das kirchliche Gesetzbuch von 1983 ist unmittelbares Ergebnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, da Papst Johannes XXIII. seine Ausarbeitung gleichzeitig mit der Einberufung des Konzils (25. Januar 1959) beschlossen hatte. Beim Ersten Vatikanischen Konzil und dem Kodex von 1917 war die Lage etwas anders. Gewiß, zahlreiche Stimmen hatten sich schon vor der Versammlung des Konzils erhoben, die eine Überprüfung des Kirchenrechts und dessen neue Kodifizierung verlangten, da man bisher nur das alte *Corpus Iuris Canonici* zur Verfügung hatte[1]. Also machten sich fünf vorbereitende Kommissionen ans Werk und arbeiteten zahlreiche Textentwürfe aus, die die veralteten Teile der Gesetzgebung und der kirchlichen Institutionen den Erfordernissen der Zeit anpassen sollten. Die sehr begrenzte Dauer des Konzils machte den schönen Plänen eines Aggiornamento des Kirchenrechts und seiner Kodifizierung ein Ende.

So kam es auf dem Ersten Vatikanischen Konzil zu keiner Entscheidung für eine neue Abfassung, obwohl das Konzil durch seine Postulate und Schemata zahlreiches Material für eine Revision des Kirchenrechts zusammengetragen und vorbereitet hatte. Der Papst selbst mußte also diesen Entschluß übernehmen. Als diesbezüglich Kardinal Cennari bei Leo XIII. (1878–1903) vorstellig wurde, soll dieser geantwortet haben, er sei in Anbetracht seines Alters – bei seiner päpstlichen Inthronisation war er bereits 65 Jahre alt gewesen – nicht der Mann für ein solches Unternehmen und er überlasse diese Arbeit seinem Nachfolger. Tatsächlich hat dann Pius X., sein Nachfolger, schon im ersten Jahr seines Pontifikats die Neufassung des Kirchenrechts angeordnet.

Wir kennen das Ergebnis, den *Codex Iuris Canonici*, am 27. Mai 1917 durch Benedikt XV. veröffentlicht. Zwar kommt dieses Rechtsbuch erst fast ein halbes Jahrhundert nach dem Konzil und ist diesem nicht unmittelbar entsprungen, wie das dann beim Kirchenrecht von 1983 in bezug auf das letzte Konzil der Fall sein wird; trotzdem ist der Kodex von 1917 nicht weniger die Frucht des I. Vatikanums; er spiegelt dessen Ekklesiologie wider, genauso wie jetzt das neue Kirchenrecht die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Ausdruck bringt. Eine ausgezeichnete Illustration für diese Behauptung sind die das Konzil betreffenden kirchenrechtlichen Bestimmungen im CIC von 1917.

In der Tat hatte das Konzil während der kurzen Zeit, die ihm zur Verfügung stand, den hauptsächlichen Sorgen Pius' IX. entsprechen können, die diesem bei der Einberufung des Konzils vor Augen standen. Ein zweifacher Beweggrund hatte den Papst bewogen, einer praktisch veralteten Institution neues Leben einzuhauchen. Es lag ihm einerseits daran, der von ihm unternommenen Verurteilung der «Irrtümer» (Enzyklika *Quanta cura* und *Syllabus errorum*, 8. Dezember 1864) durch Einbeziehung des gesamten Episkopats in dieses Unternehmen größeres Gewicht zu verleihen. Andererseits scheint aber das zweite Motiv wichtiger gewesen zu sein: Pius IX. suchte die Unterstützung der ganzen Christenheit in der Person der Bischöfe als Vertreter der Gesamtheit der Ortskirchen, um die Vereinsamung zu durchbrechen, in welcher er sich in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom befand und in die ihn der sich herausformende neue italienische Staat mehr und mehr hineindrängte. Die Autorität des Papstes war durch den Verlust des schon seit einiger Zeit bedrohten und 1870 endgültig beschlagnahmten Kirchenstaates ihrer weltlichen Macht beraubt; sie schien daher

äußerst gefährdet; man kannte ja damals praktisch keine Souveränität «ohne Land», da sie wesentlich an ein Territorium gebunden war. Es hatte also den Anschein, als sei der Verlust des Kirchenstaates für die Autorität des Papstes in der Welt und subsidiär in der Kirche eine wahre Katastrophe. Daher werden nun von verschiedenen Seiten her alle Kräfte angespannt, um den Verlust der weltlichen Macht des Papstes durch die Steigerung seiner geistlichen Macht zu ersetzen. Man bemüht sich darum im Bereich des Gefühls (in den Massen der Katholiken der ganzen Welt hochgezüchtete Papstverehrung), im rechtlichen oder kanonischen Bereich (Betonung der *societas perfecta*, ein neuerdings *ad hoc* geschmiedeter und auf die Kirche, deren Repräsentant der Papst ist, angewandter Ausdruck) und schließlich im Bereich der Theologie. Die dogmatische Theologie wird letzten Endes den bedeutendsten Beitrag zum Anwachsen und zur Festigung der päpstlichen Autorität leisten, denn sie wird dem Volksgefühl und dem Kirchenrecht das Glaubensfundament liefern, auf das sich die Tätigkeit des Papstes stützen kann.

Das Zusammentreten eines ökumenischen Konzils im Vatikan geschah zu gleicher Zeit, als der Kirchenstaat in den letzten Zügen lag. Es ist darum nicht verwunderlich, daß eine große Anzahl von Konzilsvätern in diesem Konzil eine ausgezeichnete Gelegenheit sah, die Vorrechte des römischen Bischofs feierlich zu verkünden und auf diesem Umweg seine Autorität in der Welt zu stärken und zu steigern. Mit Unterstützung Pius' IX. und dessen direkten, neuestens von Bischof Maccarrone aufgedeckten Eingriffen in den Konzilsaufbau konnte sich die Mehrheit auf dem Konzil unschwer durchsetzen; sie billigte in endgültiger Form am 18. Juli 1870 die Konstitution *Pastor aeternus*, die die Stellung des Papstes in der Gesamtkirche sowie in den Ortskirchen festigte und seine Unfehlbarkeit definierte. Das Konzil hinterließ aufgrund der Umstände, die ihm jede Weiterarbeit verboten, ein unvollendetes Werk. Daraus ergab sich eine gewisse Unausgeglichenheit, die zum Schaden der bischöflichen Vollmachten ausschlug; die Ekklesiologie des Ersten Vatikanischen Konzils ist ein Torso. Das zeigt sich in den Kanones des Kirchenrechts von 1917. Es ist schwer vorstellbar, daß es hätte anders sein können; der Apfel fällt nicht weit vom Stamm. Das Kirchenrecht von 1917 ist ein Zeugnis und eine Gewähr für die päpstliche Autorität in der Kirche geworden; der Episkopat hat hier den kürzern gezogen. Die dem ökumenischen Konzil gewidmeten Kanones 222–229 lassen eine Ekklesiologie durchscheinen, die sich auf eine theologisch-juridische Vorstellung von der *Macht* in der Kirche gründet: die durch den Papst verliehene Jurisdiktionsgewalt steht über der aus dem Weihesakrament fließenden Vollmacht. Ganz deutlich zeigt sich diese Auffassung im Kanon 223. Er bestimmt, wer von Rechts wegen Mitglied eines Konzils ist. Bevor wir aber auf diesen unserer Meinung nach grundlegenden Text – grundlegend in Hinsicht auf die Ekklesiologie in der Perspektive des Ersten Vatikanischen Konzils – näher eingehen, geben wir einen Überblick über die Gesamtheit der Texte.

Es scheint nützlich, sich zuerst mit den Fußnoten zu den Kanones 222–229 zu befassen. Sie geben Auskunft über die Dokumente, die den Verfassern des CIC am Anfang des 20. Jahrhunderts bei der rechtlichen Festlegung des ökumenischen Konzils als Quelle dienten. Die Anmerkungen zu den acht Kanones enthalten Hinweise auf 37 Texte oder Textfragmente, von denen sich manche in mehreren Kanones wiederfinden. Unter diesen 37 Texten reichen dreizehn in das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts zurück; einer gehört ins 20. Jahrhundert; neun (unter Einbeziehung der Dubletten) entstammen Pius IX., einer dem Ersten Vatikanum, drei Leo XIII. und einer Pius X. Die Mehrzahl der übrigen Texte reicht nicht über das 15. Jahrhundert zurück; nur sieben sind dem *Corpus Iuris Canonici* entnommen und unter diesen sieben vier den Pseudo-Dekretalen.

Hält man sich an die Quellen der Kanones 222–229, so könnte man meinen, das ökumenische Konzil sei eine verhältnismäßig junge Einrichtung, während diese doch nur knapp drei Jahrhunderte von den Ursprüngen des Christentums entfernt ist. Auf jeden Fall ist es interessant zu bemerken, daß das Erste Vatikanische Konzil nur ein einziges Mal unter den Quellen dieser Kanones zitiert wird, nämlich zum Kanon 228 §2 (*Pastor aeternus*, c. 3), der die Berufung von einer päpstlichen Entscheidung auf ein ökumenisches Konzil untersagt. Das Fehlen von häufigeren Verweisen auf das I. Vatikanum kommt daher, daß die Konzilsversammlung nicht aufgerufen worden war, sich mit der Institution eines ökumenischen Konzils zu befassen. Das durch die Glaubenskommission vorbereitete Schema *De Ecclesia* erwähnte das Konzil nicht einmal, das Bischofsamt übrigens auch nicht; mehrere Bischöfe brachten diesen Sachverhalt zur Spra-

che[2]. Auf jeden Fall hätte die Versammlung nicht die Zeit gehabt, darüber zu beraten, selbst wenn die Konzilsfrage im Schema vorgesehen gewesen wäre. Das erklärt auch, warum der von Bischof Strossmayer aus Diakovo (Kroatien) gemachte Vorschlag eines periodisch (alle zwanzig Jahre) versammelten Konzils weder beachtet noch diskutiert wurde[3].

Dies vorausgeschickt wollen wir nun zusehen, welche Vorstellung der Gesetzgeber von 1917 sich in den Kanones 222–229 vom ökumenischen Konzil gemacht hat. Sie steht in vollkommenem Einklang mit der Theologie von der Kirche und der Idee vom Papsttum, wie sie von der Mehrheit der Konzilsväter entwickelt und schließlich vom Ersten Vatikanischem Konzil selbst feierlich verkündet worden waren.

Das Konzil erfreut sich in der ganzen Kirche der höchsten Autorität (can. 228 §1). Die Rolle des römischen Bischofs ist im Konzil aber nicht nur erstrangig, sondern entscheidend. Dem Papst steht das ausschließliche Recht zu, das Konzil einzuberufen, ihm vorzusitzen, seine Aufgabe festzulegen und den Ablauf der Beratungen zu bestimmen. Er besitzt auch das ausschließliche Recht, das Konzil zu verlegen, es zu suspendieren und aufzulösen (can. 222 §§1 u. 2). Der Tod des Papstes zieht *ipso facto* die Unterbrechung nach sich, denn es gibt kein Konzil ohne den römischen Bischof (can. 229). Endlich haben die Entscheidungen des Konzils aus sich selbst keine Gültigkeit; sie bedürfen der Bestätigung des Papstes und dessen Befehls zur Veröffentlichung (can. 227). Demnach steht das Konzil in unmittelbarer, vollständiger und absoluter Abhängigkeit vom obersten Hirten der Kirche.

Die Bischöfe stehen auf dem Konzil nicht auf derselben Stufe wie der Papst; man hat den Eindruck, sie spielten eine zweitrangige Rolle. Sie bilden beim Fassen der Konzilsbeschlüsse nicht – wie das Zweite Vatikanische Konzil sagen wird – eine Einheit *mit* dem Papst. Das zeigt sich ganz deutlich in den Texten des Ersten Vatikanums: Der Papst entscheidet nicht in Einheit *mit* den Bischöfen; er entscheidet allein, sobald das Konzil seine Zustimmung gegeben hat. Die beiden Konstitutionen des Ersten Vatikanischen Konzils beginnen mit der Formel: *Pius episcopus* (...) sacro approbante concilio, *ad perpetuam rei memoriam*. Die gleiche Formel findet sich am Ende der Konstitution *Pastor aeternus* (Definition der Unfehlbarkeit): *Nos* (...), sacro approbante concilio, *docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus*.. Die Formulierung entspricht der am 27. November 1869 erlassenen Konzilsregelung, die die Art und Weise bestimmte, wie Konzilsentscheidungen zu fällen seien: *Nos*, sacro approbante concilio, *illa ita decernimus, statuimus atque sancimus* (§ VIII; Gasparri, *Fontes*, 3, 38). In diesem Geist wurde der Kanon 227 des Kirchenrechts von 1917 abgefaßt. Der Text erwähnt nicht ausdrücklich die Mitwirkung der Bischöfe an dem Beschluß; er spricht nur von der Bestätigung durch den Papst: *Concilii decreta vim definitivam obligandi non habent, nisi a Romano Pontifice confirmata et eius iussu promulgata*.

Will man sich von all dem, was wirklich auf dem Spiele steht, ein Bild machen, so muß man die Formel des Ersten Vatikanischen Konzils mit der von Paul VI. auf dem Zweiten Vatikanum gebrauchten Formulierung vergleichen. Die Verschiedenheit der Auffassungen springt in die Augen: *Der Papst entscheidet in Einheit mit den Vätern des Konzils* – so die Einleitung der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils: *Paulus episcopus* (...) una cum sacrosancti concilii Patribus *ad perpetuam rei memoriam*. Sie schließen auf dieselbe Weise: *Nos* (...) *illa* una cum Venerabilibus Patribus (...) *approbamus, decernimus ac statuimus*. Die Konzilsväter bestätigen nicht nur, sondern sie *entschließen mit dem Papst*. Man muß dazu bemerken, daß die am 6. August 1962 erlassene Regelung für das Zweite Vatikanische Konzil die auf dem Ersten Vatikanum verwendete Formel vorgesehen hatte, nämlich: *Nos*, sacro approbante concilio, illa ita decernimus, statuimus... (§49, 2; Acta Ap. Sedis 54, 1962, 627). Paul VI. hat sich, wie man sieht, nicht daran gehalten; das bedeutet, daß er der Auffassung war, das Erste Vatikanische Konzil und das Kirchenrecht von 1917 gewährten den Bischöfen nicht den Platz, der ihnen zusteht. So hat man sich also bemüht, den dem Kanon 227 des Kirchenrechts von 1917 entsprechenden Kanon des Gesetzbuches von 1983 mit der Ekklesiologie in Einklang zu bringen, die in der Formulierung Pauls VI. durchscheint; ganz ist es nicht gelungen.

Die Übereinstimmung des CIC von 1917 mit der Ekklesiologie des Ersten Vatikanischen Konzils zeigt sich aber am klarsten in der Bestimmung, wer von Rechts wegen zum Konzil gehört; es ist der Inhalt des Kanons 223. Als Kriterium für die Bestimmung rechtmäßiger Mitgliedschaft im Konzil diente den Verfassern

dieses Kanons die Begründung durch die Unterscheidung zwischen Jurisdiktionsgewalt und Weihegewalt, gemäß einer im Mittelalter aufgestellten Theorie, die besagt, daß die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt (Leitung und Lehre) unmittelbar vom Papst verliehen werde. Da nun das Stimmrecht auf dem Konzil als ein Jurisdiktionsrecht betrachtet wird, so folgt daraus, daß es nicht aus der Weihe stammt. Die Jurisdiktion ist also wichtiger als die Weihe. Demnach ist in dieser Sicht das Recht das Primäre, das Sakrament das Sekundäre. Das offenbart sich auch in der im Kanon 223 den Weihbischöfen zugewiesenen Stellung: sie sind trotz ihrer Bischofsweihe nicht von Rechts wegen Mitglieder des Konzils; gewiß, sie können dazu eingeladen werden und werden es auch; ebenso erfreuen sie sich grundsätzlich des Stimmrechts, außer es stehe eine Entscheidung der höheren Autorität dagegen (can. 223 §2). Klarer kann man nicht mehr sprechen. Hingegen sind die residierenden Bischöfe von Rechts wegen Mitglieder des Konzils, auch wenn sie noch nicht die bischöfliche Konsekration empfangen haben; es genügt ihre Ernennung. Dasselbe gilt von den Kardinälen. Sie sind rechtmäßig Konzilsmitglieder, selbst wenn ihnen noch die Bischofsweihe fehlt. Es ist gut, sich daran zu erinnern, daß die Kardinäle vor dem Motuproprio *Cum gravissima* (15. April 1962) nicht notwendigerweise Bischöfe waren. So liefert also sehr wohl die Jurisdiktionsgewalt und nicht die Weihe das Kriterium für die Zulassung der Bischöfe «von Rechts wegen».

Diese Auffassung entsprach der Denkweise einer gewissen Anzahl von damals führenden Theologen und Kirchenrechtlern (Suarez, Schmalzgrueber, Bouix u.a.); man darf aber folgendes nicht vergessen: andere, nicht weniger bedeutende Männer (Barbosa, Reiffenstuel, Ferraris, Phillips u.a.) hielten daran fest, daß die Weihbischöfe als wahre Bischöfe sich kraft ihrer Bischofsweihe der ungeschmälerten bischöflichen Vollmacht (Ordo, allgemeine und universale Jurisdiktion, Lehramt) erfreuen und *de iure* Konzilsmitglieder sind. Die Realität war eine andere. Zur Zeit der Einberufung des I. Vatikanischen Konzils begünstigte nämlich der offizielle Standpunkt Roms die Auffassung, die durch den Papst verliehene Jurisdiktionsgewalt sei das Kriterium für das Mitgliedsrecht der Bischöfe. Beweis dafür ist das Zögern Pius' IX., die Weihbischöfe einzuladen, unter dem Vorwand, sie seien zu zahlreich. Was vor dem Konzil nur Zögern oder Meinung gewesen war, nahm nach dem Konzil die Form einer gleichsam offiziellen Lehre an; sie wurde durch das Kirchenrecht von 1917 im Kanon 223 gesetzlich verankert, denn dieser Kanon erkennt den Weihbischöfen die Eigenschaft ab, von Rechts wegen am Konzil teilnehmen zu können.

Es verwundert aber doch – das muß man billigerweise sagen –, wenn man sieht, wie sich eine solche Auffassung hat durchsetzen können, obwohl die «Leitende Kongregation» mit ihren neun Kardinälen und davon abhängenden fünf Kommissionen mit dem Auftrag der Vorbereitung der Schemata für das Konzil über die Frage vollkommen auf dem Laufenden war. Diese Kongregation hatte einen ihrer Konsultoren, Bischof Angelini, gebeten, eine Studie über die Rechte der Weihbischöfe hinsichtlich des Konzils zu verfassen. Angelini entwickelte daraufhin in einer 33 Seiten langen Denkschrift eine Theologie des Bischofsamtes, wonach die Weihbischöfe kraft ihrer bischöflichen Konsekration im Besitz aller Vorrechte des Episkopats seien und dementsprechend *de iure* Mitglieder des Konzils (Mansi, 49, 615 und 494–496)[4]. Die Beweisführung Bischof Angelinis wurde von der leitenden Kommission in der Sitzung vom 17. Mai 1868 (Mansi, 49, 492–496) und von neuem ein Jahr später, am 14. März 1869 (Mansi, 49, 525f) bestätigt; auch Pius IX. gab seine Zustimmung (Mansi, 49, 493. 524–527). Professor G. Thils bemerkt, daß die Arbeit Angelinis nicht die verdiente Aufnahme fand; er stellt die Frage: «Ist diese Studie vielleicht deshalb ‹vergessen› worden, weil sie die Rechte der Bischöfe respektierte?» Es war bereits die Lehre des II. Vatikanischen Konzils. Der Löwener Theologe fährt fort: «Freilich 1870 hatte ein solches Dokument wenig Aussicht, benützt und zitiert zu werden.»[5]

Von wenigen Ausnahmen abgesehen war man damals noch nicht bereit, die Fenster der Kirche derart weit zu öffnen. Zu sehr ging es noch um die Festigung der päpstlichen Macht. Die zeitgeschichtlichen Umstände zwangen fast dazu. Das kirchliche Gesetzbuch von 1917 spiegelt in vollendeter Form dieses Bestreben wider. Abhandlungen aber wie die Bischof Angelinis lassen erkennen, daß das Zweite Vatikanische Konzil im Ersten Vatikanum schon keimte. Es bedurfte der Zeit – fast eines Jahrhunderts – und eines prophetischen Papstes – Johannes' XXIII. –, damit sich dieser Keim entwickelte und Frucht brächte.

[1] Vgl. hierzu G. Feliciani, Il concilio Vaticano e la codificazione del diritto canonico: Studi in onore di Ugo Galazzini 2 (Mailand 1982) 35–80.

[2] Mansi, Sacr. conciliorum (...) collectio, 51 (Hg. Petit-Marin) 740–743, 816, 841f, 863–873, 893–902, 919. Vgl. G. Thils, La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I, Recherches et synthèses. Section de dogme 4 (Gembloux 1972) 76f.

[3] Mansi aaO. 482f. Bischof Strossmayer zitiert das Dekret *Frequens* (9. Oktober 1417) des Konzils von Konstanz; dieses Dekret hatte bestimmt, alle zehn Jahre sei ein Konzil einzuberufen, ein Zeitraum, der durch den Papst abgekürzt, nie jedoch verlängert werden könnte; das Dekret kam nicht zur Anwendung. Strossmayer zitiert auch Pius VI., der auf dem Konzil von Trient seine Legaten angewiesen haben soll, die Konzilsväter (falls es angemessen schien) zu bewegen, ein Gesetz durchzubringen, das für alle zwanzig Jahre eine Konzilsversammlung vorschreibt. Bekanntlich wurde auch dieser Beschluß niemals gefaßt.

[4] Im einzelnen s. Thils aaO. 82–86.

[5] AaO. 81 u. 85.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

RENÉ METZ

1910 in La Wantzenau bei Straßburg geboren. Professor an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg. Gründete 1968 zusammen mit Jean Schlinck das Centre de recherche et de documentation des institutions chrétiennes (CERDIC). Mitglied der Kommission zur Revision des Codex Iuris Canonici Orientalis. Veröffentlichungen: La Monarchie française et la provision des bénéfices ecclésiastiques en Alsace (1947); La consécration des vierges (1954); L'Eglise a ses lois (1959); Histoire des conciles (^{2}1968); Eglises et Etat en France (1977); Les sources du droit de l'Eglise catholique latine de la fin du XVIIIe siècle à 1978: Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident, Hg. von Le Bras-Gaudemet, 16 (1981) 137–371; Les organismes collégiaux de l'Eglise catholique, ebd. 17 (1982) 11–186. Mitarbeit an verschiedenen Zeitschriften und Enzyklopädien. Anschrift: 7 rue Charles Bergmann, F–67000 Strasbourg, Frankreich.

Joseph Komonchak

Das ökumenische Konzil im neuen Kirchenrechtskodex

Die Kanones über das ökumenische Konzil, die ursprünglich für die nicht zustandegekommene Lex Ecclesiae Fundamentalis (LEF) vorgesehen waren, sind in den neuen Kirchenrechtskodex eingegliedert worden[1]. Sie finden sich in Buch II «Das Volk Gottes» im Abschnitt über die hierarchische Verfassung der Kirche, im zweiten Artikel des Kapitels «Der Papst und das Bischofskollegium».

Dem ökumenischen Konzil sind fünf Kanones oder Kanonesteile gewidmet. Sie umfassen das gesamte Material, das sich im alten Kodex (CIC) über das Konzil fand, ausgenommen die Bestimmungen über die Stellvertreter (CIC 224), über die Teilnahme (CIC 225) und über die Unmöglichkeit, vom Papst an das Konzil zu appellieren (CIC 228 §2). Von dieser letzten Bestimmung nimmt man vielleicht an, sie sei ja schon im neuen Kanon 333 §3 enthalten: «Gegen eine Entscheidung des Papstes kann man nicht appellieren».

Bevor wir darangehen, die Kanones, die sich im revidierten Kodex finden, in einen weiteren Kontext zu versetzen, wird es von Vorteil sein nachzusehen, was jeder von ihnen sagt.

Die Kanones über das ökumenische Konzil

Der erste dieser Kanones stellt fest: «Das Bischofskollegium übt auf einem ökumenischen Konzil Autorität über die Gesamtkirche aus» (C. 337 §1). Vermutlich soll dies CIC 228 §1 entsprechen: «Ein ökumenisches Konzil verfügt über die höchste Autorität über die Gesamtkirche.» Leider sagt der neue Kanon nicht ausdrücklich, daß ein ökumenisches Konzil über die «höchste» Gewalt verfüge, doch ist dies sicherlich anzunehmen, erstens deswegen, weil der unmittelbar vorausgehende Kanon bereits versichert, daß das Bischofskollegium Träger höchster, voller Autorität über die Gesamtkirche» ist (C. 336), und zweitens, weil dieser Kanon «Lumen gentium» 22 und «Christus Dominus» 4

entnommen ist, worin feststeht, daß dem Konzil höchste Autorität zukommt.

Der zweite Kanon über das Konzil zerfällt in zwei Teile:

«§1. Einzig dem Papst kommt es zu, ein ökumenisches Konzil einzuberufen, persönlich oder durch andere über es den Vorsitz zu führen, es zu verlegen, zu unterbrechen oder aufzulösen und seine Dekrete zu approbieren.

§2. Ebenfalls dem Papst kommt es zu, die Gegenstände zu bestimmen, die auf einem Konzil zu behandeln sind, und die Geschäftsordnung des Konzils festzulegen; die Konzilsväter können zu den vom Papst vorgelegten Fragen weitere hinzufügen, die vom Papst gutgeheißen werden müssen» (C. 338).

Dieser Text befaßt sich mit den Angelegenheiten, die in CIC 222 und 226 enthalten sind. Seine Quellen sind «Lumen gentium» 22, der CIC, «Cleri sanctitati» Pius' XII., der Kodex des Ostkirchenrechts. Der einschlägige Text in «Lumen gentium» lautet: «Ein ökumenisches Konzil gibt es nur, wenn es vom Nachfolger Petri als solches bestätigt oder wenigstens angenommen wird; der Bischof von Rom hat das Vorrecht, diese Konzilien zu berufen, auf ihnen den Vorsitz zu führen und sie zu bestätigen». In den frühesten Versionen der LEF war der Hinweis auf die Rezeption eines Konzils durch den Papst beibehalten worden, doch wurde er bei der Revision von 1976 gestrichen, wahrscheinlich in der Meinung, daß eine für die Zukunft bestimmte Gesetzgebung keine Rücksicht zu nehmen brauche auf die früheren Fälle von Konzilien, die vom Papst nicht einberufen, sondern bloß rezipiert wurden[2]. Das Zweite Vatikanum sprach nicht von einem Recht des Papstes, ein Konzil zu verlegen, zu unterbrechen oder aufzulösen, und ging auch nicht auf die Frage ein, welche Autorität die Verhandlungsgegenstände eines Konzils zu bestimmen habe; während fast der ganzen Geschichte der Konzilien sah man dies nicht als ausschließliches Vorrecht des Papstes an. Auf dem Zweiten Vatikanum stellte sich diese Frage in der Praxis, zumal während der ersten Periode, als das Recht des Konzils, einen vorgelegten Entwurf zurückzuweisen und andere Schemata in Umlauf zu bringen, von einigen in Frage gestellt wurde als eine Beeinträchtigung der Vollmacht des Papstes, die Verhandlungsgegenstände zu bestimmen.

Der dritte Kanon betrifft die Teilnahme an einem Konzil:

«§1. Das Recht und die Pflicht, mit beschließender Stimme an einem ökumenischen Konzil teilzunehmen, kommt allen und nur den Bischöfen zu, die Mitglieder des Bischofskollegiums sind.

§2. Andere, die nicht mit der Bischofswürde ausgestattet sind, können ebenfalls zu einem ökumenischen Konzil einberufen werden von der höchsten Autorität der Kirche, der es zukommt, zu bestimmen, welches ihre Rollen sein sollen» (C. 339).

Kanon 223 des CIC hatte verschiedene Klassen von Nichtbischöfen unter diejenigen aufgenommen, die auf einem Konzil beschließende Stimme haben; er sprach auch von Titularbischöfen und hatte für Theologen und Kirchenrechtsgelehrte nur eine beratende Stimme vorgesehen. Das Zweite Vatikanum sagt in «Christus Dominus» 4, «daß allen Bischöfen, die Glieder des Bischofskollegiums sind, das Recht zusteht, am ökumenischen Konzil teilzunehmen». Der neue Kodex geht über diese Aussage hinaus und beschränkt das Recht, mit beschließender Stimme teilzunehmen, auf die Bischöfe, was in der Geschichte der Konzilien etwas Neues darstellt. Ob noch weitere, mit Einschluß von Experten, eingeladen werden und welche Rolle sie ausüben dürfen, wird der Entscheidung der «höchsten Autorität» anheimgestellt, was sich entweder auf den Papst oder auf das versammelte Konzil selbst beziehen kann[3]. Dieser Kanon ist weiter als der des alten CIC, der anderen eine bloß beratende Rolle zugesteht.

Der vierte Kanon betrifft den Fall, daß ein Papst während eines Konzils stirbt (C. 340), und deckt sich mit CIC 229, nur erwähnt er noch die Möglichkeit, daß der neue Papst den Entschluß faßt, das Konzil aufzulösen.

Die letzte Äußerung über das Konzil betrifft die Autorität, die seinen Dekreten zukommt:

«Dekrete eines ökumenischen Konzils haben keine verpflichtende Kraft, außer sie sind, nachdem sie im Verein mit den Konzilsvätern vom Papst approbiert worden sind, von ihm bestätigt und auf sein Geheiß promulgiert worden» (C. 341 §1).

Dieser Kanon entspricht dem alten CIC. Während die eigene Promulgationsformel des Zweiten Vatikanums keinen Hinweis auf die Bestätigung durch den Papst enthielt, ist diese Rolle in «Lumen gentium» 22 enthalten. Das Konzil hat auch von der Möglichkeit gesprochen, daß ein Papst Konzilsdekrete rezipiert, doch wurde die-

ser Gedanke, der in frühen Entwürfen der LEF vorhanden war, bei der Revision von 1976 fallengelassen[4].

Primat und Kollegialität im neuen Kodex

Im neuen Kodex finden sich die betreffenden Kanones im Kapitel «Der Papst und das Bischofskollegium». Dieses Kapitel leitet einen Abschnitt über «Die höchste Autorität in der Kirche und ihre Ausübung» ein, mit dem der zweite Teil von Buch II beginnt unter dem Titel «Die hierarchische Verfassung der Kirche». Die restlichen Kapitel in diesem Abschnitt I befassen sich der Reihe nach mit der Bischofssynode, den Kardinälen, der Römischen Kurie und den Päpstlichen Legaten. Der nächste Abschnitt über «Teilkirchen und ihre Gruppen» befaßt sich mit den verschiedenen Arten von Gruppen, bevor er unter Titel II von den Teilkirchen und ihren Bischöfen handelt. Obwohl diese Anordnung des Stoffes in einigen Beziehungen gegenüber dem alten CIC eine Verbesserung darstellt, scheint sich in ihm ebenfalls eine universalistische Ekklesiologie «von oben nach unten» niederzuschlagen, die sich von der Gesamtkirche (und Annäherungen an sie) zu den Teil- und Ortskirchen hinunter bewegt[5]. Das ökumenische Konzil erscheint so mehr als ein Instrument zur Leitung der Gesamtkirche denn als ein Ausdruck und eine Vertretung der Teilkirchen und ihrer Bischöfe. Wichtige Elemente der herkömmlichen Theologie des ökumenischen Konzils werden so zumindest verdunkelt.

Das Kapitel über den Papst und das Bischofskollegium wird durch ein direktes Zitat aus «Lumen gentium» 22 eingeleitet: «Wie nach der Verfügung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so sind in entsprechender Weise der Bischof von Rom, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, untereinander verbunden» (C. 330). Wie der Kodex diese Verbundenheit versteht, tritt erst in den Kanones zutage, die jeden der beiden folgenden Artikel einleiten. Kanon 331 umreißt die Rolle des Papstes:

«Der Bischof der Kirche Roms, in der das Amt fortbesteht, das der Herr Petrus, dem ersten der Apostel, und nur ihm übertrug und das seinen Nachfolgern übermittelt werden sollte, ist das Haupt des Bischofskollegiums, der Statthalter Christi und der Hirte der Gesamtkirche auf Erden; kraft dieses Amtes besitzt er also die höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt in der Kirche, eine Gewalt, die er stets frei ausüben kann.»

Kanon 336 umreißt die Autorität des Bischofskollegiums:

«Das Bischofskollegium, dessen Haupt der Papst ist und dessen Glieder die Bischöfe sind kraft ihrer sakramentalen Weihe und ihrer hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums, und in dem die Körperschaft der Apostel weiterbesteht, ist zusammen mit seinem Haupt und nie ohne sein Haupt auch der Träger der höchsten, vollen Autorität über die Gesamtkirche.»

In bezug darauf, wie der neue Kodex die beiden Rollen definiert, ist mehreres bemerkenswert. Erstens war der Beschluß, den Papst vor dem Bischofskollegium zu behandeln, ein bewußter Entscheid. In einem frühen Stadium der Geschichte der LEF wurde eine Anregung, das Bischofskollegium sei vor dem Papst zu behandeln, abgelehnt mit der Begründung, «man könne kaum vom Bischofskollegium sprechen, wenn nicht zuvor vom Papst, dem Haupt dieses Kollegiums, die Rede gewesen sei»[6]. Wohl kann man das Haupt vor dem Leib, nicht aber den Leib vor dem Haupt behandeln! Zweitens wird die Bischofsweihe direkt in die Definition der Glieder des Kollegiums aufgenommen, nicht aber in die grundlegende Definition des Papstamtes, obwohl dann der nächste Kanon (V. 332 §1) bestimmt, daß ein Mann zur Übernahme des Papstamtes die Bischofsweihe benötigt. Drittens nimmt die Definition des Bischofskollegiums nicht weniger als viermal mit Nachdruck auf den Papst Bezug[7]. Viertens wird die Freiheit des Papstes in der Ausübung seines Amtes keiner Einschränkung unterworfen; ein Antrag, die objektiven Grenzen festzulegen, innerhalb derer diese Autorität auszuüben sei, wurde zurückgewiesen[8]. Bei der letzten Revision des neuen Kodex stellte man Bemühungen an, das, was man als Unausgewogenheit in der Definition der Beziehung zwischen dem Papst und dem Kollegium bemängelte, zu beheben, doch lehnte man die meisten dieser Anträge ab[9].

Daß man das Schwergewicht auf die Rolle des Papstes verlegt, schlägt sich auch anderswo nieder. So erklärt z. B. ein Kanon:

«Bei der Ausübung des Amtes des obersten Hirten der Kirche steht der Papst stets in Gemeinschaft mit den anderen Bischöfen und der

Gesamtkirche, und es ist sein Recht, entsprechend den Bedürfnissen der Kirche zu bestimmen, auf welche Weise – ob persönlich oder kollegial – dieses Amt auszuüben sei» (C. 333 §2).

Eine ähnliche Aussage wird später gemacht in bezug auf die Ausübung der Rolle des Bischofskollegiums (C. 337 §3). Diese Ansicht war in der Kodexkommission dermaßen mächtig, daß an einem Punkt die Aussagen des Zweiten Vatikanums, wonach kollegiale Betätigungen außerhalb des Konzils von den Bischöfen selbst eingeleitet werden können, gestrichen wurden wegen der Befürchtung, die Autorität des Papstes könnte beeinträchtigt werden[10]. Ein Konsultor fabelte sogar: Falls tausend Bischöfe in bezug auf den Priesterzölibat mit dem Papst nicht einverstanden seien, habe dieser keine andere Wahl, als sie für exkommuniziert zu erklären![11] Der neue Kodex nahm den Hinweis der «Nota praevia» auf das «Gutdünken» des Papstes nicht auf, doch die Weigerung, den Sinn des objektiven Kriteriums der «Bedürfnisse der Kirche» zu erklären oder die Grenzen anzugeben, innerhalb derer die päpstliche Autorität auszuüben sei, verpaßte eine günstige Gelegenheit, eine richtig ausgewogene Sicht der päpstlichen Souveränität zu schaffen[12].

Daß der Papst über dem Kollegium steht, tritt auch anderswo zutage. Alle anderen Institutionen, von denen in Abschnitt I über die Ausübung der höchsten Autorität die Rede ist, werden im wesentlichen als im Dienst des Papstes und nicht des Bischofskollegiums stehend dargestellt, auf das nach dem ersten Kapitel keine Hinweise mehr erfolgen. Dies ist besonders bezeichnend in bezug auf die Bischofssynode. Gemäß «Christus Dominus» und dem Dekret, worin Paul VI. die Synode einsetzte, hat diese Körperschaft nicht nur dem Papst beizustehen, sondern auch den gesamten katholischen Episkopat zu vertreten und dessen Sorge für die Gesamtkirche zu bekunden. Diese repräsentative Rolle wurde auch in den ersten Entwürfen der LEF festgehalten. Bei der Revision von 1976 ließ man sie jedoch fallen, weil nach Ansicht einiger Konsultoren der Kodexkommission die Synode nicht für den gesamten Episkopat repräsentativ sei und die «sollicitudo omnium Ecclesiarum» einzig dem Papst und dem Gesamtkollegium mit und unter dem Papst zukomme[13]. Bestrebungen, den Gedanken in der neuesten Kodexrevision wieder aufzunehmen, blieben erfolglos[14]. Dieser Entscheid ist insofern richtig, als zumindest ein Mitglied der Kodexkommission der Auffassung war, die Synode werde immer wichtiger, da es immer schwieriger sei, sämtliche Bischöfe zu einem ökumenischen Konzil zu versammeln[15]. Unter einem solchen Horizont ist es sehr bezeichnend, daß im neuen Kodex der Bischofssynode jede beschließende Rolle abgesprochen wird[16].

Diese Feststellungen bestätigen das Urteil von J.-M. Tillard über den jetzigen Stand der Theologie über die Beziehung zwischen dem Papst und dem Bischofskollegium: «In ihnen (den Kanones) allen schlägt sich das Weiterdauern dessen nieder, was man als die ‹Einsamkeit› des Universalprimats, wie das Erste Vatikanum ihn verstand, bezeichnet hat. Wir meinen damit seinen Platz über und oberhalb der Gemeinschaft mit den anderen Bischöfen, seinen ‹Platz für sich›, seine ‹Transzendenz›, um einen Ausdruck zu übernehmen, der sich in der ultramontanen Literatur findet. Zwar sind neue Institutionen hinzugefügt worden, doch ohne daß die schon bestehenden Institutionen berichtigt wurden, so daß beides miteinander übereinstimmen würde»[17].

Der Papst und das Konzil

Dieser kurze Exkurs in den weiteren Kontext der Kanones, die sich mit dem ökumenischen Konzil befassen, war keine Abschweifung. Diese Kanones kommen ohne besondere Überschrift in einem Abschnitt über das Bischofskollegium vor, in einem Abschnitt, der selbst fast erdrückt wird durch das Übergewicht, das man der Rolle des Papstes gibt. Natürlich heißt es, das Bischofskollegium sei auch Träger höchster Autorität in der Kirche, doch wird die Unterordnung des Kollegiums unter den Papst so oft und so stark betont, daß dieser beinahe nicht mehr innerhalb dieser Körperschaft steht, als ob diese zu begrenzend für ihn wäre. Daß der Papst das Haupt des Kollegiums ist, wird dermaßen unterstrichen, daß man leicht vergessen könnte, daß er ebenfalls Mitglied von ihm ist.

Eine ähnliche Geisteshaltung bestimmt die Kanones über das ökumenische Konzil. Wiederum betonen die Kanones immer wieder die besondere Autorität des Papstes: Dieser ist es, der das Konzil einberuft, die Teilnehmer bestimmt, seine Verhandlungsgegenstände festsetzt, ihm vorsteht, ihm seine Autorität verleiht. Gemäß vorsätzlichem Entscheid entsprechen diese Vorschriften nicht ganz der Geschichte der früheren

Konzilien, zumal der der einzigartig autoritativen Versammlungen der ungetrennten Kirche. Sie nehmen an, daß die verwickelten Umstände, die eine andere Kirchendisziplin geeignet machten, niemals mehr vorkommen können. Und sie werden der neuesten Erfahrung eines Konzils, des Zweiten Vatikanums, wenig gerecht. Dieses war ein Konzil, das einberufen und präsidiert wurde von zwei Päpsten, die der Kirche nacheinander vorstanden und ihr im allgemeinen ein großes Maß von Freiheit einräumten.

Doch was am Zweiten Vatikanum am bemerkenswertesten war, ist dies, daß es eine Kirchenversammlung war, zu der die Vorsteher der Kirchen die Anliegen und Beiträge ihrer Kirchen brachten und an dem, historisch und soziologisch gesehen, neben dem Papst und den Bischöfen viele andere teilnahmen: Theologen und weitere Fachleute, Laien, nichtkatholische «Beobachter» und sogar die Presse und die öffentliche Meinung. Freilich kann man natürlich von einem Gesetzeskodex nicht erwarten, daß er alles ausführt, was konkret das historische Ereignis bildet, das ein Konzil stets darstellt. Doch ist auch zu sagen, daß der neue Kodex von sich aus nicht viel Grund zur Idee gibt, daß ein ökumenisches Konzil mehr als ein Werkzeug der päpstlichen Politik ist, so daß es sich mehr an den Zeitumständen und an der Persönlichkeit des Papstes entscheiden wird, ob ein eventuelles Drittes Vatikanum mehr dem Ersten oder mehr dem Zweiten Vatikanum gleichen wird.

Die Kanones über das ökumenische Konzil, die sich im Kodex finden, scheinen also besonders dann, wenn man sie auf dem Hintergrund der Diskussion über den Papst und das Bischofskollegium sieht, eine Reihe von Antworten auf die Fragen einzugeben, die J.-M. Tillard kürzlich zum neuen Kirchenrechtskodex gestellt hat:

«Wollen seine Redaktoren unbewußt in Richtung der päpstlichen Gewalt gehen? Wollen sie aus dem Römischen Pontifex (wenn sie nicht die gute Idee haben, diesen Titel in «Bischof von Rom» abzuändern) den Papst oder mehr als den Papst machen? Mit anderen Worten: Wird die erwartete Gesetzgebung – die zu spät kommt – auf dem Sachverhalt gründen, daß der Römische Pontifex seine ‹sollicitudo omnium ecclesiarum› innerhalb der Gemeinschaft der Bischöfe und in wesentlicher Beziehung zu dieser Gemeinschaft ausübt, oder wird sie bestrebt sein, ihn in seiner ‹Einsamkeit› zu belassen? Wird sie ihn zum Primus im Bischofskollegium machen oder zum souveränen Pontifex, der Bischöfe unter sich hat? Umgekehrt: Wird sie gewissenhaft der Tatsache Rechnung tragen, daß jeder Bischof einer Ortskirche damit Bischof für die Gesamtkirche (LG 23) ist und deshalb (vom Heiligen Geist her) das Recht hat, seine Verantwortung auf noch weitere Weisen auszuüben als durch bloße Beratung? Kurz, das Dossier über die dogmatische Theologie des Papsttums ist nicht abgeschlossen. Eines ihrer verzwicktesten Kapitel ist erst noch zu schreiben.»[18]

[1] Der neue Kodex ist am 25. Januar 1983 promulgiert worden. Die Zitate in unserem Aufsatz stammen aus dem offiziellen Text «Codex Iuris Canonici» (Libreria Editrice Vaticana 1983). Die Kanones dieses neuen Kodex werden bloß mit ihrer Nummer angeführt; bei den Kanones aus dem Kodex von 1917 steht zuvor CIC.

[2] Vgl. Communicationes 9 (1977) 84. 87. 89–90.

[3] Zumindest findet sich ein Präzedenzfall für diese Interpretation in Communicationes 9 (1977) 91.

[4] Vgl. Communicationes 9 (1977) 89–90.

[5] Als in der Kodexkommission ein Bischof den Gedanken äußerte, daß «die Einfügung in die Gesamtkirche durch die Teilkirche stattfindet», erwiderte der Relator: «Christus gründete die Kirche als eine universale Einheit.» Vgl. Communicationes 13 (1980) 80.

[6] Diese Bemerkung wurde gemacht in der Relation zum revidierten Text von 1971 der LEF; vgl. Päpstliche Kodexkommission, Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis: Textus Emendatus... (Vatikanische Druckerei, 1971) 137–138.

[7] Man wird an die Bemerkungen von G. Dejaifve zu LG 22 gemahnt: «Sobald das Bischofskollegium die Szene betritt, werden die Scheinwerfer auf das Zentrum der Einheit gerichtet, das dann in die Mitte der Bühne schreitet. Es ist stets bereit, aus dem Kollegium herauszuragen, als ob es befürchten würde, das Kollegium könnte es verschlucken» (Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II [Beauchesne, Paris 1978] 118).

[8] Vgl. Communicationes 8 (1976) 89.

[9] Vgl. Communicationes 13 (1981) 44–53, worin sich die Antworten zu Bemerkungen finden, die auf S. 83–89 zusammenfassend wiedergegeben werden.

[10] Vgl. Communicationes 8 (1976) 103–104 und 9 (1977) 84–86; Dies wurde berichtigt in Communicationes 13 (1981) 51. 53.

[11] Communicationes 8 (1976) 104.

[12] Ähnliche kritische Bemerkungen wurden, ohne große Wirkung, bei der letzten Revision der LEF geäußert; vgl. Communicationes 13 (1981) 83–89.

[13] Communicationes 8 (1976) 99–100.

[14] Zu den Gründen, die man anführte, um zu verneinen, daß die Synode das Bischofskollegium repräsentiert, vgl. Communicationes 14 (1982) 92–93.

[15] Vgl. Communicationes 14 (1982) 93.

[16] Die Bischofssynode erscheint so als bloß ein weiteres Beratungsgremium für den Papst, das eine dem Kardinalskollegium entsprechende Rolle spielt, dem Papst Johannes Paul II. bekanntlich eine neue Rolle in seiner Politik zuzuweisen begann.

[17] J.-M. Tillard, L'évêque de Rome (Ed. du Cerf, Paris 1982) 62–63.

[18] J.-M. Tillard, aaO. 68–69.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH KOMONCHAK

1939 in Nyack, N.Y. (USA) geboren. 1963 Priesterweihe. Studium der Philosophie am St. Joseph's Seminary in Yonkers, N.Y., und der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Dort 1964 Lizentiat der Theologie. Nach dreijähriger Seelsorgetätigkeit in einer Gemeinde lehrte er zehn Jahre lang systematische Theologie am St. Joseph's Seminary in Yonkers. 1976 Promotion zum Doktor der Philosophie am Union Theological Seminary in New York mit einer Dissertation über die Ekklesiologie des jungen John Henry Newman. Seit 1977 Associate Professor am Department of Religion and Religious Education der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C. Er veröffentlichte Aufsätze über Ekklesiologie, Lehramt, kirchliches Amt in Zeitschriften wie Theological Studies, The Thomist und CONCILIUM. Anschrift: The Catholic University of America, Dept. of Religion and Rel. Education, Washington, D.C. 20064, USA.

Nicola Colaianni

Die Kritik am Zweiten Vatikanischen Konzil in der heutigen Literatur

I.

Eine notwendigerweise summarische und nur auf besonders bezeichnende Stimmen eingehende und auf den Blick auf die kirchlichen Institutionen beschränkte Bilanz der Literatur, die aus der Beschäftigung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entstanden ist, läßt zwei «Kapitel» erkennen, die unter umgekehrten Vorzeichen stehen: Das Kapitel mit positiven Vorzeichen, das auf gewisse Strecken apologetische Züge aufweist, umfaßt im wesentlichen die Jahre, die unmittelbar auf den Abschluß des Konzils folgten, in denen der Eindruck des miterlebten Ereignisses im Bewußtsein nicht nur der Gläubigen, sondern oft auch von Nichtgläubigen noch lebendig und ungetrübt war.

Damals wurde das Konzil – vor allem in den Einleitungen zu den ersten Kommentaren – zunächst einmal nicht so sehr im Blick auf seine besonderen Inhalte, in dem, was es gesagt hatte, wahrgenommen und dargestellt, sondern als «Ereignis, Öffnung, Bewegung» (Lambert). Wichtig und alle punktuelle Kritik absorbierend schien das, was das Konzil gewesen war, was es jenseits seiner eigentlichen Inhalte tatsächlich oder angeblich hervorgebracht hatte, nicht nur in *der* Kirche, sondern – in Erwartung seiner ökumenischen Wirkkraft – auch in den Kirchen, und darüber hinaus das, was es – in Verbindung mit dem allgemeinen Tauwetter und mit der Stimmung der Koexistenz in der Ebene des Weltgeschehens (also in bezug auf die «neue Ordnung der menschlichen Beziehungen», mit denen Johannes XXIII. selbst das Konzil in Verbindung gebracht hatte) – in der Gesellschaft bewirkt hatte.

Die Bedeutung des Konzilsgeschehens – die um so umwälzender empfunden wurde, als es unerwartet kam aufgrund der weitverbreiteten Meinung, daß mit dem Ersten Vatikanum wegen der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes die Epoche der Konzilien zu Ende gegangen sei – war von derartigem Gewicht, daß die kritischen Bemerkungen, die von angesehenen Autoren zu gewissen Punkten der konziliaren Lehraussagen geäußert wurden, wie z. B. zur Religionsfreiheit (man denke an die Anfragen an

Rom von Karl Barth: Ad limina apostolorum...) oder zur bischöflichen Kollegialität (deren «Unbestimmtheiten» Edward Schillebeeckx unmittelbar nach Abschluß der dritten Konzilssession aufwies), im Hintergrund des öffentlichen Bewußtseins blieben.

Eben jener klarere Teil der theologischen Lehre, der es nicht zuließ, daß man ihm die Schuld dafür anlastete, daß man bei der Bestimmung der Grundlinien des Prozesses der kirchlichen Erneuerung in Sackgassen geriet, ließ die Tendenz entstehen, daß man die Verantwortung dafür weniger dem Konzil selbst zuschrieb, sondern eher der Politik der Nachkonzilszeit: namentlich – auf zentraler Ebene – der immer stärker betonten Haltung des «papa solus», die Paul VI. einnahm «ungeachtet der Konzilsimpulse» (Hans Küng).

Es war ein zweifellos einmaliger Zug des letzten Konzils, das doch anders als die vorausgehenden Konzilien nicht einberufen worden war, um Konflikte zu lösen oder beizulegen (um «den außerordentlichen Bedrängnissen der Kirche zu steuern», wie Pius IX. erklärte, als er das Erste Vatikanum einberief), daß es eher solche Konflikte erst schuf oder zumindest das auslösende Element dafür darstellte. Die Zuspitzung dieser innerkirchlichen Konflikte war es, welche das Kapitel der Kritik mit negativen Vorzeichen eröffnete. Als Schritt für Schritt die Forderung nach neuen Institutionen, welche der Ekklesiologie der *communio* entsprächen, stärker und drängender wurde, erschien das Konzil vor allem den Kanonisten arm an genauen Antworten, «allgemein und vage» (William Bassett), voller «Lücken und Doppeldeutigkeiten» (Knut Walf), und zwar so sehr, daß man sich auf den jüngsten internationalen Kongressen fragen konnte, ob das Zweite Vatikanum überhaupt noch von dauerhafter Aktualität sei. Und als man nicht zu einer Beurteilung kam, die ein neues Konzil (ein «Drittes Vatikanum») für opportun hielt (Kongreß der Notre Dame University bei Chicago 1977), schien jedenfalls deutlich zu werden, daß aufgrund der Doppeldeutigkeit der isoliert für sich betrachteten Konzilstexte «die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ein aktuelles Handlungskonzept für die Kirche nur noch unter der einen Bedingung sein könnte, daß sie in ihren tragenden Begriffen entsprechend einem umfassenden – d. h. nicht nur auf «Lumen gentium» und noch weniger nur auf dessen III. Kapitel beschränkten – Verständnis und entsprechend einer Perspektive der Entwicklung neu bewertet würde» (Kongreß von Bologna 1980).

II.

Neuerdings hat Karl Rahner – in ausdrücklicher Polemik gegen «zwei falsche Betrachtungsweisen: eine rechte und eine linke – eine «fortdauernde Bedeutung» des letzten Konzils in seiner «Gesamtheit» festgestellt: Es sei «der erste Vorgang in der Geschichte» gewesen, bei dem die universale Kirche begonnen habe, sich in ihrer Universalität darzustellen, auch was ihre Hierarchie betrifft – ungeachtet eines massiven Übergewichts der europäischen und nordamerikanischen Teilkirche. Diese Universalität hat offensichtlich die historischen Voraussetzungen geschaffen für die Überwindung der «universalistischen» Ekklesiologie zugunsten einer Ekklesiologie der *communio* unter «Schwesterkirchen» (Unitatis redintegratio 14), welche ihr dogmatisches Fundament in der Sakramentalität der Bischofsweihe findet.

Das Konzil hat auf diese Weise aufs neue – wie die nachkonziliare Debatte einstimmig hervorgehoben hat – die «wesentliche Konziliarität» der Kirche deutlich gemacht: einen Wert, über den auch bei den anderen Kirchen in wachsendem Maße Übereinstimmung zu registrieren ist (man denke nur an die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala und Nairobi).

Es scheint uns richtig, in dieses Koordinatensystem unter positiven Vorzeichen auch den eben skizzierten kritischen Gedankengang einzuordnen: einen Gedankengang, der – ungeachtet der stärkeren Resonanz und der vielleicht weiteren Verbreitung der zuerst erwähnten Thesen – seine radikalste inhaltliche Bestimmung in der lateinamerikanischen Theologie findet, welche das spärliche Interesse des Zweiten Vatikanums für die «Dritte Kirche», für die Kirche der Armen, aufgenommen hat, und zwar mit den Methoden einer unterhalb der nordwestlichen Kultur angesiedelten nichtschriftlichen und von lebendiger Erfahrung geprägten Theologie, die – um eine glückliche Formulierung von Gustavo Guttiérrez aufzugreifen – das Programm einer Umkehrung der Geschichte verfolgt.

Diese Kritik ist nicht exzentrisch, wie es auf den ersten Blick – nämlich gemessen an der Sehachse der Institutionen, wie sie den anderen in Betracht gezogenen Positionen zu eigen ist –

scheinen könnte, da sie ihre Lösung findet in der Errichtung eines neuen institutionellen Gleichgewichts, das von unten her geschaffen wird durch die «Basisgemeinden», und das dadurch die ekklesiologische Sicht pyramidalen Typs geradezu umkehrt. Sie bildet daher eine konsequente Weiterentwicklung vieler jener Errungenschaften (man denke nur an die Theologie der Ortskirchen, der Dienstämter usw.), bei denen – wie Congar beim Internationalen Kongreß für Pneumatologie (Rom 1982) gesagt hat – das Konzil «auf halbem Wege stehen geblieben ist».

Diese Beobachtung von Congar kann als das Konvergenzzentrum der verschiedenen kritischen Positionen betrachtet werden. Wenn es tatsächlich stimmt, daß «eine Ekklesiologie sich in Institutionen umsetzt, die sich in voller Harmonie mit ihr befinden» (Tillard), und wenn das Zweite Vatikankonzil «seine Lehre nicht in die Institutionen der Kirche umgesetzt hat» (Peter Huizing), dann stimmt es auch, daß – wie wieder Tillard feststellt – «das von den nachkonziliaren Institutionen gestellte Problem, noch bevor es ein kanonistisches Problem ist, vor allem ein dogmatisches Problem ist». Es ist tatsächlich die dogmatische Ebene, auf der das Konzil «auf halbem Wege stehen geblieben» ist, indem es Kompromißlösungen entwarf, und zwar nicht nur – wie bemerkt wurde – in bezug auf die Inhalte, sondern auch in bezug auf die Formulierungen, auf die dogmatische Ausdrucksweise, weil diese eben in unterschiedlichen und einander widerstreitenden Bedeutungen interpretiert werden können.

III.

Diese Beobachtung läßt sich hauptsächlich aufgrund der Voraussetzung erklären, daß dann, wenn der Kompromiß den Inhalt betrifft, jedenfalls – obwohl selbstverständlich die erreichte Ebene der Aussage nicht kritisch in Frage gestellt werden kann – ein Kompromißwille auf seiten des beschließenden kollegialen Organs besteht, der durch die Vorbereitungsarbeiten hindurch dokumentierbar ist, auf die man also mit Nutzen zurückgreifen kann, wo Auslegungsprobleme auftauchen. Der Rückgriff auf das Argument, daß man in der Theorie der Gesetzesinterpretation «psychologisch» oder aus dem Wollen des Gesetzgebers definiere, wird dagegen unmöglich, wenn nicht ein Kompromiß über die Inhalte, sondern ein Kompromiß über deren Formulierung geschlossen wurde, so daß dadurch auch einander entgegengesetzte Deutungen möglich werden, wenn der Kompromiß also nicht sachlicher, sondern bloß formaler Art ist. In solchen Fällen «vollzieht man im Grunde genommen» – wie ein angesehener Interpret beobachtet hat – «eine Delegation normativer Vollmacht an die Interpreten, die sich dann in Zukunft auf die unterschiedlichsten Argumente stützen oder von ihnen überzeugen lassen können, vielleicht sogar mit Ausnahme derjenigen Argumente, die wirklich einen Bezug auf den psychologischen Willen des historischen Gesetzgebers haben» (Tarello).

In einigen Schlüsselfragen hat das letzte Konzil – aufgrund des fast vollständigen Fehlens wirklicher Kommunikation zwischen Mehrheit und Minderheit bei der Diskussion über diese Punkte – einen solchen Kompromiß nicht über die Inhalte, sondern über die Formulierungen geschlossen. Das erklärt vor allem die äußerst große Schwierigkeit, das wichtigste Argument zu verwenden, das für die Interpretation vorgeschlagen wird, um so mit den Textunsicherheiten fertig zu werden, nämlich die Arbeit mit dem «umfassenden Verständnis» – das sich nicht beschränkt auf «Lumen gentium» und noch viel weniger auf dessen III. Kapitel – der Texte, welches aber doch einen wie auch immer gearteten Willen des Konzils zum Kompromiß voraussetzt, und zwar auch zu sachlichem Kompromiß, der aber genügend klar und eindeutig und durch die Vorbereitungsarbeit hindurch dokumentierbar sein muß. Überdies muß er auch geeignet sein, jenseits der möglichen Disartikulation des gegebenen Textes ein organisches Gesamtgefüge von konziliaren Prinzipien, ein «System» oder einen «Entwurf» zu begründen.

Der erreichte Formelkompromiß erklärt überdies, wie die «Delegation normativer Vollmacht» an die Interpreten – die in der westlichen Formaldemokratie zumindest eine Dialektik zwischen den verschiedenen Interpretationen und von daher auch zwischen den gesellschaftlichen Kräften, welche diese unterstützen, erzeugt – in einer Rechtsordnung wie der katholischen Kirche, die ganz auf das Amtspriestertum und besonders auf die Hierarchie konzentriert ist, immer zu Lösungen führen wird, die zugunsten der zentralen Leitungsorgane ausfallen.

IV.

Um die soeben dargelegten Beobachtungen an einem Beispiel zu illustrieren, bieten sich aber

zwei Brennpunkte an, auf die sich die Kritik konzentriert hat, und die übrigens auch den lebhaftesten und oft zu Zerreißproben führenden Spannungen der Nachkonzilszeit entsprechen: die Beziehung zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität einerseits und die Beziehung zwischen Klerikern – insbesondere Bischof – und Laien andererseits. Das Konzil hat angesichts der verschiedenen Thesen, die in dieser Hinsicht während der Konzilsdebatten vorgetragen wurden, keine sachlichen Entscheidungen getroffen, und seien es auch nur – wie es für ein Kollegialorgan normal ist – Kompromißentscheidungen, sondern es hat sich darauf beschränkt, von diesen Thesen einmal die eine und einmal die andere zu bevorzugen oder auch sie gar in ein und demselben Abschnitt einfach nebeneinanderzustellen, wie es hinsichtlich der bischöflichen Kollegialität in der Nummer 22 von «Lumen gentium» geschehen ist.

Hier wurde ein Kompromiß nur über die Formulierungen und über die Klassifikationsbegriffe erzielt, während in der Sache – wie Ratzinger bemerkt hat – «die Tendenz zur Doppeldeutigkeit» sich durchsetzte, welche zur Entstehung von «genau zwei Typen von Theologie beim Entwurf der Idee der Kollegialität (und auch des Primats)» führte: Der eine Typ ging dabei von der Gesamtkirche aus, der andere von den Ortskirchen. So delegierte man – entsprechend dem eben beschriebenen Muster – eine normative Vollmacht an die Interpreten, «da ja schon das Betonen eines dieser beiden Typen zu ungunsten des anderen in weitem Maße etwas ist, das der Interpretation überlassen bleiben wird» (Ratzinger).

In Wirklichkeit jedoch hatte aufgrund der oben beschriebenen Anpassung an die kanonischen Normen die «päpstliche Interpretation» keine Schwierigkeiten, sich mit Hilfe der *nota explicativa praevia* unmittelbar durchzusetzen. Danach ist die Kollegialität nichts anderes als eine der Weisen, wie der Papst nach eigenem Ermessen seine Oberhoheit ausübt. Und obwohl diese *nota explicativa praevia* nicht mit bindender Kraft ausgestattet war (Acerbi), hat sie tatsächlich dennoch den ständigen Bezugspunkt aller Entwürfe der nachkonziliaren Institutionen gebildet.

Daraus läßt sich erklären, warum nicht nur in der nachkonziliaren Gesetzgebung niemals ein Entwurf eines kollegialen Organs mit beschließender Vollmacht – und zwar des Typs, wie ihn neuerdings Giuseppe Alberigo im Kielwasser einer Konzilsintervention des Patriarchen Maximos IV. gezeichnet hat – zustande gekommen ist, sondern auch, warum nicht einmal das Konzil selbst im neuen Codex Iuris Canonici einen angemessenen Platz gefunden hat.

Ein ähnliches Ende hat es mit dem Problem des Laienstandes genommen, dessen biblische Sicht – wie sie vor allem in Passagen wie *Lumen gentium* 32 und *Apostolicam actuositatem* 2 sichtbar wird – «dennoch nicht die Gesamtheit der Lehraussagen des Konzils zu diesem Thema inspiriert hat» (Schillebeeckx). Das Konzil hat das Problem, das sich aus der behaupteten (wenn auch *in varietate* gelebten) *vera aequalitas* zwischen Hirten und Laien ergibt, in Wahrheit nie ernsthaft angegangen: nämlich die Beteiligung der Laien mit vollem Recht – das heißt mit beschließender und nicht nur beratender Stimme – am Entscheidungsprozeß, mit anderen Worten: die Wiedergewinnung der dem Volke Gottes in seiner Gesamtheit zustehenden Rechte sowohl beim Zustandekommen der pastoralen Entscheidungen wie im innersten Bereich der «actio sacra praecellenter» *(Sacrosanctum concilium 7)*, also der liturgischen Riten.

Die Verdrängung dieses Problems und daher auch die Unterlassung des erneuten Überdenkens (für den Augenblick wenigstens in gemäßigter Form) der Lehre über die *potestas* des Bischofs und der Theologie der Ämter haben dazu geführt, daß man einer Liturgiereform zugestimmt hat, welche den alten Zustand einer «fremdgeleiteten» Gemeinde aufrechterhält (Pattaro); und ebenso zu der grundlegenden Wiedereinführung einer «societas inaequalis» durch den neuen Codex Iuris Canonici, in dem die übrigens nicht immer obligatorische Beteiligung der Laien (deren Rechtsstatus in knappen acht Kanones schroff-disziplinierend abgehandelt wird) an den synodalen Strukturen der Ortskirchen nur in beratender Stellung vorgesehen ist.

In ganz enger Verbindung mit dem zu diesen beiden Punkten Berichteten steht übrigens die Formulierung des vom Konzil erzielten Kompromisses über das Problem der *potestas iurisdictionis*, der dadurch erreicht wurde, daß man diesen juridischen Begriff durch den biblischen Begriff *«munus»* ersetzte, ohne daß man angegeben hätte, welche Konsequenzen sich daraus ergeben sollen, und ohne wenigstens genauer zu erklären (wie Tillard ganz richtig festgestellt hat),

daß «die Vollmacht ihre Proportionen vom *munus* her empfängt, und nicht umgekehrt» (dies hätte nämlich tatsächlich eine neue Überprüfung des Begriffes *plena potestas* notwendig gemacht).

Demzufolge wurde den Verfassern des neuen Codex Iuris Canonici die willkürliche Rückführung des *munus regendi* auf die traditionelle *potestas iurisdictionis* möglich gemacht, die von den *munera docendi et sanctificandi* (von denen der Codex jeweils im dritten und im vierten Buch handelt) getrennt und nun in einsamer Isolierung im ersten Buch über die *normae generales*, das dem Buch über das «Volk Gottes» vorausgeht, plaziert wurde. So hat man die Rückkehr zur «Gesellschaft von Ungleichen» vollendet durch die Annullierung des vom Konzil verfolgten Vorgehens, welches sich dafür entschieden hatte, in *Lumen gentium* dem Kapitel über die Hierarchie das Kapitel über das Gottesvolk voranzustellen.

V.

Der Formelkompromiß über die *potestas iurisdictionis* – der übrigens völlig unfruchtbar war und leicht wirkungslos gemacht werden konnte – ist symptomatisch auch für eine andere vom Konzil nicht gelöste Spannung: für die Spannung zwischen kirchlicher Institution und kirchlichem Amt, welche ihre hauptsächliche Darstellung («praecipuam manifestationem») im liturgischen Handeln findet (*Sacrosanctum concilium* 41 und 10).

Wenn man sich dieser Spannung wirklich gestellt hätte, hätte sie gelöst werden können durch eine behutsame Entinstitutionalisierung, die hätte erreicht werden können durch die Abschaffung von Überbauten wie der römischen Kurie – die unvereinbar ist mit der «dynamischen Zirkulation innerhalb einer Ordnung der *communio*» (Giuseppe Alberigo) – oder auch dadurch, daß man gewisse Institutionen wie das Papsttum selbst auf angemessenere Dimensionen zurückgeführt hätte im Zuge einer Überprüfung der *plena potestas* am Maßstab der *communio* zwischen Ortskirchen einerseits und der bischöflichen Kollegialität andererseits.

Die nachkonziliare Literatur hat dieser Perspektive (die heute nur noch im kritischen Erbgut der westeuropäischen «kirchlichen Basisgemeinden» weiterlebt) keine ausreichende Aufmerksamkeit gewidmet und statt dessen einem System von Kontroll- und Gleichgewichtsmechanismen den Vorzug gegeben und folglich nur Kritik daran geübt, daß die Einführung geeigneter Strukturen unterblieben ist, die ein Gegengewicht gegen die traditionellen Strukturen hätten bilden können, welche deswegen nicht radikal in Frage gestellt wurden.

Ein solch glückliches Geschick ist auch der Kodifizierung des Kirchenrechtes zuteil geworden, welches selbst Ausdruck einer zentralisierten und vertikalistischen Gesellschaft ist: Im allgemeinen ist nur der Inhalt des pianisch-benediktinischen Kodex kritisiert worden, nicht aber seine Form, das heißt die Kodifizierung als juridische Technik, die nicht neutral und nicht an jeden Inhalt welcher Art auch immer adaptierbar ist, sondern die funktional ist zu gewissen Wertvorstellungen, die in den westlichen (bürgerlichen) Rechtsgesellschaften des vorigen Jahrhunderts, in der diese Technik eingeführt wurde, beherrschend geworden waren und die daher ungeeignet waren, Gesellschaftsbeziehungen nicht der Macht und der Hierarchie, sondern des Dienstes und der *communio* Ausdruck zu verleihen. Die Technik der Kodifizierung selbst erscheint tatsächlich als die Frucht einer Säkularisierung der Kirche, einer Gestaltung der Kirche nach den Mustern der bestehenden Machtverhältnisse in den westlichen Staaten, die aufgrund ihrer Struktur ungeeignet ist, der Ekklesiologie der *communio* Ausdruck zu verleihen.

Mit der Kodifizierung des Zweiten Vatikanums, ja noch schlimmer: mit seiner Rückführung auf eine «Quelle», die mit den traditionellen Quellen vereinbar gemacht wurde, nämlich auf den neuen Codex – im Sinne jenes «was *immer schon* gelesen, gesehen, getan und gelebt wurde: Der Kodex ist die Fahrrinne jenes ‹Immerschon›» (Barthes) –, läuft das Christentum katholischer Konfession Gefahr, zurückzufallen in die erprobte ethisch-juridische Form, die ihre Garantien in der kanonischen Institution hat: «Eine Situation geistlicher Uneinsichtigkeit und unvermeidlicher Mißverständnisse» (Baget Bozzo).

Es ist jedenfalls vorauszusehen, daß das anstehende Unternehmen nicht einfach und geradlinig, ohne alle Widerstände und Erschütterungen ablaufen wird – wozu sicherlich noch beitragen wird, daß die Entinstitutionalisierung der Kirche im Zuge der Wiederentdeckung einer Gemeinschaft in der Nachfolge Christi unterblieben ist oder nicht deutlich genug zu erkennen ist: Gerade die Konziliarität und die Universalität, welche dank dem Zweiten Vatikanum begonnen haben,

zu einem Teil des Bewußtseins jedes einzelnen Gläubigen und – um die Redeweise der Juristen zu gebrauchen – der «materialen Konstitution» der Kirche zu werden, werden in Zukunft tatsächlich ein bleibendes Prinzip des Widerspruchs gegen jeden Versuch der Restauration bilden, den man mit Hilfe der «formalen Konstitution» unternehmen möchte[1].

[1] Einen guten Zugang zu den heutigen kritischen Positionen zum Zweiten Vatikanum bieten die Akten der beiden im Text zitierten Kongresse: Zum ersten Kongreß: Giuseppe Alberigo (Hg.), Verso la chiesa del terzo millennio (Brescia 1979); dort finden sich u.a. die zitierten Berichte von W. Bassett und P. Huizing. Zum zweiten Kongreß: Giuseppe Alberigo (Hg.), L'ecclesiologia del Vaticano II: Dinamismi e prospettive (Bologna 1981); dort u.a. die zitierten Berichte von G. Alberigo, G. Pattaro, J.M.R. Tillard und K. Walf. Die Arbeiten der anderen im Text zitierten Autoren sind folgende: A. Acerbi, Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella «Lumen gentium» (Bologna 1975); G. Baget Bozzo, Dal sacro al mistico (Mailand 1981); Karl Barth, Ad limina apostolorum. Karl Barth über seine Reise nach Rom und über Probleme katholischer Theologie (Theologischer Verlag, Zürich 1967); R. Barthes, S/Z (Paris 1970/Turin 1973); Y.M.J. Congar, Attualità della pneumatologia: Il regno/documenti 9 (1982) 295; G. Girardi, La chiesa postconciliare: Dialogo e incomunicabilità: IDOC internazionale 10 – 11 – 12 (1982) 5; Hans Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Benziger Verlag, Zürich/Einsiedeln/Köln 1970); B. Lambert, Einleitung zu einem Sammelband: Concilio vivo (Mailand 1967); französische Ausgabe: Bilan du Concile. La nouvelle image de l'Eglise (1967); Karl Rahner, Il significato permanente del Vaticano II: Il regno/documenti 3 (1980) 73; Joseph Ratzinger, La collegialità episcopale: Spiegazione teologica del testo conciliare: (Sammelband:) La chiesa del Vaticano II (Florenz 1965) 74f.; Edward Schillebeeckx, La verità sull'ultima settimana del Concilio, terza sessione: IDOC internazionale, 99 (Zitat aus De Bazuin vom 23. Dezember 1964); ders., Un nuovo tipo di laico: Concilio vivo, aaO. 245; G. Tarello, L'interpretazione della legge (Mailand 1980). Einen neuen soziologisch und psychoanalytisch orientierten Typ kritischer Analyse des Zweiten Vatikankonzils und der von ihm angebahnten Selbstveränderung der katholischen Kirche stellt z. B. das neue Buch von A. Lorenzer dar: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik (Frankfurt am Main 1981).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

NICOLA COLAIANNI

1946 in Bari, Italien, geboren. 1969 Promotion zum Doktor der Rechtswissenschaften an der Universität Bari. Richter und Inhaber eines Forschungsauftrags für Kirchenrecht an der Universität Bari. Mitglied des Redaktionskomitees der Zeitschrift «Il tetto» (Neapel). Veröffentlichungen u.a.: Appunti sul principio di libertà religiosa nella chiesa (1976); La legislazione ecclesiastica tra modello corporativo e modello democratico. (Beitrag zu einer Untersuchung über die tatsächlichen Verhältnisse in den Konfessionskirchen.) (1981); Le intese con le confessioni religiose diverse dalla cattolica nel pluralismo statale (1982). Anschrift: Via Pagano 28, I–70123 Bari, Italien.

Aus aktuellem Anlaß

Sorge um das Konzil

Eine Erklärung der Stiftung Concilium zum neuen Codex Iuris Canonici

Die Unterzeichner dieser Erklärung möchten darauf hinweisen, daß der neue Codex Iuris Canonici die bislang geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen über das ökumenische Konzil verändert.

Der Codex Iuris Canonici von 1917 gab die im Laufe der Geschichte der Lateinischen Kirche gewachsene Stellung des Konzils getreu wieder: Nach den Ausführungen über das Papstamt (cc. 218–221) folgten jene über das Konzil (cc. 222–229). Dem päpstlichen Amt wie dem ökumenischen Konzil wurden eigene Kapitel gewidmet, die formal gleichrangig nebeneinander standen. Dabei sagte der frühere Codex über den Papst aus, er besitze «supremam et plenam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam» (höchste und volle Leitungsgewalt über die ganze Kirche, c. 218). Über das ökumenische Konzil sagte der frühere Codex aus, daß es mit «suprema in universam Ecclesiam potestate» (mit höchster Gewalt über die ganze Kirche) ausgestattet sei (c. 228).

Diese eindeutige Anordnung und diese ebenso eindeutigen Bestimmungen über Papst und Konzil werden im neuen Codex rechtssystematisch in folgender Weise verändert:

► Im neuen Codex gibt es kein eigenes Kapitel mehr, das eigens dem ökumenischen Konzil gewidmet ist. Stattdessen wurden die Bestimmungen über das Konzil in den zweiten Teil jenes Kapitels aufgenommen, das über Papst und Bischofskollegium handelt. Dabei fällt auf, daß wohl anderen Formen des kollegialen Handelns von Papst und Bischöfen, etwa der Bischofssynode, eigene Kapitel gewidmet sind.

Die zentrale Aussage über die Gewalt des Konzils wurde aus den Bestimmungen über das Konzil herausgelöst und in den diesen Bestimmungen vorangestellten c.336 aufgenommen. In diesem c.336 wird zwar ausgesagt, daß das Bischofskollegium «subiectum quoque supremae et plenae potestatis in universam Ecclesiam» (gleichfalls – also ebenso wie der Papst – Subjekt der höchsten und vollen Gewalt über die gesamte Kirche) sei. Andererseits wird gerade in diesem Canon die starke Bindung des Bischofskollegiums an den Papst hervorgehoben und nachhaltig unterstrichen.

Der darauf folgende c.337 spricht in seinem § 1 lediglich davon, daß das Bischofskollegium im ökumenischen Konzil «potestatem in universam Ecclesiam» ausübe. Nun kann diese Formulierung so verstanden werden, daß sie auf die Aussage über die «suprema et plena potestas» des Bischofskollegiums in c.336 zu beziehen ist. Wir fragen uns allerdings, warum dies dann nicht unzweideutig formuliert worden ist, etwa durch ein «hanc potestatem...» zu Beginn von c.337 § 1.

► Die bisherigen Epitheta (Beiwörter) bei der Umschreibung der Gewalt von Papst und Konzil über die Kirche wurden in auffallender Weise ergänzt bzw. gestrichen. Nach dem neuen Codex erfreut sich (gaudet) der Papst nunmehr «suprema, plena, immediata et universali in Ecclesia ordinaria potestate» (höchster, voller, unmittelbarer und universaler ordentlicher Gewalt in der Kirche, c.331). Das Bischofskollegium hingegen ist – zusammen mit seinem Haupt, dem Papst - Subjekt der höchsten und vollen Gewalt über die gesamte Kirche.

Ein Vergleich der entsprechenden Epitheta im alten und im neuen Codex zeigt nun folgendes:

Was die Gewalt des Papstes betrifft, kennt der Codex von 1917 in den beiden Paragraphen seines c.218 wohl die Epitheta suprema, plena, ordinaria und immediata (potestas), nicht jedoch das Epitheton universalis. Das vom alten Codex verwendete Epitheton (vere) episcopalis hinsichtlich der potestas des Papstes ist hingegen nicht in den neuen Codex übernommen worden!

Durch weitere andere Begriffe und Formulierungen wird zudem die Stellung des Papstes gegenüber den Bischöfen herausgestellt. Neben der häufigen Wiederholung der Aussagen über seine potestas wird etwa in c. 333 § 1 nun gesagt, der Papst besitze einen «principatum» (eine Herrscherstellung) ordentlicher Gewalt über alle Teilkirchen und deren Zusammenschlüsse. Zu den erstaunlichen Veränderungen des neuen Codex zählt auch, daß in c.331, der die Primatsstellung des Papstes umfassend umschreibt, der Papst als «Vicarius Christi» bezeichnet wird.

Durch alle diese genannten und weitere andere Hervorhebungen der Gewalt des Papstes ver-

flüchtigt sich jene des Bischofskollegiums, insbesondere jene des ökumenischen Konzils.

Die Tendenz, das Konzil und seine Bedeutung für die Kirche zu begrenzen, wurde bereits während der langen Vorbereitungsphase der Arbeiten am neuen Kirchenrecht deutlich. Es ist nützlich, sich bei der Interpretation und Kommentierung der Stellung des ökumenischen Konzils im neuen Codex daran zu erinnern, daß das ökumenische Konzil im Entwurf des Codex von 1980 mit keinem Wort erwähnt wurde (wohl andere Formen des kollegialen Zusammenwirkens von Papst und Bischöfen). Auch wird man sich daran erinnern müssen, daß im Entwurf der «Lex Ecclesiae Fundamentalis» von 1976 über das ökumenische Konzil erst nach der Bischofssynode, dem Kardinalskollegium u.a. gesprochen wurde.

Durch die Bestimmungen des neuen Codex kann – so meinen wir – eine für das ökumenische Konzil nachteilige und gefährdende Entwicklung eingeleitet werden. Es ist nun nicht mehr als eigenes Rechtsinstitut der katholischen Kirche genügend vom Primat abgesetzt. Im Gegenteil, es besteht eben nun die Gefahr, daß das Konzil vom päpstlichen Primat aufgesogen wird. Die traditionelle Verfassung der katholischen Kirche, die im ökumenischen Konzil das fundamentale synodale Element besitzt, ist durch Inhalt, Form und systematische Anordnung der entsprechenden Rechtsmaterie angetastet worden.

Wir fürchten, daß die das Konzil und das Verhältnis von Papst und Konzil betreffenden Bestimmungen des neuen Codex in Zukunft zu einer strukturellen Veränderung der katholischen Kirche führen können. Oder anders gesagt: Wir befürchten eine NEUTRALISIERUNG DES ÖKUMENISCHEN KONZILS.

Die katholische Kirche kann aber auf das Konzil in seiner herkömmlichen Rechtsposition nicht verzichten, will sie eine Gemeinschaft der Lebenden unter dem Geiste Gottes sein. Wir haben erfahren, daß nur durch Konzilien und Synoden Wege in eine Zukunft unserer Kirche gesucht und gefunden werden können.

Die Stiftung Concilium

Vorworte

Hans Küng

Maria in den Kirchen

Eine Ökumenismus-Nummer über Maria: ein nicht ganz unproblematisches Unternehmen. War die Gestalt Mariens nicht weithin aus dem ökumenischen Gespräch der vergangenen Jahrzehnte ausgeklammert? Maria in den Kirchen – ein Topos der Verlegenheit vielleicht?

I. Eine ökumenische Mariologie?

In den *evangelischen* Kirchen hat die Mariologie – von einigen Ausnahmen abgesehen – so gut wie alle Aufmerksamkeit verloren; die berühmte Magnifikatauslegung Martin Luthers blieb theologisch wie spirituell praktisch folgenlos: in Reaktion gegenüber der katholischen Kirche und aus Gründen der Christozentrik ist Mariologie für manche geradezu zum Negativsymbol kirchlichen Glaubens geworden. *Orthodoxe* Theologie und Kirche haben dagegen die klassische Mariologie der Alten Kirche bewahrt und in Liturgie und allgemeine Hagiographie ausgestaltet. Keine christliche Kirche aber hat so wie die *katholische* die Gestalt Mariens theologisch überhöht und für eine bestimmte Soteriologie funktionalisiert – mit den beiden Dogmatisierungen von 1854 und 1950 ist sie hier zudem in das Assoziationsfeld von Papalismus und Triumphalismus geraten.

Auf dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* (1962–1965) aber war – eine Sensation – deutliche Kritik laut geworden an den Exzessen eines Marianismus in Theorie und Praxis. Johannes XXIII. hatte aus innerkatholischen wie ökumenischen Gründen jegliche neue Dogmen von vornherein abgelehnt. Und das Konzil verwarf nach einer sehr emotionalen Debatte (zuletzt Kardinal König/Wien gegen Kardinal Santos/Colombo) in einer Kampfabstimmung 1114 gegen 1074 Stimmen ein separates Konzilsdokument über Maria, gliederte die Ausführungen über Maria in die Konstitution über die Kirche ein und warnte ausdrücklich vor marianischen Übertreibungen.

Wer an diesen Konzilsdebatten teilgenommen hat, der konnte es feststellen: Der überzogene Marianismus, der unter Pius XII. einen letzten Höhepunkt erfahren hatte, war in die Krise geraten. Von daher konnte es nicht überraschen: Nach dem Konzil wurden theologische Bücher und Artikel über Maria – von den Publikationen einiger weniger Spezialisten abgesehen – eine Rarität, und der breite mariologische Strom schien auch in der römisch-katholischen Theologie zu versickern.

Aber war denn der Strom immer so breit gewesen? Selbst Theologen identifizieren die «katholische Tradition» gerne mit den «überkommenen Ideen». Sie kennen die *Tradition* oft nicht und wissen – was die Tradition des *Westens* und Roms angeht – oft nicht,

- daß noch bei Augustin sich weder Hymnen noch Gebete an Maria finden noch Marienfeste erwähnt werden;
- daß erst im 5. Jahrhundert sich das erste Beispiel einer unmittelbaren lateinisch-hymnischen Anrede an Maria findet («Salve sancta parens», Caelius Sedulius);
- daß erst im 6. Jahrhundert Marias Namen in den römischen Meßkanon eingeführt wird;
- daß sich allerdings im späten 6. Jahrhundert nach Venantius Fortunatus eine immer reichere lateinische und dann auch deutsche Mariendichtung entfaltet;
- daß jedoch erst im 7. Jahrhundert die östlichen Marienfeste der Verkündigung, des Heimgangs, der Geburt und der Reinigung übernommen werden;
- daß erst gegen Ende des 10. Jahrhunderts jene Legenden über die wunderwirkende Kraft des Gebets zu Maria auftauchen...

Nein, die Marienverehrung war nicht im Westen, nicht in Rom entstanden, sondern im *Osten*, und zwar in der Form eines Kults der «immerwährenden Jungfrau», der «Gottesgebärerin» und erhabenen «Himmelskönigin»;

- hier wurde Maria zuerst im Gebet angerufen («Unter deinen Schutz» 3./4. Jahrhundert) und das Gedächtnis Marias in die Liturgie eingeführt;
- hier wurden zuerst Marienlegenden erzählt und Marienhymnen gedichtet, und wurden zuerst Kirchen nach Maria benannt (4. Jahrhundert);
- hier wurden zuerst Marienfeste eingeführt und Marienbilder geschaffen (5. Jahrhundert);
- hier kam es im 5. Jahrhundert auf dem Konzil von Ephesos (nach einem geschickten politischen

Manöver de Alexandriners Kyrill) zu jener Definition der Mutter Jesu als «Gottesgebärerin» *(theotókos)*: ein neuer nachbiblischer Titel, erst für das vorausgehende Jahrhundert sicher bezeugt, der nun aber vom Volk in dieser Stadt der alten «großen Mutter» (der ursprünglich jungfräulichen Göttin Artemis, Diana) mit Begeisterung aufgenommen wurde und seither in die dogmatische Tradition des Ostens und Westens eingegangen ist, allerdings zusammen mit der Einschränkung des Konzils von Chalkedon 451: «geboren aus Maria der Jungfrau... nach seiner Menschheit».

Ob es nach der Krise des Marianismus im II. Vatikanum wieder zu einer soliden und dies heißt biblisch begründeten und damit auch ökumenischen Marienverehrung und Marientheologie kommen kann? Nur wenn man unbequeme Wahrheiten nicht scheut, wird es dazu kommen. *Jürgen Moltmann*, Mitdirektor der Sektion Ökumenik von CONCILIUM, hat es in seinem eröffnenden kritischen Beitrag «als evangelischer Theologe, als Mann und als Europäer» ganz und gar deutlich gemacht, was nach protestantischer Ansicht die Marienfrage in historischer Perspektive belastet, welches die Negativa traditioneller römisch-katholischer Mariologie sind (Verbindung mit dem Zwangszölibat, die politische Verzweckung, die religiöse Bedürfnisbefriedigung) und welches die positiven Bedingungen für eine *ökumenische* Mariologie der Zukunft sein könnten: Grund und Maß an biblischem Zeugnis über Mirjam, Mutter Jesu und Mitglied der nachösterlichen Gemeinde, und deshalb eine Mariologie im Dienst an der Christologie und im Kontext der Pneumatologie.

II. Die biblischen Ursprünge

Viele Dogmatiker sind sich freilich noch heute nicht im klaren, wie schmal und dürftig die Schriftbasis für eine dogmatische Mariologie, eine «Mariologie von oben» ist, wie sehr viel realistischer und dadurch glaubwürdiger Maria aber wird, wenn man sie aus ihrem soziokulturellen Kontext ihrer Zeit heraus zu verstehen sucht. «Mariologie von unten» ist hier in der Tat das Stichwort, und dies wird im *ersten Hauptteil* über die *biblischen Ursprünge* sehr deutlich: ob man nun den Beitrag des Jerusalemer Publizisten *Schalom Ben-Chorin* über die Mutter Jesu in jüdischer Sicht liest, oder den der evangelischen Tübinger Theologin *Elisabeth Moltmann-Wendel* über die Marientradition der Mutterschaft und die Magdalenentradition der Freundschaft, oder schließlich die exegetische Bestandsaufnahme des Nestors der amerikanischen katholischen Exegese, *John McKenzie* SJ, über die Mutter Jesu im Neuen Testament.

Gerade der aus der Perspektive lebenslanger exegetischer Arbeit geschriebene Beitrag McKenzies bringt, obwohl in einem unverwechselbaren persönlichen Stil geschrieben und persönliche Stellungnahmen nicht scheuend, in seinen referierenden Teilen nichts anderes als den Konsens der historisch-kritischen Exegese. Dieser wird von anderen führenden amerikanischen katholischen Neutestamentlern wie Raymond E. Brown und Joseph A. Fitzmyer (die mit den evangelischen Kollegen Karl P. Donfried und John Reumann eine bemerkenswerte ökumenische Studie über Maria vorgelegt haben) ebenso geteilt wie von zahlreichen europäischen Exegeten. Wenn nach diesem exegetischen Konsens die matthäischen und lukanischen Kindheitsgeschichten nur bedingt als historische Erzählungen genommen werden können, wenn Jesus zu seiner Familie und auch zu seiner Mutter ein bestenfalls kühles Verhältnis hatte, wenn seine Mutter unter dem Kreuz nicht zu finden war und bei seiner Auferweckung Maria Magdalena die erste Rolle spielte, so ergibt sich dies nicht aus irgendwelchen exegetischen Privatansichten, sondern aus den Textzeugnissen der synoptischen Evangelien selbst.

III. Verschiedene Traditionen

Alle christlichen Kirchen und Theologien sind hier herausgefordert, ihre eigene Geschichte im Hinblick auf eine bessere ökumenische Zukunft zu bedenken. Dies ergibt sich aus dem *zweiten Hauptteil* über die verschiedenen kirchlichen und theologischen *Traditionen*: Das zentrale Problem stellt die Konfrontation der je eigenen Tradition nicht so sehr mit dem modernen Zeitgeist, sondern mit dem eigenen Ursprung dar: mit dem neutestamentlichen Befund über Maria.

Dies gilt schon für die *orthodoxe* Theologie, deren Position der Athener orthodoxe Theologe *Nikos Nissiotis* in umfassender Weise darlegt, indem er die Beziehungen der Mariologie zur Christologie, zur Pneumatologie und zur Ekklesiologie herausstellt und von daher Konsequenzen für eine theologische Anthropologie entwikkelt. Der orthodoxe Theologe dürfte hier weithin auch für die traditionelle katholische Mario-

logie sprechen, insbesondere wenn er ausgeht von Maria als der «Gottesgebärerin», von der theologischen Bedeutung der Jungfrauengeburt und typologischen Interpretation des Alten Testaments wie der «neuen Eva» (die eine Kritik an einer allzu maskulinen christlichen Soteriologie enthält). Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgehen, daß diese mariologische Konzeption in kritischer Spannung zu anderen theologischen Entwürfen in diesem Heft steht, die mehr um eine historisch-kritische Aneignung des mariologischen Erbes aus der Sicht des Neuen Testaments bemüht sind.

Die *evangelische* Theologie – dies zeigt der Beitrag des evangelischen Kieler Kirchenhistorikers *Gottfried Maron* – hat sich der kritischen Rückfrage gestellt, wenngleich zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kirchen mit verschiedener Radikalität und Konsequenz. Aber dabei ergibt sich nun die umgekehrte Frage: Hat die evangelische Theologie, die zur Zeit Luthers und Trients noch kaum als antimarianisch bezeichnet werden kann, die vielmehr erst durch die katholischen Entwicklungen der Gegenreformation und des 19. Jahrhunderts weihin antimarianisch wurde, ihre Zurückhaltung nicht übertrieben, die ihr heute ebenfalls die nicht unberechtigte Kritik vieler Frauen an einer allzu patriarchalischen Theologie einer allzu vermännlichten Kirche eingetragen hat? Das Schweigen der evangelischen Theologie vor den marianischen Texten des Neuen Testaments erscheint mehr als *silentium neglegentiae* denn als *silentium reverentiae*. Die neuen Impulse des katholischen Ökumenismus, der feministischen Theologie und der evangelischen Kommunitäten sollten diesem evangelischen Verfasser zufolge auch für die evangelische Theologie und Kirche Herausforderung sein. Natürlich bleiben dabei als große ökumenische Hindernisse die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950.

Der *katholischen* Theologie fällt hier die Besinnung zweifellos am schwersten. Aber die katholische Norwegerin *Kari Børresen*, zugleich Historikerin und Theologin, war aufgrund ihrer zahlreichen Studien bestens vorbereitet, auf knappstem Raum sowohl die historischen Tendenzen zu skizzieren wie auch manche exzessive Entwicklungen im römisch-katholischen Raum zu kritisieren. Viele katholische Theologen werden ihr zustimmen,

▸ wenn sie gegenüber dem erstmals vom II. Vatikanum offiziell gebrauchten Titel «Gottesmutter» *(mater Dei)* den von den großen ökumenischen Konzilien bewußt restriktiv gebrauchten Titel «Gottesgebärerin» *(theotókos; Dei genitrix, Deipara)* entschieden vorzieht;

▸ wenn sie die Typologie Maria (bzw. Kirche) = «die neue Eva» (gegenüber der alten ungehorsamen Eva jetzt die gehorsame Eva oder Kirche) wegen des androzentrischen Charakters (völlige Unterordnung des weiblichen Elements) als überholt ansieht;

▸ wenn sie auf der Linie des zumindest im Prinzip «minimalistischen», das heißt christozentrischen Marienkapitels des II. Vatikanums Maria nicht «christotypisch» mit Christus parallelisiert, sondern «ekklesiotypisch» mit der Kirche;

▸ wenn sie die Basis der neuen Mariendogmen problematisch findet...

IV. Neue Impulse

Es ist nun freilich erstaunlich, wie sehr gerade im nichttheologischen Raum die Marienfigur heute eine Neuinterpretation erfahren hat. Eine Wirkungsgeschichte wird hier erkennbar, die theologisch-dogmatischen Interessen an Maria oft zuwiderläuft und jedenfalls nicht selbstbestätigend von der Theologie einfach vereinnahmt werden kann. Die Funktion unseres *dritten Hauptteils* ist es also, *neue Impulse* zu dokumentieren, wie die Marienfigur unter ganz verschiedenen Aspekten neu gesehen werden kann. Es soll auch hier dem Leser überlassen bleiben, sich ein eigenes Urteil zu bilden.

Bekanntlich ist die Lage Lateinamerikas auch bezüglich der Marienverehrung sehr verschieden von der Europas und Nordamerikas. Doch muß man von Natur aus in beiden Traditionen so gut beheimatet sein wie *Virgil Elizondo*, Direktor des Mexikanisch-amerikanischen Kulturzentrums in San Antonio/Texas, um auch westlichen Menschen verständlich machen zu können, wie sehr die Marienverehrung – illustriert an «Unserer Lieben Frau von Guadalupe» in Mexiko – sowohl Ausdruck des Elends der lateinamerikanischen Indios wie zugleich der Protest gegen dieses Elend ist. Was von der katholischen Hierarchie meist verschwiegen oder mit symbolischen Gesten (Kuß des Bodens) überspielt wird, wird von Elizondo mit befreiender Deutlichkeit ausgesprochen: die schwere Mitschuld der katholischen Kirche in Lateinamerika an der poli-

tisch-ökonomischen, sexuell-patriarchalischen, sozial-psychologischen und auch religiösen Unterdrückung. Dieser Unterdrückung gegenüber bedeutete die von einem Indio berichtete Marienerscheinung tatsächlich den Beginn einer Befreiung des ausgebeuteten und schweigenden Indiovolkes und seiner viel mißbrauchten Frauen von den sie unterdrückenden Mächten und nicht zuletzt von einem allzu männlichen, angstmachenden Richtergott. Freilich kann ein Außenstehender die Frage nicht ganz unterdrücken: Wäre eine solche Marienverehrung (mit der daraus folgenden Dezentralisierung der Volksfrömmigkeit) überhaupt nötig gewesen, wenn von den christlichen Missionaren von allem Anfang an statt des Gottes der Herrschenden der Jesus der Evangelien und sein Gott (mit allen politisch-sozialen Konsequenzen) gepredigt worden wäre?

Wie sehr Maria selber der Befreiung bedarf von den Bildern, die sich insbesondere die männliche Priesterhierarchie, aber oft auch die Frauen selber von Maria gemacht haben, wird aus der Perspektive der feministischen Theologie überdeutlich im Beitrag der holländischen Theologin *Catharina Halkes*, die an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen Feministische Theologie lehrt. Halkes unterscheidet hilfreich zwischen Maria als historischer Figur und als (keineswegs zu verwerfender) symbolischer Figur, zwischen der Maria der offiziellen Glaubenslehre und der Maria der Frömmigkeit (wie Kari Børresen so äußert auch Catharina Halkes Bedenken gegen die Anwendung des Bildes von Bräutigam und untergeordneter Braut = Kirche–Maria = Frau). Der Protest radikaler Feministinnen wie der Amerikanerin Mary Daly gilt gerade jener Maria, die theologisches Denken in ihrem authentischen Frausein gar nicht mehr zu würdigen vermag, sondern bloß noch als «Beziehungswesen» (zum Vater, zum Sohn, zum Geist). Feministischer Theologie geht es darum, gerade im Verständnis Christi und Mariens die Fixierung auf bestimmte Rollenstereotypen von Mann und Frau im Heilsgeschehen zu überwinden. Frauentheologie und lateinamerikanische Befreiungstheologie finden sich hier in einer «Befreiungsmariologie», wie sie vor allem von der katholischen Amerikanerin Rosemary Radford Ruether vertreten wird: Das «Fiat» kann von daher als schöpferische Empfänglichkeit und das «Magnifikat» als prophetisches Befreiungslied verstanden werden.

Dem Plädoyer von Catharina Halkes für eine historisch-konstruktive Beschäftigung mit der Figur Marias, die auch die Tiefenpsychologie miteinbeziehen muß, schließen sich die Überlegungen der Münsteraner Theologin *Maria Kassel* über Maria und die menschliche Psyche direkt an. Maria wird in diesem Artikel nicht einfach als die biblische Gestalt der historischen Mutter Jesu gesehen, sondern als die Spiegelung grundlegender seelischer Verfassungen allgemein menschlicher Art: Maria also als Urbild, Archetypus im Sinne der Jungschen Tiefenpsychologie. So versucht die Autorin, die Urbildfunktion «Marias» als Ausdruck wichtiger psychischer Prozesse tiefenpsychologisch zu erhellen. Dies geschieht zuerst mit dem Blick auf die traditionelle Form der Marienverehrung, die psychologisch gesehen positive Funktionen erfüllte (das Urbild «Maria» als Präsenz des Weiblichen und des Unbewußten in der Kirche), aber auch recht fragwürdige (Aufspaltung des weiblichen Urbildes und Projektion aller negativen, «verführerischen» Eva-Eigenschaften auf die realen Frauen, aller guten Aspekte aber auf das «Vorbild» Maria). Im Hinblick auf mögliche künftige Funktionen könne das Urbild «Maria» – nach einer Periode der Abstinenz – unter bestimmten Voraussetzungen durchaus als Motor zu vollständigerem Menschwerden von Frauen und Männern dienen: im Sinne einer neuen Einheit von Männlichem und Weiblichem, Bewußtem und Unbewußtem, Animus und Anima. Auf diese Weise könnte die männliche Psyche vom Zwang befreit werden, unbewußte Angst vor dem Weiblichen als Negatives auf reale Frauen zu projizieren; die vermännlichte Kirche könnte ihre Fixierung auf die sexuelle Thematik abbauen, und die Frau könnte innerhalb der kirchlichen Institutionen zur Partnerin des Mannes werden.

Der letzte Beitrag dieses Heftes, von *Karl-Josef Kuschel*, Germanist und Theologe an der Universität Tübingen, zeigt zum ersten Mal eine bisher weitgehend unbekannte erstaunliche Wirkungsgeschichte der Mariengestalt in Texten moderner deutschsprachiger Autoren von Brecht und Hesse bis zu Günter Grass, Heinrich Böll und Luise Rinser. Unbekümmert um theologisch-kirchliche Interessen messen gerade Schriftsteller Marientraditionen an ihren Ursprüngen (die arme Maria und Maria auf der Seite der Armen), parodieren die sprachlichen Stereotypen und gesellschaftlichen Klischees in Sachen Maria, entwerfen ein herrschaftskritisch und

utopisch akzentuiertes Marienbild, suchen nach Transfigurationen der Marienfigur in säkularem Gewand, entwerfen eine eigene, persönlich gefärbte Mythologie, die entweder von indischer Philosophie oder Jungscher Tiefenpsychologie gespeist sein kann, oder entdecken in Maria heute – oft ausgehend von einer politisch-utopischen Hermeneutik des «Magnifikat» – eine Figur weiblicher Emanzipationsgeschichte wie politischer Befreiungsgeschichte. Verbindung von Mythos und Politik, Kritik und Utopie sind die Charakteristika eines heutigen literarischen Marienbildes, dessen spirituelle Grundlage nicht selten in der «marianischen Dialektik» von Macht und Ohnmacht, Scheitern und Sieg gelegt ist.

So ist denn, scheint mir, ein wahrhaft ökumenisches Marienheft zustandegekommen: geschrieben von Katholiken, Orthodoxen und Evangelischen diesseits und jenseits des Atlantiks, Männern und Frauen verschiedener Disziplinen. An Stoff für die Diskussion wird es nach all dem nicht fehlen. Und die Herausgeber hoffen sehr, daß diese Diskussion fair und ohne alle Emotionalisierung geführt wird. Jeder Autor ist selbstverständlich nur für seinen eigenen Beitrag verantwortlich. Allein die Argumente, von welcher Seite auch immer, mögen zählen!

Eines dürfte schon jetzt klar sein: Weit davon entfernt, die Bedeutung Marias für Theologie, Kirche und Frömmigkeitsgeschichte zu eskamotieren, gar zu destruieren, geht es diesem ökumenischen Heft darum, die Mariengestalt für unsere Zeit neu zu interpretieren, sie von Klischees und festgefahrenen Vorstellungen zu befreien, um so den Weg zu ebnen für ein *wahrhaft ökumenisches Bild Mariens*, der Mutter Jesu, von der dann wieder neu für *alle* christlichen Kirchen das lukanische Wort gelten kann: «Es werden mich selig preisen alle Geschlechter.»

Jürgen Moltmann

Gibt es eine ökumenische Mariologie?

Ein ökumenisches Gespräch über Mariologie ist ausgesprochen schwierig, wenn es ehrlich geführt wird und auch die Tiefenschichten der Marienverehrung und ihrer Ablehnung umfassen soll. Darum wurde die Mariologie bisher aus den offiziellen ökumenischen Dialogen meistens ausgeklammert. Wo es doch zu mariologischen Gesprächen kam, entstand oft nur ein Konsens mariologischer Spezialisten, der für die durch sie vertretenen Kirchen kaum Bedeutung gewann. Wir müssen darum tiefer graben und unvoreingenommen auch die antiökumenischen Elemente und Funktionen der kirchlichen Mariologie bewußt machen, wenn wir erkennen wollen, wie eine ökumenisch verbindende Mariologie aussehen könnte.

Angesichts der leidvollen und im Gedächtnis betroffener Christen noch unvergessenen Geschichte der Kirchenspaltungen und der Verfolgungen von Christen durch Christen klingt es etwas naiv, wenn der Bischof von Osnabrück vorschlägt, Maria zur «Patronin der Ökumene» zu machen (ganz abgesehen vom Ansinnen eines Patronats an eine Frau). Blicken wir in diese Geschichte zurück, dann müssen wir feststellen, daß die Marienverehrung und die ihr entsprechende theologische Mariologie mehr trennend als vereinigend gewirkt haben: Besiegelte nicht schon die kirchliche Verehrung der «Gottesmutter» die endgültige Trennung des Christentums vom Judentum, denn was hat die «Göttin und ihr Heros» mit der jüdischen Mutter Mirjam zu tun (Schalom Ben Chorin)? – An keinem anderen Punkt ist die Differenz zwischen der Kirchenlehre und dem Neuen Testament so groß wie in der Mariologie. Man braucht nur die offenbar historische Lossagung Jesu von seiner Mutter (Mk 3, 31–35 par) mit den kirchlichen Statuen der Madonna mit dem Kind zu vergleichen.

Wurde der kirchliche Kampf gegen die auf die Bibel zurückgreifenden Reformbewegungen der Albigenser, Katharer und Waldenser im frühen

Mittelalter nicht im Zeichen der Jungfrau geführt? – Wieviele evangelische Kirchen wurden in der Epoche der politischen Gegenreformation gewaltsam aus «Christus»kirchen zu «Marien»-kirchen umfunktioniert, indem an die Stelle des Kreuzes mit dem Gekreuzigten hinter dem Altar die Statue Marias mit dem Kind aufgestellt wurde?

Stand nicht der gegenrevolutionäre Konservatismus der römisch-katholischen Kirche, der Kampf gegen Aufklärung und Autonomie, gegen Demokratie und moderne Wissenschaft, gegen Religionsfreiheit und Religionskritik im Zeichen des Marienglaubens? Die neuen römisch-katholischen Mariendogmen von 1854 und 1950 stehen auch im Kontext dieses «Antimodernismus». – Viele haben in den Marienerscheinungen von *Fatima* eine religiöse, apokalyptische Antwort auf die bolschewistische Revolution in Rußland gesehen. – Auch die gelegentliche Aufwertung der alten Mariologie durch die modernen feministischen Bewegungen kann nicht zu dem Mißverständnis verleiten, daß patriarchale und zölibatäre Mutterbilder jetzt der Befreiung der Frau aus ihrer Erniedrigung durch die Männerwelt dienstbar gemacht werden könnten.

Mariologie – das wird man ehrlich und nüchtern feststellen müssen – hat bisher eher antiökumenisch als proökumenisch gewirkt. Die immer weiter entwickelte Mariologie hat Christen von Juden, die Kirche vom Neuen Testament, die evangelischen Christen von den katholischen Christen und die Christen insgesamt von den modernen Menschen entfernt. Ist aber die Madonna der kirchlichen Mariologie mit Mirjam, der jüdischen Mutter Jesu identisch? Kann man diese in jener wiederfinden? Sollten wir nicht aufgrund der Spaltungen und Trennungen, die in ihrem Namen von Kirchen verübt wurden, nach ihr selbst zurückfragen? Gewiß kann die ökumenische Bewegung auf andere, heute vielleicht wichtigere Themen ausweichen und die Mariologie liegen lassen. Doch wird damit die Vergangenheit nicht aufgearbeitet. Es besteht vielmehr die Gefahr, daß sie sich einst wiederholen wird.

Es ist gewiß noch nicht an der Zeit, eine «ökumenische Mariologie» zu entwickeln. Wir können aber doch schon die Bedingungen zu beschreiben versuchen, unter denen eine solche entstehen kann. Unter «ökumenisch» verstehe ich: 1. die christliche Gemeinschaft der getrennten Kirchen, 2. die «Bibelökumene» von Christen und Juden, 3. die säkulare Gemeinschaft der Christen mit dem ganzen «bewohnten Erdkreis», d.h. zuerst mit dem armen Volk, für das diese Erde noch immer unbewohnbar ist. Hier ist auch eine persönliche Bemerkung angebracht: Ich bin mir bewußt, daß ich als evangelischer Theologe, als Mann und als Europäer denke. Dies ist mein Ausgangspunkt, aber, wie ich hoffe, nicht mein Vorurteil.

I. Negative Bedingungen für eine ökumenische Mariologie

Mit «negativen Bedingungen» meinen wir diejenigen Interessen und Funktionen in der Mariologie, die Ökumene verhindern, weil sie Maria nicht eine Gestalt in der befreienden Geschichte des Evangeliums Christi sein lassen. Ich nenne hier nur einige, die mir als einem evangelischen Theologen auffallen. Es sind von anderen Ausgangspunkten her sicher noch andere zu nennen.

1. Die enge Verbindung von *Mariologie und Zölibat* fällt jedem auf, dem das eine wie das andere fern liegt. Weiht sich der Zölibatäre einer Virginität, die er an der göttlichen Jungfrau verehrt? Wird sie ihm zum Ersatz für eine Ehefrau, wie Ludwig Feuerbach mit religionskritischem Verdacht unterstellte? Bleibt für den Zölibatären die eigene leibliche Mutter die maßgebliche Frau, so daß er unter ungelösten und religiös verdoppelten Mutterbindungen lebt? Und sollten hier solche Verdrängungen stattfinden und von der Kirche bewußt beabsichtigt sein, werden dann nicht Männerphantasien stimuliert, in denen die Frau als Heilige oder große Sünderin, aber nicht als menschliche Person vorkommt? Es hat seit dem Nachfolgeruf Jesu immer ein freiwilliges Zölibat gegeben. Es gehört aber in die Gemeinschaft des neuen messianischen Lebens, die Jesus sammelte: «Wer den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter» (Mk 3,35). Es ist ein begrenzter Verzicht um eines unbegrenzten Gewinns willen. Es ist kein Verzicht, der religiös kompensiert werden müßte. Die messianische Nachfolgegemeinschaft Jesu durchbricht offensichtlich die Mächte der Herkunft. Darum weist Jesus seine Mutter und seine Geschwister zurück und sagt sich von ihnen los. Aber diese messianische Gemeinschaft ist auch wiederum offen für alle Glaubenden, auch für Maria und die Geschwister Jesu, freilich nicht wegen ihrer leiblichen Verwandtschaft, sondern wegen ihres Glaubens. Darum treten Maria und die Brüder Jesu in der

österlichen Gemeinde (Apg 1,14) auf: als glaubende Personen. Das Verhältnis zu Maria ist hier eher schwesterlich zu nennen. Ist es aber so, dann wird auch der Blick frei für die *Freundschaft Jesu* mit den nachfolgenden Frauen, allen voran mit Maria Magdalena (E. Moltmann-Wendel). Diese offene Freundschaft scheint die messianische Gemeinschaft viel mehr bestimmt zu haben als die Mutter-Sohn-Beziehung, die durch die spätere Mariologie ins Zentrum rückte und die Kirche bestimmte. Wird nicht mit dem Zölibat die Kirche symbolisch zur Mutter und werden nicht die Glaubenden religiös zu Kindern der Kirche? Wo bleiben dann die für jede Gemeinschaft notwendigen Querverbindungen, die mit Brüderlichkeit, Schwesterlichkeit und Freundschaft bezeichnet werden? Eine zukünftige ökumenische Mariologie sollte nicht im Blick auf eine zölibatäre Priesterhierarchie, sondern in der Erinnerung daran, wie Jesus Gemeinde gewollt hat, und im Blick auf eine in offener Freundschaft verbundene Gemeinschaft der Glaubenden entfaltet werden.

2. Die bisherige *politische Mariologie* behinderte die Entwicklung einer ökumenischen Mariologie. Es wurde schon auf die fatale Bedeutung der traditionellen Mariologie für die gegenreformatorische, die antimodernistische und die gegenrevolutionäre Bewegung hingewiesen. Gewiß liegen hier in den tieferen Gefühlsschichten auch berechtigte Aversionen gegen eine weitere Vermännlichung des Christentums und der politischen Welt vor. Aber man erkennt doch auch die kirchlichen Ängste vor der Mündigkeit des Christen, der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen und der Souveränität des Volkes, die sich in der modernen Blüte der Marienverehrung und den modernen Mariendogmen niedergeschlagen haben.

Die eigentliche Politisierung der Mariologie aber liegt vermutlich in der *Marienapokalyptik*: Offb Kap. 12 spricht von einem «Weib, mit der Sonne bekleidet, der Mond zu ihren Füßen, auf dem Haupt eine Krone von zwölf Sternen». Sie gebiert mit großer Qual ein Kind. Der «rote Drache» aber will das Kind fressen und verfolgt Weib und Kind. Es folgt der Endkampf zwischen denen, die das Zeugnis Christi haben, und dem Drachen. Obgleich dieses Weib nicht Maria genannt wird, sondern wohl das Gottesvolk Israel und Kirche meint, hat dieses «Endspiel» die christliche Marienphantasie tief beeinflußt: Maria auf dem Halbmond, Maria im Sonnenkleid, Maria mit der Zwölf-Sternen-Krone, das ist die apokalyptische Maria. Auf sie wurde auch das Protevangelium Genesis 3,15 bezogen, so daß auf den Bildern und Statuen sie, und nicht ihr Sohn, der Schlange den Kopf zertritt.

Damit wurde Maria zur Schutzmadonna aller vom roten Drachen bedrängten Gläubigen und zur Siegerin im apokalyptischen Endkampf der Welt. Die moderne Mariologie ist auch in dem Kontext einer solchen apokalyptischen Deutung der Zeit als «Endzeit» zu sehen. Diese apokalyptische Mariologie scheint mir ebenso verhängnisvoll zu sein wie die *apokalyptische Politik* des endzeitlichen Freund-Feind-Denkens und der Harmageddon-Erwartung. Schließlich wechseln auch Drachen ihre Farben: sie sind nicht immer nur «rot». Es gibt auch andere.

3. Endlich ist gerade die Marienverehrung immer ein Sammelbecken der verschiedensten *religiösen Bedürfnisse und Wünsche* gewesen. Weil das Evangelium Christi selbst nicht aus einer Volksreligion erwachsen ist, sondern eine messianische Gemeinschaft aus allen Völkern ins Leben gerufen hat, nahm die Kirche in den verschiedenen Völkern die jeweiligen Volksreligionen auf und paßte sich ihnen an. Doch sollte das Evangelium Christi der Maßstab und die Kritik der religiösen Bedürfnisse und ihrer jeweiligen Befriedigung durch kirchliche Symbole und Rituale bleiben.

Dieser Prozeß von Anpassung und kritischer Korrektur ist besonders deutlich in der Geschichte der Mariologie zu erkennen. Die vielfältigen Formen der Marienverehrung gehen meistens weit über die kirchlich akzeptierte Mariologie hinaus. Das sachliche Problem also liegt darin, ob und wieweit die Theologie solche religiösen Wünsche und Wunscherfüllungen aufnehmen kann, ohne ihre christliche Identität zu verlieren. Mariologie kann nicht zum Tummelplatz tiefenpsychologischer Spekulationen werden. Zugespitzt heißt das: Wie christlich ist die marianische Volksfrömmigkeit und wie christlich ist die kirchliche Mariologie? Evangelische Theologen waren immer ratlos, wenn zur Begründung der neuen mariologischen Dogmen neben der Schrift und über sie hinaus auch die Tradition und neuerdings der *sensus fidelium* herangezogen wurde. Sie fürchteten, daß mit dieser Entwicklung der Maßstab des Christlichen verloren ginge. Auf der anderen Seite muß man aber auch sehen, daß die protestantische Bindung an das Schriftprinzip nicht nur im ex-

klusiven Christusglauben begründet war, sondern auch durch die Verdrängung des Religiösen in der modernen industriellen Gesellschaft bedingt war. Darum muß hier nach der religiösen Relevanz des christlichen Glaubens gefragt werden. Eine zukünftige ökumenische Mariologie wird im Spannungsfeld zwischen Christologie und Volksreligion entstehen. Sie wird darin, wie Virgil Elizondo gezeigt hat, zu einer «Mariologie von unten» werden, in der das unterdrückte Volk zu seiner Freiheit und Würde im Evangelium kommt, im Evangelium Christi.

II. Positive Bedingungen für eine ökumenische Mariologie

Nur mit großer Zurückhaltung wage ich es, die mir positiv erscheinenden Bedingungen einer ökumenischen Mariologie zu benennen, denn auch über sie muß zunächst ökumenische Einigkeit erzielt werden, und diese ist durchaus ungewiß.

1. *Die kirchliche Mariologie findet ihren Grund und ihr Maß am biblischen Zeugnis über Mirjam, die Mutter Jesu, Mitglied der urchristlichen Gemeinde nach Ostern.* In den kirchlichen Marienverehrungen und der kirchlichen Mariologie muß die wirkliche Maria dargestellt, sie darf nicht entstellt werden. Um die wirkliche Maria zu erkennen, muß das ganze biblische Zeugnis berücksichtigt werden. Es geht nicht an, eine biblische Traditionsgeschichte zu konstruieren, um auf ihrer Schiene dann zu spekulativen mariologischen Extrapolationen zu kommen. Das könnte nur eine nachträgliche Rechtfertigung der Entfernung der Kirche von ihrem wahren Ursprung sein. Es ist darum nicht gut, wenn nur die Gestalt Marias in der Geburtsgeschichte Jesu nach Lukas berücksichtigt wird, die störenden Geschichten der Begegnung Marias mit Jesus und ihr Fehlen in der Frauengruppe unter dem Kreuz nach den Synoptikern aber kaum beachtet werden. Es ist freilich auch nicht gut, wenn die Beziehung Jesu zu seiner Mutter überhaupt keine Beachtung findet wie in vielen evangelischen Christologien. Die «Gemeinschaftsstudie von protestantischen und römisch-katholischen Gelehrten»: *Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung*, hg. v. R.E. Brown, K.P. Donfried, J.A. Fitzmyer, J. Reumann (Stuttgart 1981) ist vorbildlich und wegweisend für eine ökumenische Mariologie.

2. *Mariologie muß der Christologie dienen und darf sie weder beeinträchtigen noch sich von ihr verselbständigen.* Wie Johannes der Täufer, mit dem zusammen sie oft unter dem Kreuz Christi gemalt wird, weist Maria von sich weg auf den Sohn, und in dieser von sich absehenden, auf Christus verweisenden Gebärde liegt ihre Bedeutung. Eine christozentrische Mariologie würde dann auch der Bedeutung Christi für Maria entsprechen. Man würde in ihr die wirkliche Mirjam erkennen können. Das aber heißt auch, daß die anderen Bilder Marias, das Bild der Weisheit (Spr 8), das Bild des Weibes aus der Apokalyptik (Offb 12), das Bild der großen Göttin, der Himmelskönigin oder des Ewig-Weiblichen zurücktreten müssen, damit Maria in Beziehung zu den anderen Frauen in der Umgebung Christi, unter denen besonders Maria Magdalena hervorragt, wieder sichtbar wird. In einer christozentrischen Mariologie ist Maria eine notwendige Gestalt im befreienden Evangelium Christi und keine Figur aus Regressionsträumen oder apokalyptischen Ängsten. Das meint der sonst banal klingende Satz: Ohne Christus keine Maria, ohne Christologie keine Mariologie.

3. *Eine biblisch begründete, christozentrische Mariologie wird die Wirkung und die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Geschichte Christi und in der Geschichte der Menschen mit Christus zum Ausdruck bringen.* Nach den Evangelien war das Wirken des Heiligen Geistes vor Ostern auf Jesus selbst beschränkt (Joh 7,39). Erst der Auferstandene sendet den Geist auf die Gemeinde. Mit einer Ausnahme: nach Lk 1,35 empfängt Maria vom Heiligen Geist und ist vom Heiligen Geist erfüllt. Sie ist der erste Mensch, der an der von Christus bestimmten Geschichte des Heiligen Geistes teilnimmt. Wo darum vom Heiligen Geist die Rede ist, wird auch von Maria zu reden sein, und wo in einem theologischen Sinne von Maria geredet wird, ist vom Heiligen Geist die Rede. Doch darf hier nichts verwechselt werden: nicht Maria, sondern der Heilige Geist ist die Quelle des Lebens, die Mutter der Glaubenden, die Weisheit Gottes und die Einwohnung des göttlichen Geheimnisses in der Schöpfung, aus der heraus das Antlitz der Erde erneuert wird. Maria ist Zeugin der Gegenwart des Heiligen Geistes. Sie macht die göttliche Trinität nicht zu einer Quaternität, sondern weist auf die Offenheit der Trinität für die Vereinigung und das ewige Leben der ganzen Schöpfung hin.

Biblische Ursprünge

John McKenzie

Die Mutter Jesu im Neuen Testament

Es ist das Ziel dieses Aufsatzes, darzulegen, *welche Stellung Maria in den römisch-katholischen Studien unserer Zeit einnimmt.* Zuerst muß man feststellen, daß seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil kaum noch biblische Studien über Maria publiziert wurden, wie übrigens die gesamte Mariologie fast zum Stillstand kam. Andere Aufsätze in diesem Heft werden sich mit diesem «marianischen Schweigen» auseinandersetzen. Ich werde, so gut ich kann, sowohl auf die Faktoren hinweisen, die dazu führten, daß kaum noch mariologische biblische Studien unternommen werden, als auch darstellen, inwieweit die Bibelwissenschaft für den heutigen Niedergang der Mariologie verantwortlich ist.

I. Eine ökumenische Diskussion der letzten Zeit über Maria

Meine Aufgabe ist durch die Veröffentlichung einer ökumenischen Reihe von Aufsätzen über Maria im Neuen Testament (MNT)[1] viel leichter geworden. Die Autoren gehören dem von der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche der USA seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils ins Leben gerufenen Kreis des *Evangelisch-Lutherisch/Römisch-katholischen Dialogs* an.

Diese Gruppe hat auch noch einige andere ökumenische theologische Diskussionen durchgeführt. Wie die anderen Veröffentlichungen sind auch die mariologischen Untersuchungen Beispiele theologischer Diskussion. Sie gehen von einer soliden wissenschaftlichen Grundlage aus, sie zeigen sich offen, wohlüberlegt und ausgewogen, sind frei von sektiererischer Enge und Leidenschaft, und die Schlußfolgerungen sind vorsichtig formuliert und dennoch klar und deutlich.

Wenn man vor vierhundertfünfzig Jahren auf diese Art und Weise hätte diskutieren können, dann hätte es keine Reformation zu geben brauchen. Ich weiß nicht, wie viele meiner Leser der Meinung sein werden, daß das eine gute Sache gewesen wäre. Auf alle Fälle entstand durch diese Diskussionen in mancher Hinsicht ein neues Klima der Beziehung zwischen den getrennten Kirchen. Wenn ich meine Aufgabe dadurch erledigen könnte, daß ich nur auf diese Veröffentlichung verweise und sie darstelle, dann würde ich mehr und Besseres leisten, als das, was ich hier bringen werde.

Diese Veröffentlichung zeigt die Übereinstimmung aller Beteiligten, die darin auch für ihre Kirche sprechen, daß das Neue Testament nach den Prinzipien und den Methoden der historisch-kritischen Bibelwissenschaft interpretiert werden muß. Sowohl für einige Katholiken als für einige Protestanten wird das etwas Neues sein; für wieviele das der Fall ist, kann ich hier aber nicht ausmachen. Die historisch-kritische Methode zeigt uns nun, *daß wir nur sehr wenig sicher über Maria wissen.* Dieses Ergebnis könnte die Katholiken erschrecken, wenn das für sie alles wäre. Wir werden hier auf einige der lange geliebten und gehegten Überzeugungen und Annahmen eingehen, denen man jetzt jede wirkliche historische Grundlage abgesprochen hat.

II. Marianische Traditionen und bibelwissenschaftliche Kritik

Sowohl jene Veröffentlichung (MNT) als auch dieser unser Aufsatz befassen sich ausschließlich mit dem *Neuen Testament als einer historischen und theologischen Quelle.* Wir klammern hier also die Frage nach dem Wert der Tradition, wie man diese auch verstehen mag, ausdrücklich aus. Es wäre allerdings falsch, wenn man annehmen würde, daß die historisch-kritische Methode der wissenschaftlichen Interpretation die Tradition freundlicher behandeln würde, als sie das mit dem Neuen Testament tut. Hierfür werden wir einige Beispiele anführen.

So bietet das Neue Testament *keine historische Grundlage für den Glauben an die unbefleckte Empfängnis oder an die Aufnahme Marias in den Himmel.* Eine andere Frage ist, ob es dafür in der Tradition eine Grundlage gibt. Das Neue Testament bietet auch *keinen Anhaltspunkt dafür, daß Maria die Mittlerin aller Gnaden ist.* Als ich vor

fast fünfzig Jahren Theologie studierte, sagte mein Professor, daß man mit dieser Glaubensannahme weit genug sei, um sie als Dogma zu definieren; heute wird sie vom marianischen Schweigen mitverschlungen.

Die Bibelkritik hat auf keinerlei Weise die Namen bestätigt, die die Tradition den Eltern Marias gab: Joachim und Anna. Auch liturgische Gedenktage wie die Feier der Darstellung Marias im Tempel («Mariä Opferung» am 21. November) entbehren jeder historischen Grundlage. Auch hat die Bibelkritik gezeigt, daß das *Protoevangelium Jacobi*, das die Quelle all dieser frommen Ansichten ist, überhaupt keinen historischen Wert hat. Zudem gibt es nicht nur einen zu großen zeitlichen und örtlichen Abstand zwischen den apokryphen Evangelien und den Ereignissen, von denen sie zu berichten vorgeben, als daß sie als glaubwürdige historische Quellen erscheinen könnten, sondern die meisten von ihnen sind nicht frei von wenigstens Spuren der Häresie wie etwa des Doketismus, der eine wirkliche Menschlichkeit Jesu verneinte, oder des Gnostizismus oder jener bizarren Vielfalt von Glaubensformen, die man schlecht als Gnostizismus zusammenfassen kann, wobei uns hier als Charakterisierung jener Formen die Feststellung erlaubt sei, daß sie auf die eine oder andere Weise Ausdruck einer dualistischen Auffassung der Wirklichkeit waren.

III. Die Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lukas

Die hervorragendste Stellung nimmt *Maria* in den Evangelien von Matthäus und Lukas dank ihrer Rolle in der jeweiligen Kindheitsgeschichte (Mt 1–2; Lk 1–2) ein. Die Tatsache, daß bei Markus und Johannes sowie im ganzen sonstigen Neuen Testament jede Spur jener Erzählungen fehlt, kann am besten durch die Annahme erklärt werden, *daß Markus, Johannes, Paulus oder einer der anderen Autoren des Neuen Testaments außer Matthäus und Lukas niemals von irgendeiner Kindheitsgeschichte oder Kindheitserzählung gehört hatten.* Nicht nur die Autoren des Werkes MNT, sondern die meisten Bibelwissenschaftler halten jede andere Erklärung für ein Produkt der Phantasie.

Außer drei Erwähnungen Josephs als Vater Jesu (Lk 4,22; Joh 1,45; 6,42), erscheint der Name *Joseph* nur in den Kindheitsgeschichten. Es gibt keinen Zweifel daran, daß Maria einen Ehemann hatte – sieht man von der Verleumdung einiger Rabbiner im Altertum ab, die man nicht ernst nehmen kann – und daß dieser einen ganz bestimmten Namen hatte. Vom Inhalt der anderen als der erwähnten Stellen des Neuen Testaments her gab es keine Notwendigkeit dafür, daß dort der Name jenes Ehegatten Marias genannt würde, dennoch taucht der allerdings logisch nicht zwingende Gedanke auf, daß der Name deshalb nicht genannt wurde, weil man ihn nicht kannte.

Die Kindheitsgeschichten von Matthäus und Lukas sind *die einzigen Quellen dafür, daß Jesus auf jungfräuliche Weise* (d. h. ohne Zutun eines menschlichen Vaters) *empfangen wurde.* Auch wird nur in ihnen berichtet, daß Joseph der Mann Marias war und vor dem Gesetz als Vater Jesu galt und daß Jesus in Bethlehem geboren wurde.

Wir haben schon erwähnt, wie selten der Name Joseph im Neuen Testament zu finden ist. Dasselbe gilt für die außerhalb der Kindheitsgeschichte nirgendwo erwähnte Geburt Jesu in *Bethlehem*, denn normalerweise redet man im Neuen Testament von Jesus von *Nazaret.* Matthäus beruft sich übrigens auf ein nirgendwo sonst bezeugtes und historisch wenig wahrscheinliches Verbrechen des Herodes, um zu erklären, daß Jesus von Bethlehem nach Nazaret kam, während Lukas eine ähnlich unbekannte Volkszählung als Grund dafür anführt, daß Joseph und Maria aus Nazaret nach Bethlehem kamen, so daß Jesus dort geboren wurde. Es gibt also Fragen, was den Geburtsort Jesu betrifft. Diese Fragen aber berühren zwar nicht unmittelbar unsere Analyse der Mariologie der Evangelien, sie stellen aber *die historische Glaubwürdigkeit* der Kindheitsgeschichten in Frage, auf die ein großer Teil der Mariologie zurückgeht. Es ist also nicht vermessen, sich zu fragen, über wieviel und welche Information Matthäus und Lukas tatsächlich verfügten, als sie über die Geburt Jesu schrieben.

Ein alter und frommer christlicher Glaube stellte sich Lukas mit Stift und Tafel in der Hand zu den Füßen Marias vor, um ihre Alterserinnerungen aufzuschreiben. In aller Ehrfurcht kann man sich dann fragen, zu wessen Füßen Matthäus saß, denn außer den oben erwähnten Übereinstimmungen sind die beiden Kindheitsgeschichten im Detail völlig verschieden. Dabei handelt es sich *keineswegs um unwesentliche Unterschiede*, sondern die beiden Geschichten *lassen sich überhaupt nicht miteinander in Ein-*

klang bringen. Das legt uns auch dort, wo beide Kindheitsgeschichten übereinstimmen, einige Vorsicht nahe, und einer dieser übereinstimmenden Punkte, die jungfräuliche Geburt, hat unmittelbar mit der Mariologie zu tun.

Die Autoren des Buches MNT zeigen, *daß, wenn man Mt 2 und Lk 2 ohne das jeweilige erste Kapitel lesen würde, niemals daraus geschlossen werden könnte, daß Jesus auf jungfräuliche Weise empfangen worden ist.* Wenn es, wie wir suggerierten, stimmt, daß weder Matthäus noch Lukas jemanden gekannt haben, der selber persönlich und unmittelbar mit den Ereignissen, von denen sie berichten, zu tun gehabt hatte, dann gingen sie von unterschiedlichen Erinnerungen unterschiedlichen Wertes aus unterschiedlichen Quellen aus – es sei denn, man ziehe es vor anzunehmen, daß sie bei diesen Dingen über keinerlei Informationen verfügten und jeder von beiden, unabhängig vom anderen, nur aus der eigenen Phantasie geschöpft habe. Die meisten Leser werden das nicht annehmen wollen und für unbegründet halten. Ich glaube also annehmen zu dürfen, daß die Erzählungen über die Geburt Jesu bei Matthäus und Lukas – es handelt sich jeweils um das zweite Kapitel –, von denen wir bisher schon festgestellt haben, daß sie ziemlich unabhängig voneinander sind, keinen Hinweis auf die jungfräuliche Empfängnis Jesu, von denen jeweils das erste Kapitel redet, enthalten. Diese ersten Kapitel sind auch voneinander und vom jeweiligen zweiten Kapitel unabhängig. Ich gehe davon aus, daß meine Leser verstehen, daß es wegen des Gewichtes des hier behandelten Materials berechtigt ist, so sehr ins Detail zu gehen.

IV. Die jungfräuliche Empfängnis Jesu

Deswegen ist es auch gerechtfertigt, die historische Realität der jungfräulichen Geburt Jesu weiter zu untersuchen. Eine solche Untersuchung wurde durch Joseph Fitzmyer und Raymond Brown durchgeführt[2]. Sicherlich *ist dabei die jungfräuliche Empfängnis Jesu nicht auf der gleichen historischen Ebene wie sein Tod am Kreuz angesiedelt.* Brown kommt zu der vorsichtigen Schlußfolgerung, daß eine historische und kritische Analyse der Texte nicht die Glaubensaussage ausschließt, daß Jesus auf jungfräuliche Weise empfangen worden ist. Die ebenfalls vorsichtige Schlußfolgerung von Fitzmyer bringt die Sorge zum Ausdruck, daß man die Texte nicht mehr sagen lassen darf, als sie tatsächlich aussagen. Keiner dieser Autoren, die beide der ökumenischen Kommission angehören, welche MNT vorbereitete, deutet irgendwo an, daß die Literaranalyse der Texte zwingend zu der Glaubensaussage der jungfräulichen Empfängnis Jesu führt.

Genauso wenig schließen sie die von einigen neueren römisch-katholischen Autoren[3] vertretene These aus, daß in jenen Texten *die jungfräuliche Empfängnis Jesu als ein Theologumenon* gegeben ist, d.h. daß in der Erzählung der Glaube zum Ausdruck gebracht wird, Jesus sei der Sohn Gottes. Diese Theorie scheint sich darauf berufen zu können, daß der Glaube, Jesus sei der Sohn Gottes, im Neuen Testament in den Evangelien und den Paulusbriefen mit Sicherheit öfter zum Ausdruck gebracht wird, *allerdings ohne daß dort deshalb irgendwie vom Fehlen eines menschlichen Vaters die Rede ist.*

Das zeigt sich am treffendsten im Johannesevangelium. Die dortige Verkündigung des einzigen Sohnes des Vaters würde wunderbar mit einer jungfräulichen Empfängnis Jesu übereinstimmen, dennoch zeigt Johannes nirgendwo, daß er um eine solche weiß.

Man könnte auf literarkritischer Ebene die jungfräuliche Empfängnis dadurch überprüfen, daß man davon ausgeht, nur Maria und Joseph hätten eine solche bezeugen können. Nun kann man aber im Matthäus- und im Lukasevangelium keinen Beweis für ein solches Zeugnis eines der beiden finden, während sich dagegen sehr wohl positive Hinweise finden lassen, daß diese Evangelien ohne ein solches Zeugnis geschrieben wurden.

V. Die bleibende Jungfräulichkeit Marias

Die Frage nach einer bleibenden Jungfräulichkeit Marias, die man traditionell als eine Jungfräulichkeit *ante partum, in partu et post partum*, d.h. vor, während und nach der Geburt definierte, ist keine biblische Frage im strengen Sinn des Wortes. Dennoch gibt es einige Aspekte dieser Frage, für die biblisches Material heranzuziehen ist. So fehlt in den Evangelien jeder Hinweis darauf, daß diese Jungfräulichkeit auch im Geburtsvorgang bewahrt geblieben wäre: Das wäre dann eine jungfräuliche Geburt im strengsten Sinn des Wortes gewesen. Auch die anderen Bücher des Neuen Testaments schweigen über eine solche *virginitas in partu.* Wer Unterstützung für die

Wahrheit einer solchen Glaubensannahme finden will, muß sich also zu anderen theologischen Quellen wenden.

Dagegen hat die Frage, ob Maria auch nach der Geburt Jesu Jungfrau geblieben sei, sicherlich mit der Exegese zu tun. Sie hängt mit der Frage zusammen, wer die Brüder und Schwestern Jesu sind, die öfter in allen vier Evangelien und in der Apostelgeschichte erwähnt werden.

Es kann keinen Zweifel daran geben, daß in der Bibel das Wort «Bruder» nicht nur für jemanden gebraucht wird, der mit demjenigen, dessen Bruder er ist, wenigstens einen Elternteil gemeinsam hat: «Bruder» kann auch jemand anderen aus der Verwandtschaft oder einen Angehörigen derselben Sippe, desselben Stammes oder gar derselben Nation bezeichnen. Im Neuen Testament werden die Christen hundertsechzigmal Brüder genannt, und es wird dort auch ein Jesuswort zitiert, daß derjenige, der den Willen seines Vaters tut, seine Mutter und sein Bruder ist (Mt 12,50; Lk 8,21; nur Mk 3,35 fügt hinzu «und Schwester»).

Das Wort «Schwester» dagegen wird viel weniger gebraucht, um auf fernere Verwandte bzw. Angehörige einer Beziehungsgruppe hinzuweisen. Überhaupt kein Beispiel dafür gibt es, daß «Brüder» und «Schwestern» solche Verwandte und Angehörige in einer Aufzählung bezeichnen[4]. Und wenn Jakobus «Bruder des Herrn» genannt wird, kann man das kaum dadurch erklären, daß man damals gemeint habe, er täte auf besondere Weise den Willen des Vaters.

Wenn Jakobus, Joses, Judas und Simon Brüder Jesu genannt werden in einem Text, in dem auch von den Schwestern Jesu die Rede ist (Mk 6,3), dann ist *die wahrscheinlichste Erklärung dafür, daß es sich um Geschwister handelt, die wenigstens einen gemeinsamen Elternteil hatten.* So würde man den Text immer verstehen, wenn es sich um jemand anderen als Jesus handelte. Nun werden aber im Kontext keine Eltern außer Maria genannt: Man findet also keine Bestätigung für die gelegentlich vorgebrachte Meinung, es handle sich bei den Brüdern und Schwestern um Kinder, die Joseph aus einer früheren Ehe mitgebracht hätte.

Man hätte wünschen können, daß die Evangelisten oder ihre Quellen sich deutlicher über die hier gemeinten Familienbeziehungen geäußert hätten. Da sie das aber nicht tun, verpflichtet uns eine sorgfältige Interpretation, *den Texten ihre Ungenauigkeit zu belassen.*

VI. Jesus und seine Familie

1. Die exegetischen Tatsachen

Im Zusammenhang mit der Frage nach der bleibenden Jungfräulichkeit Marias steht die Frage nach den *persönlichen Beziehungen* zwischen Jesus und seinen Familienangehörigen, um welchen Verwandtschaftsgrad es sich dabei auch immer handelte.

In der Apostelgeschichte erscheint Jakobus, «der Bruder des Herrn», als ein leitendes Mitglied der Jerusalemer Gemeinde. Alle anderen Hinweise aber auf die «Brüder und Schwestern» Jesu bezeugen explizit oder implizit ein bestimmtes Maß an *Kühle und Distanz* zwischen Jesus und ihnen. Auch wenn wir annehmen, daß diese Distanz, die ganz eindeutig aus dem Text des Markus spricht, von Matthäus und Lukas abgeschwächt wurde, ergibt ihre redaktionelle Behandlung des vorgegebenen Materials bestenfalls ein neutrales Bild.

Jeder würde in Mk 3,21 und 3,31–35 ganz eindeutig eine Haltung *des Unglaubens und der Feindseligkeit* sehen, wenn es sich um andere Familienangehörige als die von Jesus handelte und dort nicht möglicherweise auch seine Mutter mitgemeint wäre. Matthäus 12,46–50 und Lukas 8,19–21 bewahren zwar den Spruch Mk 3,31–35, scheinen ihm aber seine Schärfe zu nehmen.

Der Wortwechsel zwischen Jesus und seinen «Brüdern» in Joh 7,1–9 ist nicht von irgendeiner Stelle der anderen Evangelien abhängig; aber ob es jetzt eine solche Abhängigkeit gibt oder nicht: auf alle Fälle sagt Johannes, daß die Brüder nicht an ihn glaubten (7,5).

Die Tatsache, daß Maria in der Rahmengeschichte Mk 3,21.31–35 mit den Brüdern Jesu zusammen ist, bedeutet noch nicht, daß sie deren Meinungen und Gefühle teilt. In solchen Angelegenheiten wurden die Entscheidungen von den erwachsenen Männern der erweiterten Familie getroffen. Mit dieser Einschränkung kann man sich fragen, ob die persönliche Erfahrung Jesu mit seinen Verwandten nicht zu der Schärfe seiner *harten Worte über die notwendige Loslösung von den nächsten Familienangehörigen* (Mt 10,34–37; Lk 14,26) beigetragen hat.

Das alles soll nicht heißen, daß es sich in diesen Texten um die buchstäbliche Wiederholung der genauen Worte des historischen Jesu selbst handelt. Die Frage, wie diese Worte entstanden sind,

stellt sich nicht anders und auch nicht schwerer oder leichter als bei den anderen Jesus zugeschriebenen Worten. Jesus hatte einen sehr starken Sinn für Familie und Blutsverwandtschaft, wie wir ihn übrigens in allen anderen Kulturen außer den fragmentarisierten Gesellschaften hoch entwickelter Zivilisationen wiederfinden. Vielleicht brauchen wir nicht mehr, um jenen Spruch von Mk 3,33–35 («Wer den Willen Gottes tut, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter») zu erklären, und es erübrigt sich zu fragen, ob er etwas über die Beziehung Jesu zu seiner nächsten Familie aussagt. Wir gehen aber sicher in der Annahme, *daß die Evangelien nicht gerade den Eindruck einer herzlichen Beziehung zwischen Jesus und seiner nächsten Familie vermitteln.*

2. *Probleme der theologischen Wertung*

Alle Argumente für eine bleibende Jungfräulichkeit Marias haben mit dem zu tun, was man gewöhnlich die *ratio theologicae convenientiae*, den Grund der theologischen Angemessenheit, nannte. In der Mariologie faßte man dieses Argument mit einem Duns Scotus zugeschriebenen Satz zusammen: *Deus potuit, decuit, igitur fecit:* Gott konnte es, es geziemte sich, also tat er es auch[5]. Ich weiß nicht, wieviele Theologen heute dieses Prinzip noch für gültig halten, aber der Maßstab für die Beurteilung dessen, was historisch tatsächlich geschah, ist demnach nicht so sehr das, was an geschichtlichen Ereignissen auch wirklich berichtet wurde, *als das menschliche Urteil darüber, was für Gott zu tun angebracht ist.*

Seit die Argumentation für die bleibende Jungfräulichkeit Marias einer normalen historischen Untersuchung nicht Stand hält, kann man auch leicht verstehen, weshalb diejenigen, die zu allererst, und die, die später an eine solche Jungfräulichkeit glaubten, anstelle fehlender Zeugnisse und Beweise eine theologische Angebrachtheit konstruierten. Dabei war es leicht anzunehmen, daß das menschliche Gefäß, das das fleischgewordene Wort getragen hatte, nur diesem gedient habe, und also das menschgewordene Wort dieses Gefäß weder vor noch nach seiner Geburt mit irgend jemand anderem zu teilen brauchte. Weniger leicht war es anzunehmen, daß dieses Gefäß ganz und gar unversehrt geblieben wäre, *denn das setzt wenigstens implizit die Annahme voraus, daß das Gebären die weiblichen Reproduktionsorgane beschmutze und entehre.* Diese Annahme führt dann auch dazu, daß man es für «besser» hält, wenn diese Organe niemals ihren biologischen und gesellschaftlichen Zielen dienen.

Hier fängt der Wissenschaftler an zu ahnen, welche Suggestion und Faszination von bestimmten Formen des *Gnostizismus* ausgehen können. Er braucht dabei nicht an die *ratio theologicae convenientiae* zu denken, um zu wissen, daß es im frühen Christentum Formen des Gnostizismus gab, die die Sexualität der Sünde gleichsetzten und hinter dieser Sünde einer radikalen Sündigkeit des Menschen. Man weiß, daß der Glaube, Maria habe Jesus ohne das empfangen, was man Jahrhunderte lang den «Makel fleischlichen Verkehrs» nannte, genauso gnostischen Idealen entspricht wie der Glaube, eine Verbindung von Mutterschaft und Jungfräulichkeit sei die höchste Erfüllung der Weiblichkeit. Man kann also die Schlußfolgerung ziehen, *daß an die Glaubwürdigkeit einer Glaubensannahme, die mit solchen fragwürdigen Assoziationen verbunden ist, strengere Anforderungen zu stellen sind als an die Annahme, daß die Empfängnis und die Geburt Jesu nicht anders als die gleichen Vorgänge bei anderen, normalen Menschen abliefen.* Wenn man von Jesus das glaubt, was die Christen immer von ihm geglaubt haben, dann ist das Wunder seiner Geburt noch wunderbarer, wenn Jesus genauso geboren ist, wie andere Kinder aus einer Frau geboren werden. Diese Überlegungen lassen uns die Frage stellen, ob die alte Argumentation, die mit Überlegungen einer theologischen Angemessenheit hantierte, für uns noch so zwingend ist, wie sie es damals war.

Weitere Fragen stellen sich, wenn wir den Glauben an die jungfräuliche Geburt zu einigen anderen Anschauungen in Beziehung setzen, die auch in der Frühkirche als häretisch verurteilt wurden. So gab es verschiedene Formen des Irrtums, den man *Doketismus* nannte, der verneinte, daß Jesus auf echte Weise voll Mensch war. Vielleicht ist unser Urteil noch relativ barmherzig, wenn wir darauf hinweisen, daß der orthodoxe Glaube mehr Schwierigkeiten hatte, an der Menschlichkeit Jesu festzuhalten, als seine Göttlichkeit hervorzuheben.

Die besondere Form des Doketismus, die ich hier im Auge habe, ist der Glaube, daß Jesus durch den Leib Marias wie Wasser durch eine Röhre bzw. einen Schlauch hindurchgegangen sei. *Die Unkenntnis der Wachstumsprozesse der*

menschlichen Frucht im Altertum war dafür verantwortlich, daß die Anhänger jener Anschauungen nicht einsehen konnten, daß sie Jesus durch ihren Glauben die normalen Wachstumsprozesse absprachen, die notwendig sind, damit ein voll entwickeltes menschliches Wesen entstehen kann. *So sagten sie eigentlich nichts anders, als daß Maria nicht die Mutter Jesu war.*

Vielleicht müssen wir uns fragen, ob wir Jesus, wenn wir ihm einen menschlichen Vater absprechen, nicht notwendigerweise dadurch auch die normale und «natürliche» Entwicklung eines menschlichen Individuums nehmen. War Jesus wirklich Mensch, wenn ihm ein menschlicher Vater fehlte? Man könnte sich so fragen, ob die jungfräuliche Geburt nicht einer antiken Weltanschauung angehört, die genauso sehr überholt ist wie die klar aus der Bibel sprechende Überzeugung, die Erde sei die Mitte des Universums.

VII. Maria und Jesus: Mutter und Sohn

Wie anmaßend es auch erscheinen möge, man darf die Frage nach den persönlichen Beziehungen Jesu zu seiner Mutter nicht übergehen. Ich sage «anmaßend», denn es könnte sein, daß solch persönlich-intime Angelegenheiten uns nichts angehen. Solche Fragen stellt der Historiker gewöhnlich auch nicht über historische Persönlichkeiten, deren Leben viel besser dokumentiert und bekannt ist, als es das von Maria und Jesus war.

Die wenigen persönlichen Gespräche und Begegnungen zwischen Jesus und Maria, von denen die Evangelien berichten, *geben uns wenig Auskunft.* Es handelt sich um die Worte bei der Auffindung Jesu im Tempel (Lk 2,48–49), bei der Hochzeit in Kana (Joh 2,3–5) und um die Worte Jesu am Kreuz (Joh 19,26–27). Hinzu kommt die Stelle über die Mutter und die Brüder Jesu, die wir schon erwähnten und auf die wir unten kurz zurückkommen werden. Über die Stelle bei Lukas und beide Johannesstellen kann sofort gesagt werden, daß die heutige Bibelwissenschaft sich nicht nur dessen sicher ist, daß jene Worte bei den erwähnten Anlässen nie so gesprochen worden sind, sondern auch daran zweifelt, ob sie überhaupt etwas von dem entsprechen, was Jesus und Maria tatsächlich sagten.

Deshalb erzählt uns *die unzweifelhafte Schroffheit der Worte Jesu* bei seiner Auffindung im Tempel oder auf der Hochzeit von Kana nur etwas über die Vorstellung, die ein frühchristlicher Schriftsteller darüber hatte, wie Jesus – oder irgendein jüdischer Mann – zu seiner Mutter gesprochen haben könnte. Auf die Worte Jesu am Kreuz werden wir unten eingehen. Was die Worte Jesu zu seinen Brüdern und über sie betrifft, haben wir schon festgestellt, daß aus ihnen keine Herzlichkeit spricht. Die Frage ist hier, ob Maria, die in jenen Episoden die Brüder begleitete, *auch von dieser kühlen Haltung Jesu seiner Familie gegenüber mitbetroffen war.*

Sicher macht Jesus in seiner Antwort auf die Meldung, daß seine Verwandten da seien, keinen Unterschied zwischen seiner Mutter und seinen Brüdern. Auch läßt sich aus der Episode nicht ableiten, daß Maria sich auf irgendeine Weise vom Verhalten der Brüder distanziert hätte oder daß jemand anders dort einen Unterschied gesehen hätte. Ginge es hier nicht um Jesus und wäre hier nicht Maria im Spiel, würde man im selben Verhalten jeder anderen Frau *ein passives Einverständnis und eine stillschweigende Mitarbeit* sehen bei dem, was die Brüder taten. Vielleicht sollten wir es bei dieser Feststellung belassen und alle weitere Erklärung denen überlassen, die ohne andere biblische Zeugnisse als Lukas' Verkündigungsgeschichte glauben, daß Marias Glaube an ihren Sohn seit seiner Empfängnis immer fest und klar war.

VIII. Maria als der ideale Jünger

Für die Worte, die Jesus am Kreuz an Maria richtete (Joh 19,26–27) finden wir in den synoptischen Evangelien keine Parallele. Die anderen Evangelien erwähnen noch nicht einmal die Anwesenheit Marias unter dem Kreuz, auch wenn sie von der Anwesenheit anderer Frauen berichten (Mk 15,40–41; Mt 27,55–56; Lk 23,49). Die Evangelisten sagen eindeutig, daß alle Jünger geflohen und beim Tod Jesu abwesend waren. Auch wenn es nicht verwunderlich ist, daß die Quellen der Evangelien sich nicht so deutlich darüber geäußert hatten, wer tatsächlich anwesend gewesen war, kann bei den Synoptikern selbst kein Zweifel darüber bestehen, daß nach ihrer Darstellung Maria nicht zugegen war.

Es scheint also, *daß wir die Worte Jesu im Johannesevangelium zu Maria und zum geliebten Jünger als eine theologische Konstruktion des Verfassers jenes Evangeliums interpretieren müssen.* Die Autoren von MNT meinen, daß Maria dort als der ideale Jünger dargestellt wird. Bei Markus und Matthäus dagegen wird Maria nicht

als einer dieser Jünger gesehen. Auch nach dem Lukasevangelium ist sie das nicht, obwohl der zweifache Hinweis darauf, daß Maria immer neu über die Ereignisse nachdachte (Lk 2,19.51), wenigstens auf die Anfänge einer solchen Jüngerschaft hinweisen könnte. In der Apostelgeschichte (1,14) ist sie mit den Jüngern zusammen, die den Heiligen Geist empfangen. Im Johannesevangelium wird sie der Sorge der hier vom geliebten Jünger vertretenen Jünger anvertraut. Ich bin mir hier nicht so sicher, wie es die Autoren des MNT sind, daß sie dadurch als der ideale Jünger dargestellt wird, *aber sicherlich geht die Stelle dahin, daß die Jünger die Stellung Jesu gegenüber seiner vereinsamten, verwitweten Mutter einnehmen.* So werden die Jünger allerdings in einem anderen Sinn seine «Brüder».

IX. Maria als die Sündenlose

Dies führt uns zu der Frage nach einem biblischen Fundament für die Sündenlosigkeit Marias. Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis wurde *ohne jedes solches biblische Fundament* verkündet und liegt also außerhalb der Thematik dieses Aufsatzes. Dasselbe könnte man über den Glauben an ihre Sündenlosigkeit sagen. Es ist wahr, daß sie nicht als eine Sünderin beschrieben wird, aber sie erscheint auch nicht als ein Beispiel der Tugend. Wir wissen einfach nicht genügend über sie, *um etwas mehr annehmen zu können, als daß sie eine normale gute Frau war*, die an allen Fehlern und Schwächen unserer gefallenen menschlichen Existenz teilhatte. Wie Wordsworth von ihr sagte, könnte es sein, daß auch sie «von der einsamen Großtuerei unserer befleckten Natur» mitbetroffen ist. Dagegen läßt die Erhabenheit Marias nach dem traditionellen Glauben noch nicht einmal Platz für das oben erwähnte Wachstum Marias im Glauben, das doch auf einige vorherige Unvollkommenheit zu weisen scheint.

X. Die wirkliche Maria und die Maria der Phantasie

Die wirkliche oder historische Maria entzieht sich uns, wenn auch zum Teil aus anderen Gründen, wenigstens so sehr wie der wirkliche oder der historische Jesus. Was über sie historisch tatsächlich feststeht, ist so wenig, daß jeder Historiker sich bei jeder anderen Persönlichkeit in ein verlegenes Schweigen hüllen würde. Wir wissen über Maria genauso wenig, wie wir etwa über die Mutter von Abraham Lincoln wissen, wobei diesem die Bemerkung zugeschrieben wird, daß er alles, was er hatte, seiner engelhaften Mutter verdanke. Noch nicht einmal soviel hat Jesus uns als Information über seine Mutter hinterlassen, was allerdings auch dazu führte, daß der Phantasie der christlichen Frömmigkeit keine Grenzen gesetzt waren.

Das Marienbild der christlichen Legende, Kunst, Poesie, Musik und Hymnik und sogar der Theologie ist ein Produkt der Phantasie. Ich bin nicht sicher, daß wir sagen dürfen, Maria, wie sie uns der herkömmliche christliche Glaube vorstellt, sei genauso wichtig wie das, was unser Wissen über die historische Maria uns nahelegt. *Der Glaube an die Maria der traditionellen christlichen Frömmigkeit ist ein Glaube an etwas, was nicht wahr ist.* Natürlich hat der Symbolismus der Kunst seinen Wert. Jahrelang schickte ich meinen Freunden Weihnachtskarten, weil sie meine Gefühle bezüglich des Weihnachtsfestes besser zum Ausdruck brachten, als ich das in Worten tun konnte. Das Symbol setzt einen Glauben an irgendeine Wirklichkeit voraus, die durch dieses Symbol symbolisiert wird. Welche Wirklichkeit aber bringen die Kunst, die Hymnen und Legenden der traditionellen marianischen Frömmigkeit zum Ausdruck?

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß erdichtete Gestalten, *die bestimmte symbolische Werte zum Ausdruck bringen, oft auf tiefe Weise Träger hoher Bedeutung sein können.* Man braucht hier nur an einige Figuren in den Werken von Homer, Shakespeare oder Dickens zu denken, und denjenigen, die eine andere Muttersprache als Englisch haben, werden hier andere Namen einfallen. Die Bedeutung solcher Gestalten hängt von den Einsichten, der Vorstellungskraft und der literarischen Begabung ihrer Autoren ab.

Dagegen hängt die Bedeutung historischer Gestalten und Ereignisse überhaupt nicht ab von solchen Faktoren, sondern *von der historischen Wirklichkeit* dieser Gestalten. So würde ich niemals behaupten, daß die Bedeutung Jesu von den Einsichten, der Vorstellungskraft und der literarischen Begabung der Evangelisten abhängig ist, und ich glaube auch nicht, daß meine Kollegen das tun würden. Das literarische und künstlerische Genie eines Homer – welche Persönlichkeit (bzw. Persönlichkeiten) sich auch unter diesem Namen verstecken mag (mögen) – eines Shakespeare und eines Dickens fehlte den Evangelisten

Matthäus, Markus, Lukas und Johannes fast völlig. *Als literarische Gestalt in ihren Schriften ist Maria sehr undeutlich gezeichnet, in der traditionellen Frömmigkeit dagegen hat Maria eine sehr plastische Gestalt*, die den Zeiten, die sie geschaffen haben – und das waren vor allem das zehnte bis siebzehnte Jahrundert –, und ihren Bedürfnissen entgegenkam.

Man könnte sich noch ein bißchen weiter trauen, um zu behaupten, daß es sich dabei um die Bedürfnisse der herrschenden Gruppen in der Christenheit handelte, die auch die Mäzene der Kunst und der Literatur in diesen Jahrhunderten waren. Dabei entsprach das einfache Leben einer Hausfrau in einem palästinensischen Dorf des ersten Jahrhunderts offensichtlich keinem der Bedürfnisse dieser Frömmigkeit, denn die Gedichte und Hymnen, die Kunst und die Legenden reden von etwas ganz anderem. Vom Leben einer Hausfrau damals und dort wußten jene Gruppen nichts, und hätten sie etwas davon gewußt, dann hätte Maria für sie nicht mehr bedeutet als die Mägde in ihren Küchen oder die Bauersfrauen auf ihren Feldern. Sie hätten keine Bilder einer solchen einfachen Frau aus dem gewöhnlichen Volk an ihre Wände gehängt oder Lieder gesungen, um ihre Schönheit und Tugend zu preisen. Sondern um Maria verehren zu können, mußten sie sie zuerst zu einer der ihrigen machen: d. h. sie mußten zuerst das, was sie tatsächlich war, zerstören. Wir sollten nicht vergessen, daß das der konkrete Hintergrund ist, vor dem Maria nach den Normen dieser Gruppen als die ideale Frau dargestellt wurde: als die schöne, die sündenlose, als diejenige, die das Unmögliche, die Erfüllung und Verbindung von Jungfräulichkeit und Mutterschaft erreicht hat, als die vornehme, edle Frau, als «Unsere Liebe Frau».

XI. Die Zukunft der Mariologie

Man fragt sich, weshalb es gerade *seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil um die Mariologie und die marianische Frömmigkeit still geworden ist.* Der letzte große Höhepunkt der Mariologie war die Verkündigung des Dogmas von der Aufnahme Marias in den Himmel durch Pius XII. im Jahr 1950. In dem Symposium über die Mariologie, das dieses Heft darstellt, wäre die Frage, weshalb auf jene Springflut der Mariologie eine so lange andauernde Ebbe folgte, ein interessantes theologisches Thema der Diskussion gewesen. Dennoch fällt es nicht außerhalb meines Themas, einige wenige Spekulationen über die zukünftige Entwicklung der Mariologie zu wagen. Diese Überlegungen sind sehr stark von der heutigen Stille um die Mariologie geprägt.

Wir haben darauf hingewiesen, daß die schmale Grundlage gesicherter historischer Erkenntnisse über die wirkliche Maria die Entwicklung der Mariologie und einer marianischen Frömmigkeit überhaupt nicht behindert hat: Was die Christen als historische Gegebenheit nicht vorfanden, haben sie erdacht. Unter diesen Voraussetzungen hatten die historische und biblische Kritik für die Mariologie zweifelsohne verheerende Folgen. Ich frage mich aber, ob der Zusammenbruch der Mariologie nur auf den von den Hämmern der Kritik ausgelösten Ikonoklasmus zurückzuführen ist.

Bei der Beantwortung dieser Frage sollte man sich daran erinnern, daß das Marienbild der traditionellen Frömmigkeit den Erfordernissen und Nöten der Jahrhunderte entgegenkam, die sich dieses Bild erdacht hatten oder in denen es seinen großen Einfluß ausübte. Hier kann man sich fragen, ob Maria noch den Bedürfnissen heutiger Frömmigkeit entgegenkommen wird bzw. ob man das überhaupt noch hoffen kann, ob es der schönen, sündenlosen, edlen Frau, der die unmögliche Synthese bleibender Jungfräulichkeit und Mutterschaft gelang, nicht so ergehen wird, wie es der Heiligen Philomena, dem Heiligen Christophorus oder dem Heiligen Valentin erging. *Wenn die Marienfrömmigkeit neu aufleben soll, muß sie neue Gestalt annehmen.* Wenn ich sagen könnte, wie diese neue Gestalt aussehen sollte, könnte ich mein Leben und meinen Dienst als Theologe nicht besser abschließen.

Insoweit ich die heutige feministische Bewegung verstehe, gibt es in ihr keinen Platz für eine Marienfrömmigkeit im traditionellen Sinne. *Wenn allerdings eine neue Mariologie entstehen soll, dann kann sie nur von Frauen formuliert werden.* Es gibt sicher genügend hervorragende feministische Theologinnen, die uns sagen könnten, wie eine neue Marienverehrung aussehen sollte, wenn sie das nur wollten. Wenn sie das aber nicht wollen, dann wäre es töricht, zu denken, daß ein männlicher Theologe diese Arbeit an ihrer Stelle tun könnte.

Es wäre zwar, so meine ich, falsch zu denken, daß Jesus aufgrund seines Geschlechtes mehr zu uns Männern gehöre und daher von Natur aus

von uns besser verstanden werden könne. Genauso falsch ist es wegen der gleichen Gründe zu meinen, daß Maria aufgrund ihres Geschlechtes mehr den Frauen zugehöre. Deshalb hätte ich gern die Hoffnung geteilt, die Paulus – was die Geschichte des Christentums angeht, bisher leider vergeblich – zum Ausdruck brachte, daß es in Christus nicht zähle, ob man Mann oder Frau ist, sondern daß alle in ihm «einer» werden (Gal 3,28). Da ich aber damit rechnen muß, das Ende meiner Tage zu erleben, ohne zu sehen, wie die Hoffnung des Paulus in Erfüllung geht, fordert es die Ehrfurcht gegenüber der Wirklichkeit, so wie sie ist, daß wir Maria für einige Zeit in den Händen unserer Schwestern lassen. Ich weiß nicht, ob sie dort besser aufgehoben sein wird, als sie das in den Händen der Männer war, aber die Frauen nehmen das offensichtlich an, und deshalb sollten die Männer, die für die Gipsfigur des Marienbildes der traditionellen Frömmigkeit verantwortlich sind, nicht zögern, ihnen den Weg frei zu machen.

Ursprünglich wollte ich diesen Aufsatz anders abschließen, als ich es nun tun werde. Jetzt will ich nur darauf hinweisen, daß die römisch-katholische Theologie dringendst eine Art Bluttransfusion braucht, um heute wenigstens ihr Überleben zu sichern und dann in einiger Zeit wieder zu Kräften zu kommen. Als ich diese Überlegungen über die Mariologie anstellte, wurde mir wieder bewußt, daß wir es niemals nötig hatten, weit in die Zukunft zu schauen. Heute sind wir so weit, daß wir der Hälfte der Kirche helfen können, die sich so viele Jahrhunderte lang theologisch nicht artikulieren konnte. Ich empfehle meinen Kollegen das zu tun, was ich, so meine ich, immer versucht habe: die Arbeit meiner theologischen Kollegen nicht nach solchen Nebensächlichkeiten wie ihrem Glaubensbekenntnis, ihrer Konfessionszugehörigkeit, ihrem kirchlichen Rang und ihrer Weihe, ihren akademischen Graden und Ehrentiteln und ihrem universitären Status, ihrer Nationalität und Sprache, ihrem Alter oder Geschlecht zu beurteilen, sondern ihre Arbeit einfach an der Überzeugungskraft ihrer Argumente zu messen.

[1] Raymond E. Brown/Karl P. Donfried/Joseph A. Fitzmyer/John Reumann, Mary in the New Testament (Philadelphia/New York 1978). Deutsche Ausgabe: Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung (Stuttgart 1981) Auf dieses Werk wird weiter in diesem Aufsatz mit dem Kürzel MNT verwiesen.

[2] Raymond E. Brown, The Birth of the Messiah (Garden City N.Y. 1977); Joseph A. Fitzmyer, The Virginal Conception of Jesus in the New Testament: To Advance the Gospel (New York 1981) 41–78.

[3] Fitzmyer nennt R. Pesch, J. Michl und O. Knoch: aaO. 45.66.

[4] Siehe die entsprechenden Stichworte in den gängigen Lexika: W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur (Berlin ^{5}1958); F. Brown/S.R. Driver/C.A. Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (Oxford, rev. ed. 1957); L. Köhler/W. Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti libros (Leiden ^{3}1967ff).

[5] Die genaue Quelle dieses Zitats, das ich vor 35 Jahren kennenlernte, kann ich nicht angeben. Wohl aber fand ich in einem neueren Werk folgenden mariologischen Satz aus *In 3. Sent.* 3,1 von Duns Scotus: «Mit Wahrscheinlichkeit kann man alles, was die größte Vollkommenheit besitzt, Maria zuschreiben, vorausgesetzt, daß es nicht der Autorität der Kirche oder der Schrift widerspricht»: New Catholic Encyclopedia Bd. 4, Spalte 1105.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JOHN McKENZIE

1910 in Barzil, Indiana/USA, geboren. 1939 Priesterweihe. Studien an der St. Louis University, am St. Mary's College (Kansas) und am Weston College. Master of Arts und Doktor der Theologie. Lehrtätigkeit an der De Paul University in Chicago. Veröffentlichungen: The Two-Edged Sword: An Interpretation of the Old Testament (1956) (deutsch: Geist und Welt des Alten Testaments); Myths and Realities: Studies in Biblical Theology (1962); Dictionary of the Bible (1965); The Power and the Wisdom: An Interpretation of the New Testament (1965) (deutsch: die Botschaft des Neuen Testaments); The World of the Judges (1966); Authority in the Church (1966) (deutsch: Autorität in der Kirche); Vital Concepts of the Bible (1967); Second Isaiah (1968); The Roman Catholic Church (1969); A Theology of the New Testament (1974). Anschrift: 1445 NO. State PKWY, Claremont, Cal. USA.

Schalom Ben-Chorin

Die Mutter Jesu in jüdischer Sicht

Ich sehe dich in tausend Bildern,
Maria, lieblich ausgedrückt,
Doch keins von allen kann dich schildern,
Wie meine Seele dich erblickt.

So schreibt Novalis (1772–1801) in seinem berühmten Mariengedicht.

In vielerlei Gestalt wurde Maria dargestellt, nicht aber in ihrer *ursprünglichen Erscheinung, als junge orientalische jüdische Mutter*, die sie wirklich gewesen ist. So sieht sie der jüdische Autor in Jerusalem und versucht, diese Schau dem christlichen Leser zu vermitteln.

I. Maria als jüdische Frau

Die schlichten Konturen der Mutter Mirjam sollen aber dem Gläubigen nicht das strahlende Bild der Himmelskönigin verdunkeln, sondern die reale Existenz der Erdentage Mariens aus der spirituellen Überrundung wieder in das Bewußtsein heben.

«Maria aber bewahrte alle diese Worte (oder Dinge, wenn wir hier ins Hebräische rückübersetzen) in ihrem Herzen.» Genauer müßte man sagen: sie bewog oder bewegte sie in ihrem Herzen (Lk 2,19.51).

Diese Notiz kennzeichnet Situation und Wesen der Maria. Stellen wir uns dieses etwa sechzehnjährige orientalische, jüdische Mädchen vor, das offenbar irgendwelchen Erschütterungen ausgesetzt ist, die das Fassungsvermögen einer noch halb kindhaften Mutter übersteigen. Wir dürfen hier nichts idealisieren. Eine so *junge Mutter* ist nichts Außergewöhnliches für damalige jüdische Verhältnisse und ist heute noch, bis vor ganz kurzem, in orientalisch-jüdischen Kreisen eine Selbstverständlichkeit gewesen. Erst gesetzliche Bestimmungen im modernen Staat Israel haben das Heiratsalter auf achtzehn Jahre heraufgesetzt, was in Kreisen der jemenitischen Juden oft auf keinerlei Verständnis stößt.

Wir müssen uns, wie immer die Vorgänge waren, die junge Mirjam ganz passiv vorstellen. Der mütterliche Instinkt ist in ihr geweckt, sie sorgt für den Säugling, nimmt zu den Ereignissen nicht Stellung, sondern bewahrt und erwägt in ihrem Herzen das Außergewöhnliche, falls davon überhaupt die Rede sein kann.

Wir müssen uns also Maria emsig im Hause beschäftigt vorstellen. Eine große Familie, ein geringes Einkommen. Wir wissen aus den Schlußversen der Sprüche im Alten Testament, daß das *Idealbild der hebräischen Frau* nicht nur ihre Sorge für Haus und Familie umfaßt; auch ihr Beitrag zum Unterhalt wird hervorgehoben: «Hemden stellt sie her und verkauft sie, und Gürtel übergibt sie den Händlern» (Spr 31,24).

Mit anderen Worten, die tüchtige Frau, die in diesem alphabetischen Gedicht gerühmt wird, das bis heute als Frauenlob vom jüdischen Familienvater am Freitagabend, zum Eingang des Schabbath, am Familientisch rezitiert wird, stellt Güter her, vor allem am Webstuhl, und verkauft die Produkte dieser Heimindustrie.

Sie ist dafür aber auch Gegenstand uneingeschränkter Anerkennung: «Ihre Söhne treten auf und preisen sie glücklich, ihr Gatte (erhebt sich) und rühmt sie: viele Töchter haben sich tüchtig erwiesen; du aber übertriffst sie alle!» (Spr 31,28–29).

Von diesem Lob allerdings erfahren wir im Leben der Maria nichts, sie ist Mater dolorosa, die *schmerzensreiche Mutter*. Ihr erstgeborener Sohn rühmt sie keineswegs, sondern fährt sie hart an: «Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?» Auch von einem Lob durch Joseph hören wir nichts, sondern nur von dem Verdacht des Joseph gegen Maria.

Das *religiöse Leben einer jüdischen Frau* in dieser Zeit müssen wir uns wohl *stark introvertiert* vorstellen. Nach außen hin tritt es viel weniger in Erscheinung als das religiöse Leben der Männer. Zwar ist auch die Frau auf die Gebote verpflichtet, aber andererseits ist sie von allen Geboten dispensiert, die an bestimmte Stunden gebunden sind. Der Grund hierfür liegt in den Mutterpflichten. Die Mutter, die ihre Kinder sehr lange stillte, konnte die vorgeschriebenen Gebetszeiten nicht immer einhalten, so daß hier eine Dispens notwendig war. Natürlich war die Frau von den umfassendsten aller Pflichten dispensiert, dem Studium der Thora.

II. Die Familie

Wir müssen uns die Familie der Maria als eine einfache, offenbar *unbemittelte Handwerkerfamilie* vorstellen, aber wir dürfen sie uns nicht zu primitiv denken. Das Neue Testament kennt zwei Lehrbriefe von Jakobus und Judas, die den Brüdern Jesu zugeschrieben werden (Jakobus galt ja auch als das Haupt der späteren Urgemeinde). Aus diesen Briefen geht der *hohe Bildungsstand* der beiden Brüder hervor. Selbst wenn wir, unter den Gesichtspunkten kritischer Forschung, nicht ohne weiteres eine volle Autorschaft der Brüder Jesu im Jakobusbrief und im Judasbrief annehmen können, so will doch die Tradition sagen, daß diese Brüder in der Lage waren, Episteln dieser Art zu verfassen. Da man der evangelischen Berichterstattung in bezug auf die Angehörigen Jesu keine idealisierende Tendenz vorwerfen kann, muß man diese Tradition berücksichtigen.

Aus dem *Unverständnis der Brüder und der Mutter* wird kein Hehl gemacht. Die relativ späte Bekehrung der Mutter und der Brüder zur Anerkennung Jesu ist offenbar. Wenn also trotz aller dieser realistischen Darstellungen eine derartige Episteltradition sich halten konnte, müssen wir annehmen, daß die spät bekehrten Brüder den Eindruck von gebildeten Männern machten. Wenn das natürlich auch nur auf Jakobus und Judas anzuwenden ist, so liegt der Schluß doch nahe, daß Joseph und Maria ihren Kindern, natürlich vor allem den Söhnen, eine höhere Bildung angedeihen ließen.

Nun muß man, damals wie heute, sicher zwischen einer Frau in der Großstadt, hier Jerusalem, und in einem kleinen Landstädtchen wie Nazareth unterscheiden. Im Umkreis der Schriftgelehrten, im Schatten des Tempels, wurden auch Frauen von den Lehrgesprächen der Weisen mit erfaßt. In der Provinz mag das anders gewesen sein, aber aus den spärlichen Angaben über das Leben der Maria entnehmen wir, daß sie in einem ständigen *Kontakt mit Jerusalem* stand. Familienbande verknüpften sie mit levitischen Kreisen einerseits und mit der alten Dynastie des Hauses David andererseits, wenn wir den Angaben der Evangelien folgen dürfen.

Diese vornehme Herkunft einer später verarmten Familie mag doch ein höheres Bildungsniveau garantiert haben. Die Erscheinung ist häufig: auch pauperisierte aristokratische Kreise wahren einen gewissen Standard, der ihrer aktuellen sozialen Situation nicht mehr entspricht.

So ergibt sich das Bild einer Familie von verarmten Landadeligen, die in ihrer Umgebung *Ansprüche einer höheren Geistigkeit* pflegen, welche sonst am Ort wenig zu Hause ist. Ohne diese Atmosphäre zu überschätzen, bildet sie doch die Lebensluft Jesu in seinen ersten Jahren.

Wir wissen aus dem Neuen Testament *nichts über einen Lehrer Jesu*, nur eine talmudische Tradition erwähnt einen solchen, was aber, wie ich bereits in meinem Buch «Bruder Jesus» darlegte, keine historisch-biographische Bedeutung hat.

Es ist sehr naheliegend, anzunehmen, daß Joseph selbst seinen Sohn unterrichtet hat, vorher aber wohl Maria, denn bis zum fünften Lebensjahre etwa waren die Kinder der Obhut der Mutter unterstellt. Eine Mutter, die selbst über gewisse elementare Kenntnisse verfügte, wird es nicht unterlassen haben, sie ihrem Kind zu vermitteln.

Ohne eine solche Vorbereitung des Kindes Jeschua wäre die ... Episode des zwölfjährigen Jesus im Tempel von Jerusalem (Luk 2, 41–50) völlig unverständlich. Gewiß will diese Erzählung Jesus als eine Art Wunderkind darstellen, aber auch bei einem Wunderkind ist ein gewisses Maß an Ausbildung Voraussetzung.

Bei Analyse der Gleichnisse Jesu hat man den Eindruck, daß die *Vaterliebe* für ihn *entscheidend* ist, während die Mutterliebe überhaupt keine Rolle spielt. Diese Vaterliebe stellt freilich eine Übertragung auf den himmlischen Vater, auf Gott, dar. Hier eröffnen sich für die Interpretation zwei Möglichkeiten: Jesus kann aus frühen Kindheitserlebnissen heraus die ihm zuteil gewordene Vaterliebe des Joseph transzendieren. Die andere Möglichkeit aber, zu der ich neige, ist die Idealisierung einer nur gewünschten Vaterliebe, die dem Kinde Jesus nie zuteil geworden ist. Er stellt sie, diese Wunschvorstellung, der leidvollen Erfahrung gegenüber, die er mit der verständnislosen Mutter gemacht haben muß.

III. Familienkonflikt

Wenn es einen Zug im Charakter Jesu gibt, der völlig eindeutig hervortritt, dann ist es diese *antifamiliäre Haltung*, die nur die Wahlverwandtschaft gelten läßt, nicht aber die Sippe.

Das allein muß auf Mutter und Geschwister schockierend gewirkt haben, und sie stimmten

wohl jenen fremden Kritikern Jesu bei, die sagten: «Er hat einen unreinen Geist» (Mk 3,30).

Diese Feststellung steht unmittelbar vor der hier berichteten Episode Mk 3,31–35, dem *mißlungenen Versuch, Jesus zurückzuholen.*

Mutter und Brüder stehen draußen, vor dem Hause (dem Hause Jesu?). Es ist nicht klar, ob sie nicht eintreten wollen oder nicht eintreten können, weil das Haus von Anhängern und Neugierigen belagert wird.

Ein Bote, vielleicht ein Kind, das leichter durch die Menge schlüpfen kann, dringt bis zu Jesus vor, um ihm die Ankunft der Mutter und der Geschwister zu melden. Die Mutter wird ausdrücklich an erster Stelle genannt. Das hat seinen guten Grund, geht auf das Gebot des Zehnwortes zurück: «Ehre Vater und Mutter». Es gibt ein im Judentum sehr ernst genommenes Gebot der Elternehrung, nicht aber der Geschwisterehrung. Gesetz und Brauch forderten, daß Jesus sofort aufstand, um seiner Mutter entgegenzugehen. Deshalb wird die Mutter hier ausdrücklich an erster Stelle eigens genannt.

Er aber verleugnet sie. Er tut das in einer für den jüdischen Dialog typischen Weise, indem er mit einer Frage antwortet: «Wer ist meine Mutter? ... und wer sind meine Brüder?» (Die Schwestern erwähnt er hier nicht einmal).

In jeder Gesellschaft wäre eine solche Haltung ein Ärgernis, aber in der jüdischen Gesellschaft gilt dies in erhöhtem Maße. Der starke *Familiensinn* der Juden ist sprichwörtlich und wird durch die wohl älteste Schicht des Rituals besonders gefestigt. Der Hausvater hat innerhalb der Familie quasipriesterliche Funktionen. Der häusliche Kult (in Ergänzung, nicht im Gegensatz) neben dem Tempelkult wird vom Hausvater zelebriert. Vater und Mutter segnen die Kinder. Es ist die Pflicht des Vaters, die er nicht einfach an einen Lehrer delegieren kann, das Erbgut der Tradition an den Sohn weiterzugeben: «Du sollst es deinem Sohn einschärfen» (5 Mose 6,7). «Du sollst es deinem Sohn an jedem Tage ansagen ...» (2 Mose 13,8). So wird die Familie zugleich auch eine Sakralgemeinschaft, die sich etwa um das Passahlamm versammelt, um es als kultisches Familienmahl zu verzehren.

Vater, Mutter und Kinder bilden nicht nur eine natürliche, sondern auch eine kultisch-sakrale Einheit, sie sind Urzelle der Berith, des Bundes, der ja mt dem Sippenvater Abraham, der Familie Abrahams, geschlossen wurde. Man muß diesen überhöhten Charakter der Familie verstehen, um das Ausmaß der *Absage Jesu* an diese göttlich gesetzte Einheit in ihrer Tragik zu erfassen...

Man muß diese entscheidende Szene in Verbindung bringen mit dem echt orientalischen Lobpreis einer ergriffenen Hörerin und der kalten Absage Jesu: «Es geschah aber, als er so sprach, da erhob eine Frau aus dem Volk die Stimme und sagte zu ihm: Selig der Leib, der dich getragen, und die Brüste, an denen du gesogen hast! – Er aber sprach: Viel mehr selig sind die, die das Wort Gottes hören und befolgen» (Luk 11,27–28).

Wir dürfen diese Stelle ruhig hierhersetzen, sie gehört in unseren Problemzusammenhang. Selbst die Bewunderer, vor allem natürlich Frauen, sehen in dem großen Rabbi, dem sie bedingungslos anhängen, den Sohn einer gesegneten Mutter. Kann eine Frau in Israel eine höhere Funktion haben, als die Mutter eines solchen Sohnes zu sein, der gewaltig lehrt, dem Macht über die Dämonen geworden ist, der die Kranken heilt und sogar Tote erweckt? Jede Frau in Israel träumte wohl in Zeiten der Bedrängnis davon, Mutter des verheißenen Retters zu werden. Ist dieser Mutter nicht, wenigstens zum Teil, diese Verheißung Erfüllung geworden?

Mit der Solidarität des Weibes preist die Hörerin nicht Jesus selbst, sondern seine Mutter, den Mutterleib, der dieses Kind getragen, die Mutterbrust, die dieses Kind gestillt hat.

Jesus aber ist nicht gewillt, etwas von der Offenbarung, die in seinem Auftreten und seiner Person sich dem Volke enthüllt, auf die Mutter zu übertragen. Er hat keine Gemeinschaft mit ihr. Sie hat ihn offenbar nie verstanden, hielt ihn für geistesgestört, bekannte sich zu spät zu ihm.

Er läßt keine familiäre Intimität aufkommen. Er weist den Lobpreis seiner Mutter hart zurück. *Nur die sind selig, die Gottes Wort hören und befolgen, und dazu gehören offenbar in dieser Stunde und in dieser Situation weder die Mutter noch die Brüder.*

IV. Mutter und Sohn

Anders (als die übrige Familie) verhält sich die Mutter. Auch sie glaubt nicht an den Sohn. Aber was heißt das? Eine Mutter, noch dazu eine jüdische Mutter, auch wenn sie in ihrem Oberbewußtsein, das von der Umwelt so stark beeinflußt wird, nicht an ihren Sohn glaubt, in einer tieferen, unbewußten Schicht glaubt sie dennoch an ihn. Verstand und Herz, noch dazu das Herz

einer Mutter, stimmen nicht überein. Dieser Sohn muß ihr viele Schmerzen bereitet haben. Er hat den Rahmen des ortsüblichen Familienlebens gesprengt. Er zieht im Land umher und stiftet Unruhe. Er tut Dinge, die gefährlich sind: Gefahr droht von den jüdischen Instanzen und den verhaßten römischen Behörden. *Er bringt die ganze Familie in Gefahr.*

Muß er ihr nicht manchmal wie jener *mißratene Sohn* erschienen sein, von dem im Gesetz geschrieben steht, daß er nicht auf die Stimme von Vater und Mutter hört, widerspenstig ist und noch dazu ein Schlemmer und Säufer? Das Gesetz schreibt vor, diesen störrischen Sohn den Stadtältesten zur Verurteilung und Steinigung vorzuführen, um so das Böse aus Israel auszurotten (5 Mose 21,18–21).

Die talmudische Tradition hat an diesen «Ben Sorer u More» so unmögliche Bedingungen geknüpft, ihn so monströs aufgebläht, daß dieses harte Gesetz nie praktiziert werden konnte. Aber wahrscheinlich hätte es dessen gar nicht bedurft, denn das Gesetz schreibt im Deuteronomium wörtlich vor, daß Vater und Mutter den Sohn dem Gericht übergeben sollen. Wo wäre die Mutter, die sich dazu bereit fände? Auch wer Vater und Mutter verflucht, ist nach dem Gesetz des Todes. Aber auch dieses Gesetz blieb mehr toter als tötender Buchstabe.

Von dem wenigen, was wir über das Verhältnis von Maria zu ihrem erwachsenen Sohn Jesus wissen, wird nur das spannungsreiche Verhältnis klar.

V. Unter dem Kreuz

Und nun kommt es zu jener seltsamen *Adoptionsszene*, in welcher der sterbende Sohn seine Mutter vom Kreuz herab noch einmal so befremdlich als «Weib» anredet, sich von ihr lossagt und (auf den Jünger blickend) sagt: «Da ist dein Sohn». Dann richtet er das Wort an diesen Jünger: «Da ist deine Mutter.»

Die Szene wäre verständlicher, wenn Maria ohne Kinder zurückgeblieben wäre, als einsame Witwe. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Sie hat Söhne und Töchter. Hier zeigt es sich nun zur Evidenz, daß das *Band Jesu mit seinen Brüdern und Schwestern völlig zerrissen* war. Er will die Mutter, so fern sie ihm steht, die ihn aber doch in der Stunde des Martyriums nicht verlassen hat, nicht in der Gesellschaft und Obhut dieser Brüder und Schwestern wissen. Deshalb empfiehlt er sie der Obhut des Jüngers, deshalb will er hier ein neues Mutter-Sohn-Verhältnis stiften.

Auch in dieser Stunde wählt er noch einmal die Anrede «Weib», die er auch an die letzte der Marien unterm Kreuz einmal gerichtet hat, an Maria Magdalena. Die merkwürdige Adoptionsszene ist zugleich Lösung von der Mutter, aber doch ist diese Lösung anders als die von den feindlichen Geschwistern, die einfach übergangen werden.

Der Text vermerkt nur noch, daß der Jünger, offenbar Johannes, von dieser Stunde an die Mutter seines Meisters zu sich genommen hat. Er sagt nichts über die Haltung der Maria aus, die – wiederum ganz orientalische Frau – *völlig passiv bleibt.*

Bibliographische Anmerkungen

Der Beitrag des Jerusalemer jüdischen Autors Schalom Ben-Chorin stellt einen Auszug aus seinem Buch «Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht» dar, das 1971 im List-Verlag und soeben bei dtv (Deutscher Taschenbuch-Verlag München Nr. 1784) erschienen ist.

Über Jesus gibt es eine große Zahl von jüdischen Büchern. Über Maria – zumindest in neuerer Zeit – nur dieses Buch von Ben-Chorin, wenn man von einem *Roman* «Mary» des jiddischen Schriftstellers Schalom Asch absieht, der vor über zwanzig Jahren erschienen ist.

Eine jüdische Sicht Marias, die Ben-Chorin als «Mutter Mirjam» bezeichnet, basiert einerseits auf dem Neuen Testament, andererseits aber wird sie ergänzt durch jüdische Quellen, die zwar nicht von Maria sprechen, aber vom Leben der jüdischen Frau im Zeitalter des Herodianischen Tempels.

SCHALOM BEN-CHORIN

1913 in München geboren, dort Studium der Germanistik und der vergleichenden Religionswissenschaft. 1935 Übersiedlung nach Jerusalem, wo er als Schriftsteller, Journalist und Dozent tätig ist. Vorkämpfer für Progressives Judentum in Israel und für den christlich-jüdischen Dialog. Hauptwerke: Bruder Jesus (München 1967, Übersetzungen ins Holländische, Französische und Japanische). Paulus (München 1970); Mutter Mirjam (München 1971); Zwiesprache mit Martin Buber (München 1966, Übersetzungen ins Holländische und Japanische); Jugend an der Isar (München 1974); Germania Hebraica (Gerlingen 1982); Jüdischer Glaube (Tübingen 1979); Die Tafeln des Bundes (Tübingen 1979); Betendes Judentum (Tübingen 1980); Theologia Judaica (Tübingen 1982); Ich lebe in Jerusalem (Gerlingen 1979); Das weiße Licht (Hamburg 1979); P. O. Box 6644, Jerusalem 91066, Israel.

Elisabeth Moltmann-Wendel

Mutterschaft oder Freundschaft?

1. Zwei biblische Frauentraditionen

Dem aufmerksamen Bibelleser wird immer wieder auffallen, wie stark die kirchliche Tradition *Maria, die Mutter Jesu*, in den Vordergrund und die erste Verkündigerin der Auferstehungsbotschaft, *Maria Magdalena*, in den Hintergrund gedrängt hat. Die Maria-Tradition speist sich vor allem aus dem Lukasevangelium. Die Magdalenentradition ist dagegen in allen vier Evangelien zu finden und ist die am besten bezeugte und übereinstimmend gewertete Frauentradition.

1. Maria Magdalena als Erstzeugin der Auferstehung

Maria Magdalena ist Zeugin der ersten Stunde der Auferstehungsbotschaft. Die einzelnen Evangelien variieren nur die *Umstände:* Bei Markus ist Maria Magdalena begleitet von Maria, der Mutter des Jakobus, und Salome, bei Matthäus von der «anderen Maria», bei Lukas ebenfalls von einer Maria, dazu von Johanna und andern Frauen. Bei Johannes und im späteren Markusschluß ist sie allein. Unterschiedlich ist auch die Art ihres *Auftrags*: Während sie bei Lukas und im späten Markusschluß nur das Erlebte den Jüngern mitteilt, bekommt sie bei Markus und Matthäus mit den andern Frauen vom Engel den Auftrag zur Verkündigung an die Jünger, bei Johannes sogar vom auferstandenen Jesus selbst.

Dies sind nicht Zufälle, sondern *Akzente*, die die einzelnen Evangelisten in die Frauengeschichte setzen: So ist bei *Lukas*, der keinen speziellen Auftrag erzählt, bereits die Jüngergruppe als elitäre zölibatäre Gemeinschaft gesehen, der die Frauengruppe dient[1] und in der auch Maria Magdalenas Funktion relativiert ist. Auch ihre Anwesenheit beim Kreuz, die die drei andern Evangelisten berichten, und die am Grab, von der Markus und Matthäus berichten, wird nicht ausdrücklich erwähnt. Ihre Berufungsgeschichte als Heilung von einer dämonischen Krankheit hat er in den Zusammenhang mit andern Frauenberufungen gestellt und ihre Singularität aufgehoben.

Trotz dieser Differenzen ist das Magdalenenbild ein einheitliches geschlossenes Frauenbild, das nun in auffallendem Gegensatz zu dem unterschiedlichen, konfliktreichen Bild steht, das die vier Evangelien von der durch kirchliche Tradition favorisierten *Mutter Jesu* bieten.

2. Die Mutter Jesu als Gegenbild

Markus stellt den wohl auf historischen Fakten beruhenden *Mutter-Sohn-Konflikt* noch in aller Schärfe heraus; *Matthäus* mildert ihn, indem er den Verdacht der Familie, Jesus sei verrückt (Mk 3,20.21), fortläßt[2]. *Lukas* schwächt das harte Wort Jesu, daß nur der zur eschatologischen Familie gehört, wer den Willen Gottes tut, sogar noch dahin ab, daß er in den von ihm in sein Evangelium hineingenommenen Geburts- und Kindheitsgeschichten Maria als die *gehorsame Magd*, die diese Anforderungen erfüllt (1,38), darstellt.

Dieses Bild von der gläubigen, gehorsamen Maria wird dann allerdings im Johannesevangelium nicht durchgehalten: *Johannes* stellt sie zwar – im Gegensatz zu den übrigen Überlieferungen, die nur die Frauengruppe um Maria Magdalena kannten – unter das Kreuz, um sie zur Mutter des Lieblingsjüngers zu machen, der das Idealbild eines gläubigen Christen verkörpert. Aber «wegen ihres *unvollkommenen Glaubens* in Kana» kann sie nicht mit der lukanischen Maria verglichen werden.

Wir haben es also mit einem *zwiespältigen neutestamentlichen Maria-Bild* zu tun, wobei die beiden Hauptmotive der späteren Mariologie, Jungfrauengeburt und Präsenz unter dem Kreuz, die durch die künstlerischen Darstellungen von Geburtszenen und Pietà tief in die Frömmigkeit eingedrungen sind, deutlich späteren Ursprungs sind. Die positive Aufwertung Marias bei Lukas und Johannes hat allerdings Maria Magdalena nicht verdrängen können. Mit ihr bleibt das Zentrum christlichen Glaubens, die Auferstehung, verbunden.

3. Die Zurückdrängung der Freundschaftstradition

Aber schon bei Lukas ist die Tendenz zu beobachten, *Maria Magdalenas Singularität zugun-*

sten der Frauengruppe zu reduzieren. Zu der ursprünglichen, vor allem bei Markus enthaltenen Frauentradition, daß die Frauen im Gegensatz zu den ins Gelingen verliebten Jüngern die eigentlichen Nachfolgerinnen Jesu sind, weil sie das Messiasgeheimnis wissen, weil sie Jesus dienen, wie er gekommen ist, zu dienen und sein Leben zu geben, ist eine zweite getreten, die *neben Gehorsam und Mütterlichkeit der Frau auch noch die männliche Jüngergruppe favorisiert.*

Geprägt von der großkirchlichen Theologie und zu wenig informiert über die häretischen Theologien, vor allem auch nicht über deren Frauenbilder, haben wir den Blick für die schon im Neuen Testament vorhandenen unterschiedlichen Frauentraditionen verloren. Ich möchte sie im folgenden *die Tradition der Freundschaft* und *die der Mutterschaft* nennen. Die erste hat ihre Wirkungsgeschichte vor allem in den protestierenden christlichen Traditionen gehabt. Die zweite ist vornehmlich in der Großkirche gepflegt worden. Auch wenn der Begriff der *«Freundin» Jesu* nur selten vorkommt – Mittelalter und 19. Jahrhundert, beide Epochen waren vor allem kreativ für die Vorstellung von Freundschaft: Gottesfreunde, romantische Freundschaft[3] –, so ist die Tatsache doch durch alle Jahrhunderte evident geblieben: Jesus pflegte einen vertrauten, freundschaftlichen Umgang mit Frauen. Die beiden unterschiedlichen Beziehungen prägten sowohl die Frauenvorstellungen als auch das Jesusbild.

II. Deformationen

In den ersten Jahrhunderten kirchlichen Lebens konnten beide Traditionen noch ungehindert gleichberechtigt nebeneinander existieren. Maria war eine Heilige unter anderen. Aber sobald mit dem Konzil von Ephesus sich die Kirche für Maria als *theotókos* entschieden hatte, als sie ein Bild der Volksfrömmigkeit aufgriff und alle Frauenvorstellungen dort hineinpreßte, gerieten die Freundschaftstraditionen immer mehr ins Abseits. Die Freundinnen gerieten nicht ins Glaubensbekenntnis, Maria Magdalena blieb illegitim. Sie verloren sich wie die «Drei Marien» in Lokalkulten oder büßten ihren biblischen Hintergrund ein und reihten sich in das anwachsende Heer der Märtyrer und Heiligen ein. Vor allem aber ist ein Prozeß der *Veränderung der ursprünglichen Gestalten zu Bedarfs- und Angstbildern der männlichen Gesellschaft* zu beobachten.

Das fatalste und für das christliche Frauenbild bis in die Gegenwart modellhafte Beispiel ist *Maria Magdalena:* Ihre Geschichte (Lk 8) verband sich mit der Geschichte der großen Sünderin (Lk 7). Deren Salbtopf ließ sie dazu noch mit Maria von Bethanien, die Jesus salbte (Joh 12), identisch werden, und in den westlichen Kirchen entstand aus drei unabhängigen Frauengestalten ein *Monster und Muster von Sünde und Gnade.* Eine Entwicklung, die – wie Karl Künstle sagt – vor allem auf Augustin zurückgeht: «Da sie (Maria Magdalena) einst wie er in den Banden der Sinnlichkeit lag» und sie ihm ein Trost geworden war[4].

Paralleles geschah mit *Martha*, die dem Johannesevangelium nach die Glaubensstarke (Bultmann) ist, die die Auferweckung des Lazarus veranlaßt und deren Christusbekenntnis eine ähnliche Bedeutung wie das Petrusbekenntnis für manche Gemeinden gehabt haben muß. Sie wurde zur *aktiven, aber wenig wertvollen Hausfrau.* Mit ihrer Schwester Maria (Magdalena) wurde sie dann noch *typisiert:* eine zur *vita activa*, eine zur *vita passiva*, zur Judenkirche und zur Heidenkirche usw. Die Frauengestalten wurden ihrer Originalität beraubt und deformiert und prägten in dieser Form Kunst- und Kulturgeschichte. Diese «Antithese Maria – Martha» ist «unbestrittener Besitz des mittelalterlichen geistlichen Schrifttums»[5]. Wir finden sie schon bei Origenes, später bei Augustin, Gregor dem Großen, Cassian, den Mönchsvätern Norbert von Xanten und Bernhard von Clairvaux, u.a.

In der theologischen Hauptkultur des Mittelalters haben die biblischen Frauen ihre ursprüngliche Bedeutung verloren, sind übermalt, deformiert oder typisiert worden. Dies ist zu vergleichen mit dem Prozeß der *Patriarchalisierung* der Göttinnen, den die heutige Matriarchatsforschung beim langdauernden Übergang vom Matriarchat zum Patriarchat beobachtet: Frauengestalten büßten ihre ursprüngliche Unabhängigkeit ein, ein Aspekt wurde isoliert, und sie verloren ihre Universalität[6]. So wie Artemis von der vorolympischen dreifaltigen Göttin zur Jungfrau, Aphrodite zur Hure und Athene zur Hausmutter des Zeus gemacht wurden, so gerieten auch die biblischen Frauen in das uralte patriarchale Schema von Männerphantasien. Ihre eigentliche geschichtliche Rolle in der Jesusge-

schichte erstickte in den Frauenstereotypen, in die man sie hineinzwang. Davon blieb auch die Mutter Jesu nicht verschont, auch wenn sich bei ihr noch andere Möglichkeiten ergaben, Unterströmungen der Volksfrömmigkeit zu integrieren.

Dies änderte sich auch mit der wieder aufs Evangelium ausgerichteten *Reformation* nicht. Luther folgte nicht dem aufgeklärten Faber Stapulensis, der die drei Personen Maria Magdalena, Maria von Bethanien und die große Sünderin wieder auseinanderdividierte und auf den fatalen Irrtum hingewiesen hatte. Für ihn blieb Maria Magdalena die Sünderin, wie auch entsprechend Calvins Moralvorstellungen die Frauen in der Nachfolge Jesu «übelbeleumdet» gewesen waren. Martha war die, deren Werk «zunichte» gemacht werden sollte. *Die Frauen wurden Modelle für eine neue Theologie der Rechtfertigung, Bilder von Sünde und Gnade, ohne daß ihre Geschichte, ihre Beziehung zu Jesus und die Funktion bei der Auferstehung entdeckt wurde.* Die Änderung des römischen Breviers 1970 setzte wenigstens der fatalen Magdalenentradition ein offizielles Ende[7].

III. Freundschaft

Wir sind gewohnt, in den Begriffen und Vorstellungen der großkirchlichen Literatur zu denken und zu arbeiten und haben zudem – ohne es zu wissen – viele patriarchalische Frauenvorstellungen verinnerlicht. Die *Tradition der Freundschaft*, der spontanen, freien menschlichen Beziehung, die auf keine Ordnungsvorstellungen festgelegt ist, wurde darüber *verdrängt, verfälscht und vergessen.* Sie zieht sich aber trotz alledem wie ein roter Faden durch die gesamte christliche Geschichte, die Sektengeschichte, die Aufbruchgeschichte, die Frauengeschichte. Sie wurde überall da virulent, wo Frauen aus den gewohnten Ordnungen ausbrachen oder ausbrechen mußten und wo neue soziale Möglichkeiten sich ihnen erschlossen.

1. Die Magdalenentradition

Ich beschränke mich im folgenden auf *die Magdalenentradition*, obwohl z. B. gerade die unbekannt gebliebene Martha-Subkultur die Unterseite der Geschichte in anderer Weise klassisch beleuchtet[8].

In den *frühen Gemeinden*, in denen noch vielerorts *Frauenämter* bekannt waren, wurde Maria Magdalena stärker als Maria, die Mutter Jesu, als *Vertraute Jesu* verehrt, die er mehr als alle Jünger geliebt hatte. Unbelastet von Verrat, anders als Petrus, vertritt sie eine Unmittelbarkeit zu Jesus und der Botschaft, die aller Konkurrenz enthoben ist. Sie ist Offenbarungsträgerin und kann auch im Philippusevangelium zur Weisheit werden, «der Frau, die das All kennt».

Das gleiche ist in der *Katharischen Bewegung* im 12. Jahrhundert in Frankreich zu beobachten: Maria Magdalena wird zum Vorbild von Standhaftigkeit, während die Mutter Jesu merklich zurücktritt. Wie Gottfried Koch bemerkt, «hat die Marienverehrung kaum etwas mit der Anerkennung einer gleichberechtigten Rolle der Frau in der Kirche zu tun»[9]. In der mit der katharischen Bewegung verbundenen Frauenbewegung belebt sich Maria Magdalenas neutestamentliches Bild wieder. In der mittelalterlichen Legendensammlung des Jakobus de Voragine wird erzählt, daß Jesus «sie ganz in seiner Minne entzündet habe» und daß das Volk von der «Süßigkeit ihrer Rede» und «der Schönheit ihres Angesichts» entzückt gewesen sei.

In den darauffolgenden Jahrhunderten lebt dieses Magdalenenbild in der *Kunst* weiter. Maria Magdalena ist die schöne Predigerin, die auf mittelalterlichen Kanzeln steht, in einem Glasfenster von Chalons-sur-Marne sogar tauft und auf einem Lübecker Altarflügel ihren Bruder Lazarus zum Bischof macht[10]. Wir wissen zwar von einzelnen Aussagen von Kirchenvätern, daß sie aller patriarchalischen Veränderung ihrer Gestalt zum Trotz sie als *«Apostel aller Apostel»* bezeichnet haben. Aber die Breite dieser Subkultur wird erst an dem reichen, bisher theologisch nicht ernst genommenen Bildmaterial deutlich.

2. Neuzeitliche Spuren der Magdalenentradition

Während die Reformatoren und damit die protestantischen Großkirchen an dieser Tradition uninteressiert waren und ihre weiblichen Leitbilder – entsprechend ihrem Frauenideal – die biblischen Hausmütter wie Sara und Rebekka waren, lebt diese Magdalenentradition in den protestantischen Bewegungen der folgenden Jahrhunderte wieder auf. *Für unabhängiger werdende Frauen wird Maria Magdalena das Leitbild*, das ihnen durch selbständige Bibellektüre unverfälscht zugänglich wird, während Maria nur in Einzelfällen wieder aufgewertet wird.

Katharina Zell, die Frau des Straßburger Reformators, hält ihrem Mann bei seinem Tod

einen öffentlichen Nachruf, und entschuldigt sich ob dieses «Skandals», daß sie dies wie Maria Magdalena getan habe, allerdings mit dem für ihre theologische Tradition bezeichnenden Zusatz, «mit keinem Gedanken ein Apostel zu sein...»[11]. Aber die Quäkerin *Margaret Fell* orientiert sich im darauffolgenden Jahrhundert 1676 für das *Recht der Frauen, in der Kirche zu reden*, schon an den vergessenen Frauengestalten der «Drei Marien», Johanna und Magdalena: «Sie trugen die Botschaft weiter...wie sollten die Jünger es gewußt haben, die doch gar nicht dabei waren...»[12] Die schwarze Methodistin *Javena Lee* leitete von dieser zentralen Auferstehungsbotschaft des Christentums, die einer Frau übertragen war, das *Recht der Frauenpredigt* ab[13].

In den sich wandelnden Kirchen und Gesellschaften des 19. Jahrhunderts wurden die mit Jesus durchhaltenden Frauen Paradigma für die eignen sozialen Kämpfe. Frauen überwanden an Hand des Leitbildes der Frauen um Maria Magdalena ihre weiblichen Rollenfixierung und entdeckten neu *die urchristliche Frauenaufgabe, die Auferstehung und Veränderung der Welt zu bezeugen.* Frauen aller sozialen Aufbrüche fanden hier eine Identifikation und bewahrten diese spezielle Tradition.

Aber auch männliche Theologen der protestantischen Kirchen wie der Quäker *John Rogers*, der Maria Magdalena den «ersten Prediger der Auferstehung» nannte, unterstützen die sich in den freien protestantischen Kirchen anbahnende Veränderung der Frauenaufgaben. In Abwehr der katholischen Mariologie und zugunsten einer neuen protestantischen Typologie veränderte *George Fox* sogar die seit Irenäus gängige Typologie Eva-Maria zur Typologie: Eva-Magdalena: «Eine Frau übertrat als erste, und so verkündigt auch eine Frau als Erste die Auferstehung vom Tod, vom Grab.»[14] Hatte schon Luther meist Maria Magdalena als Urbild größerer Sünde und damit größerer Gnade der Mutter Jesu übergeordnet, so versuchte man sich jetzt grundsätzlich von der Mutter-Kirche und ihren Bildern zu lösen.

3. Die aktuelle Virulenz der Magdalenengestalt

In der *Ordinationsdebatte* der protestantischen Großkirchen im 20. Jahrhundert spielte die Apostelin Maria Magdalena jedoch keine offizielle Rolle. Lediglich Außenseiterinnen wie Elisabeth Malo bedienten sich ihrer[15]. In der vatikanischen Deklaration von 1975 wurde ihre Rolle wieder darauf heruntergespielt, daß die Frauen die Apostel nur darauf vorbereiten sollten, die offiziellen Zeugen der Auferstehung zu werden. Die Freundschaftstradition hat bis heute keine theologische Legitimation.

Katholische Theologinnen haben inzwischen die Eindimensionalität der Mutter-Tradition gesehen, wenn sie wie Elisabeth Gössmann sehen, daß es «der Auftrag Maria Magdalenas» war, «Zeugnis zu geben von dem die Zeit umwandelnden Christusglauben.» Oder wenn Elisabeth Schüssler ihre Bedeutung darin erkennt, der Frau zu helfen, «den Sinn ihrer Jüngerschaft und der gesamten Jüngerschaft der Kirche zu erkennen»[16]. Für Rosemary Ruether schließlich ist durch das Symbol der Mutter Maria «die Freundin und Jüngerin» überschattet worden, die die erste war, «die den Auferstehungsglauben angenommen hat, auf den die Kirche gegründet ist»[17].

Neben ihrem Anspruch auf das weibliche Apostolat erhebt die Freundschaftstradition *theologische und ethische Ansprüche.* Sie brach und wird auch stets mit den distanzierenden Herrenvorstellungen von Jesus brechen und die Gegenseitigkeit und Partnerschaft von Gott und Mensch betonen. Dies geschah z. B. in den gnostischen Phantasien von einer Ehe zwischen Maria Magdalena und Jesus, in der Groopie-Vorstellung der Rock-Oper Jesus-Christ-Superstar, und dies wiederholt sich in der Forderung Heinrich Bölls nach der Zärtlichkeit Maria Magdalenas für die Kirche. Dies sind heute lebenswichtige Wünsche, die mit der im Mutterkult domestizierten Sexualität der seit fast zweitausend Jahren sexualängstlichen Kirchen nicht mehr abgedeckt werden können. Freundschaft als «der konkrete Begriff der Freiheit», wie es Hegel verstand[18], enthält die Hoffnung auf neu entstehende menschliche Beziehungen, wie sie in der vergessenen Frauenfreundschafts-Tradition des Neuen Testaments und ihrer verdrängten Geschichte der Subkultur schon beispielhaft enthalten sind.

Freundschaft war das konstituierende Merkmal der eschatologischen Jüngergemeinschaft. Mit dem Rückgang der eschatologischen Naherwartung war die Aufnahme archaischer Ursprungsmythen verbunden. Hier hat die Mariologie der Kirche ihren Ursprung. Die alte Erdmutter Maria, die früher religiöse, später kirchliche und heute tiefenpsychologische Bedürfnisse abdeckt, kann nicht das leisten, was in Maria Magdalenas Person im Neuen Testament und in

den protestierenden Traditionen immer wieder durchbricht: daß die Verheißung des Lebens an eine Freundin Jesu ausgeliefert war, und daß diese Gottesfreundschaft das Modell des Glaubens und einer messianischen Gemeinschaft von Frauen und Männern ist.

[1] Elisabeth Schüssler-Fiorenza, The Twelve. Women Priests (New York 1977) 119.

[2] Dazu und zum folgenden: Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung (Stuttgart 1981).

[3] Z.B. Jacobus de Voragine, Die legenda aurea (Heidelberg 1979) 472 ... er nahm sie zu seiner sonderlichen Freundin...; Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate (München 1977) 285: ... die liebe Martha und mit ihr alle Gottesfreunde...

[4] Karl Künstle, Ikonografie der christlichen Kunst (Freiburg 1926) 427; Hans Hansel, Die Maria-Magdalena-Legende (Bottrop 1937).

[5] Matthias Bernards, Speculum virginum (Köln 1955) 194f..

[6] Heide Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros (München 1980) 32.

[7] Elisabeth Moltmann, Ein eigener Mensch werden, Gütersloh 1980.

[8] Ebd.

[9] Gottfried Koch, Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter (Berlin 1962) 100.

[10] E. und J. Moltmann, Humanity in God (New York 1983).

[11] Rosemary Radford Ruether (Hg.), Religion and Sexism (New York 1974) 307.

[12] Joyce L. Irwin, Womanhood in Radical Protestantism 1525–1675 (New York 1979) 179ff.

[13] Rosemary Radford Ruether (Hg.), Women and Religion in America (San Francisco 1981) 214.

[14] H. Barbour (Hg.), Early Quaker Writings 1650–1700 (Grand Rapids 1973) 505: «So when Christ was risen, the woman that was first in the transgression, the woman went first to declare the Resurrection out of death, out of the grave.»

[15] Elisabeth Moltmann (Hg.), Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat (Fischer-Taschenbuch, Frankfurt 1983) 87ff.

[16] Elisabeth Schüssler, Der vergessene Partner (Düsseldorf 1964) 126f.

[17] Rosemary Radford Ruether, Maria–Kirche in weiblicher Gestalt (München 1980) 91.

[18] Jürgen Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975) 134f.

ELISABETH MOLTMANN-WENDEL

Dr. theol., Publizistin auf dem Gebiet: Frau, Theologie, Kirche. Bücher dazu: Menschenrechte für die Frau (München 1974); Frauenbefreiung – biblische und theologische Argumente (1982); Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit (München 1982); Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus (Gütersloh [3]1982). Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat (Frankfurt 1983). Anschrift: Biesinger Straße 25, D–7400 Tübingen.

Verschiedene Traditionen

Nikos Nissiotis

Maria in der orthodoxen Theologie

Es gibt keine christliche Theologie, die nicht beständig auf die Person der Jungfrau Maria und ihre Rolle in der Heilsgeschichte Bezug zu nehmen hätte. Aufgrund dieses biblisch und ekklesiologisch begründeten Sachverhaltes entwickelten sich in der christlichen Theologie verschiedene Strömungen. Von einer maximalistischen Einstellung, die im Blick auf die große Bedeutung Marias für das kirchliche Leben und die Volksfrömmigkeit ein eigenes Lehrstück, die «Mariologie» schuf, bis hin zu dem anderen Extrem des völligen Schweigens verrät die heutige Theologie eine seltsame Haltung, die sich als Ergebnis einer jahrhundertelangen polemischen Auseinandersetzung zwischen dem römischen Katholizismus und der Reformation erklären läßt.

Die ostkirchliche orthodoxe Schultheologie kommt nicht genügend auf dieses Thema zu sprechen. Während man Maria stets als Zentrum der kirchlichen Liturgie und Frömmigkeit sowie der persönlichen und gemeinschaftlichen Spiritualität ansah, nimmt die systematische Reflexion nur selten und gelegentlich auf die Person der Gottesmutter Bezug. Dies geht hauptsächlich darauf zurück, daß die Mariologie auf eine andere Ebene gestellt wird als die übrigen Themen der Theologie, nämlich auf eine mehr existentielle Erfahrungs- und Berufungsebene. Wenn im Leben der Kirche infolge der Struktur des täglichen Betens in einer verherrlichenden Verehrung und Bilderwelt alles von Maria spricht und auf sie hinweist, dann wird eine Schultheologie überflüssig oder fühlt sich zu schwach, um sich mit einem solch überragenden Geschehen zu befassen, an dem der Gläubige existentiell unmittelbar teilhat.

Überdies ist kritisch zu bemerken, daß die systematische Theologie sich gar nicht mit diesem ins Leben eingreifenden Thema zu befassen vermag, da sie als Schuldisziplin einseitig ausgerichtet ist und allzusehr rationale Erklärungen und Präzisierungen des Glaubensmysteriums vornimmt. Ohne die spärliche Bezugnahme der orthodoxen Schultheologie auf Maria gänzlich rechtfertigen zu wollen, sollten wir diese ihre Haltung doch auch als Zeichen frommer Ehrfurcht vor dem zentralen Herd der persönlichen Erbauung und des tiefen liturgischen Erlebens ansehen.

Diese beschränkte Bezugnahme der Orthodoxen auf Maria macht sich jedoch eher ungerechtfertigter Vernachlässigung schuldig, wenn das Interesse an der Mariologie in der heutigen theologischen Forschung geweckt wird – zumal im Dienst der kirchlichen ökumenischen Zusammenarbeit in Theologie und Anthropologie und des heutigen Zeugnisses der Kirche in der modernen Gesellschaft. Dies war für mich der Hauptgrund, die Einladung zur Teilnahme an diesem Symposion von CONCILIUM anzunehmen. Und dies stellt auch eine verspätete bescheidene Selbstkorrektur dar, habe ich mich doch bisher über dieses wesentliche Thema einer christlichen Theologie ausgeschwiegen und es bewußt hingenommen, daß man in ökumenischen Kreisen auf die Mariologie nicht zu sprechen kam, weil ich allzusehr darauf bedacht war, ja nicht ein weiteres trennendes Problem zu schaffen und Kollegen und Brüder anderer christlicher Traditionen nicht vor den Kopf zu stoßen.

Wir müssen als orthodoxe Christen eingestehen, daß wir es versäumt haben, eines der gültigsten, repräsentativsten Kennzeichen der alten östlichen Tradition im Dienst der Einheit und Spiritualität und zum Aufbau einer echt ökumenischen Gemeinschaft in Freude, Anbetung und Danksagung zu verwenden und so in Demut und Reue, welche die Früchte einer folgerichtigen Bezugnahme auf die Mariologie entsprechend unserer Tradition sein sollten, einzusehen, von welcher Bedeutung sie ist für die Zurückweisung von Macht und verkalkten autoritären Kirchenstrukturen. Eine ökumenisch ausgerichtete Theologie, die nicht auf die Mariologie zu sprechen kommt, ist eine verkümmerte theologische Reflexion, die anthropozentrisch und individualistisch ist. Deswegen ist sie nicht imstande, auf der Grundlage eines vollen ekklesiologischen Denkansatzes Herz und Verstand auf der Suche nach der Einheit in Christus durch den einen Geist dynamisch zu durchdringen. Die Bezugnahme auf Maria läßt die Theologie das biblische und kerygmatische Zeugnis der Kirche ernsthaft in Erwägung ziehen, wonach das göttliche und das menschliche Element einander in voller

Wechselseitigkeit und ungebrochener Zusammengehörigkeit durchdringen.

I. Theotókos – und – Panhagía

Die alte Streitfrage über die zutreffenden Titel der Jungfrau Maria erweist sich für die heutige theologisch-ökumenische Debatte von besonderer Bedeutung. Um Maria den richtigen Platz in der göttlichen Heilsordnung und in der kirchlichen Gemeinschaft zu sichern, bedienen sich die orthodoxen Christen zumeist, ja fast ausschließlich der beiden Titel «Theotókos» (Gottesmutter) und «Panhagía» (Allheilige).

Beide Ausdrücke weisen auf die Grundwahrheit hin, daß man nur dann über Maria nachdenken, sprechen und schreiben, nur dann innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft über sie meditieren, sie verehren und mit Maria beten kann, wenn man sie stets in unzertrennlicher Einheit mit dem Christusereignis im Heiligen Geist und mit der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen und des geheiligten Gottesvolkes denkt. Die Herrlichkeit Marias ist ein Widerschein des Inkarnationsgeschehens, worin sie nicht lediglich als Instrument tätig ist, um dem Logos Gottes Fleisch, einen Körper zu geben, sondern als in das Geschehen voll einbezogene besondere, auserwählte Person, die mitbeteiligt ist am Werk, die Hypostase des Logos als einzigartige, persönliche Offenbarung Gottes in der Geschichte Mensch werden zu lassen.

Der Titel «Panhagía» (Allheilige) besagt andererseits ihre Solidarität mit der geheiligten Menschheit, d. h. mit allen Gliedern des Leibes Christi, wenn diese in ihr nicht nur ihre sinnbildliche Vertreterin erkennen, sondern an der Heiligkeit teilhaben, die vom Geist geschenkt wird, der in der Theotókos den Logos Gottes inkarniert.

Die Bezeichnungen «Theotókos» und «Panhagía» lassen es also nicht zu, Maria leichthin vom Gottesvolk zu trennen und sie allein als die gekrönte Madonna in die Sphäre der himmlischen Herrlichkeit emporzuheben. Sie lassen es nicht zu, ihre zentrale Stellung in der Christologie und der Ekklesiologie irgendwie zu verkürzen, aber auch nicht ihre Solidarität mit der Kirche in deren Streben, durch die vom Geist gewirkte Gnade allein in Christus geheiligt und wieder ins volle Menschsein versetzt zu werden. Infolgedessen wird in der orthodoxen Hymnendichtung und Ikonenwelt Maria stets mit Christus zusammen gepriesen bzw. inmitten der Gemeinde dargestellt als Repräsentation der Liturgie- und Gebetsgemeinde. Sie ist stets die Muttergottes in Gemeinschaft mit dem menschgewordenen Logos, und die Bitten der versammelten Gemeinde richten sich an sie als deren repräsentative Person im Streben nach persönlicher Teilhabe an der Heiligkeit, die der Geist in der Kirche wirkt.

1. Mariologie in Christologie

Die Rede über Maria (Mariologie) sollte deshalb nicht zu einem besonderen Kapitel der systematischen Theologie werden. Der Begriff «Theotókos» gab nach der Niederlage des Nestorianismus zu verstehen, daß Maria mit dem Christusereignis in der Inkarnation des Logos untrennbar verbunden ist, da sie diesem nicht nur einen Menschenleib, sondern eine volle Hypostase gab, indem sie die beiden Naturen in voller Wechselseitigkeit und gegenseitiger Durchdringung in sich vereinte. Das frühe griechische patristische Denken wies den Ausdruck «Christotókos» zurück, nicht weil er die Person Marias beeinträchtigt hätte, sondern weil er das volle, echte Verständnis der Inkarnation nicht zuließ, daß nämlich die beiden Naturen in Christus schon gleich von Anfang an unvermischt und unverwischt miteinander verbunden sind.

Da die beiden Naturen in der Inkarnation miteinander zur Einheit verbunden worden sind, bringt Maria in der Zeit Gott zur Welt. Durch die Geburt Christi kam der göttliche Logos als ganzer zur vollen Vereinigung mit dem Menschsein als ganzem. Natürlich hat bei diesem Mysterium die überragende Macht Gottes den Vorrang, doch Maria macht dieses Mysterium möglich und wird zur Gottesmutter, da sie dieses einmalige und einzigartige paradoxe Ereignis Wirklichkeit werden läßt, daß «Gott im Fleisch» erscheint (1 Tim 3,16), und so die Vereinigung der beiden Naturen in einer Person, an der beide in gleicher Weise teilhaben, sicherstellt.

Darum setzten der sektiererischen Christologie, die sich aus der Trennung der beiden Naturen ergibt und annimmt, daß Christus bloß als Mensch aus Maria geboren sei, die Väter das Voneinander-Durchdrungensein der beiden Naturen entgegen und behaupteten: «Da Gott von Maria zur Welt gebracht wurde, ist sie Theotókos, indem sie gleichzeitig Gott und den Menschen geboren hat.»[1]

Daß die frühchristliche Theologie darauf beharrte, einzig den Ausdruck «Theotókos» zu verwenden, ist eine Stütze und Auswirkung des richtigen Verständnisses der Christologie, will sagen der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in einer Person. Entweder bejaht man im Glauben, daß dieses Mysterium sich schon gleich von Anfang an ereignet hat, oder man gerät in Gefahr, allerlei Irrwege einzuschlagen: Dyophysitismus (man trennt die beiden Naturen), Monophysitismus (man nimmt bei der Geburt Christi nur eine Natur an) oder Doketismus (die Idee eines bloß äußeren Anscheins), statt an das wirkliche Geschehensein des Ereignisses zu glauben. Diesem Insistieren liegt die feste, selbstverständliche Glaubensüberzeugung über die Menschwerdung des Logos zugrunde, daß man von einer Natur (Phýsis) nicht außerhalb einer konkreten Person (Hypostase) sprechen kann, ohne daß man in eine Abstraktion fällt oder eine der beiden Naturen (bei «Christotókos» die göttliche Natur) leugnet und so das volle Verständniss der Inkarnation zerstört. Die Theotókos steht in der richtigen Christologie da als Beweis und Behüterin der Realität und des Vollsinns der gott-menschlichen Hypostatischen Union in der Gestalt eines Menschen, der in der Menschheit empfangen worden ist in voller Wechselseitigkeit, Zusammengehörigkeit und Vereinigung mit Gott schon gleich von Anfang an.

Indem das Dritte Ökumenische Konzil von Ephesus (431) sich dieses Ausdrucks bediente, versetzte es die Mariologie für immer in die Christologie, da es ihn als einen in der östlichen patristischen Tradition vorliegenden christologischen Begriff verwendete[2]. In der richtigen Christologie sagen wir aus, was in der Inkarnation des Logos geschah, daß nämlich «der, der von Anfang an der ewige Logos und Sohn Gottes war, aus der Jungfrau, der Theotókos Maria, Fleisch annahm und auch voller Mensch wurde»[3]. «Wenn also jemand die heilige Maria nicht als Theotókos annimmt und anerkennt, dann fehlt ihm der Sinn für das Göttliche» (in der Inkarnation)[4].

Maria ist Mutter des Logos nicht nur werkzeuglich, so daß sie bloß der Menschengestalt des Logos Fleisch gegeben hätte. Gott nimmt nicht Fleisch an, um Mensch zu werden, sondern er tut dies als der göttliche Logos in voller Vereinigung mit der menschlichen Natur in *einer* Hypostase, die von Gott dem Geist in Maria, d. h. der Theotókos, gewirkt wird. Falls man diese Vereinigung bei der Geburt Christi außerhalb der *synápheia* (Verbindung) der beiden Naturen in Maria sieht, verdoppelt man die Personen (zu einer göttlichen und einer menschlichen Person), indem man sie voneinander trennt, Natur und Person unterschiedslos gleichsetzt und weder die göttliche noch die menschliche Natur in einer einzigen Person geeint sein läßt. Als die Theotókos ist Maria auf eine von der menschlichen Seite her eigenartige, persönliche Weise die deutliche Verwirklichung des Mysteriums der Inkarnation in voller Wechselseitigkeit und gegenseitiger Durchdrungenheit der beiden Naturen in *einer* Hypostasis-Person ohne Trennung, Verquikkung, Veränderung oder Verwischung.

Wenn die Menschennatur nicht außerhalb einer Hypostasis-Person gedacht werden und bestehen kann, muß selbstverständlich der Logos in der Menschennatur voll und ganz geboren sein und muß die Person, die ihm die menschliche Natur gibt, dies voll und ganz als eine menschliche Person vollbringen und dabei gleichzeitig und untrennbar davon die göttliche Natur des Logos in sich enthalten, d. h. durch diese Geburt zur Theotókos werden. Einzelne orthodoxe Theologen gehen in ihrer christologischen Interpretation der Theotókos so weit, daß sie sogar die These vertreten: «Die Inkarnation besteht nicht nur in der Vereinigung der zwei Naturen in einer Hypostase, sondern auch in der Vereinigung der beiden Hypostasen in einer Natur, denn Christus hat seine Menschennatur nicht vom Himmel mitgebracht und nicht aus Erde neu geschaffen, sondern er hat sie dem Fleisch und dem Blut der reinen Jungfrau Maria entnommen.»[5]

2. Mariologie im Verein mit Pneumatologie

Ebenso wichtig ist es, die Mariologie nicht unabhängig vom Wirken des Heiligen Geistes zu denken, sondern in der christologischen Linie, die mit der Inkarnation gegeben ist. Die Inkarnation geht ja nicht einzig zwischen dem Logos und Maria vor sich, sondern ist vom Heiligen Geist gewirkt, wie die Bibel vermerkt (Lk 1, 31 ff; Mk 1, 18–25) und das Credo bekennt («empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria»). Auf diese Weise nehmen wir an, daß die ganze Gottheit am Geschehen der Inkarnation des Logos beteiligt ist, der von Ewigkeit her aus dem Vater geboren ist und gesandt wird, um in Gestalt eines Sklaven der «Menschensohn»

zu werden. Gleichzeitig wird das Ganze von der dritten göttlichen Hypostase in der Zeit verwirklicht, in die er gleichfalls vom Vater gesandt wird.

Mit der Mariologie ergreifen wir also die volle Gottheit, die in persönlicher Gemeinschaft handelt, erschafft und die ganze Schöpfung wiederherstellt und erfüllt, indem sie in und durch Maria in der Menschheit die Heilstat wirkt. Nach der Verkündigung vollzieht das Wirken des Geistes durch seine Energie die Inkarnation wie dann später auch die Auferstehung Christi, d. h. er bewirkt den geheimnisvollen Eintritt Gottes in die Geschichte und den Austritt aus ihr sowie alle entscheidenden Momente des Lebens Christi in der Zeit. Damit läßt der Geist die Inkarnation und Präsenz des Logos nicht auf eine Ich-Du-Beziehung mit Maria allein beschränkt bleiben, sondern läßt auf der einen Seite die ganze Gottheit an der Inkarnation beteiligt sein, und auf der anderen Seite läßt er die göttliche Heilsordnung auf alle Menschen auf Erden und alle Zeiten übergreifen. In der Verkündigung zeichnet sich im voraus Pfingsten ab, und sie verbindet die ganze Schöpfung Gottes des Vaters, der sie von Anfang an durch sein Wirken im Heiligen Geist kraft des inkarnierten Logos erhebt. Als die Theotókos ist Maria die personifizierte Menschheit in voller Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott.

Ohne die beständige Bezugnahme auf das Wirken des Heiligen Geistes verliert die Rede von Maria ihr Hauptzentrum, das sie auf die persönliche und auch gemeinschaftliche und kosmische Dimension des Mysteriums der Inkarnation bezieht. Maria ist an dem Mysterium individuell, als Theotókos, beteiligt dank ihrer äußersten Willfährigkeit und Demut gegenüber dem Willen Gottes, den der Geist zum Ausdruck bringt. Sie ist die «Magd» Gottes, die arme, schlichte Kreatur, doch sie vollbringt, was in den Augen der Menschen unmöglich ist, und wird zur Erfüllung der Prophetie des Alten Testaments und zur einzigartigen auserwählten Person in der Geschichte kraft des Wirkens des Heiligen Geistes («Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten«: Lk 1,35). Sie wird auf besondere Weise zur Pneumatophóre, zur Geistträgerin, bevor sie zur Christophóre oder besser gesagt zur Theotókos wird, zur Christusträgerin, so daß in der Inkarnation der menschliche Beitrag durch das besondere Handeln Gottes im Geist ermöglicht und für die ganze Menschheit vollzogen wird.

Die Mariologie im Verein mit der Pneumatologie weist darauf hin, daß Maria das gewaltige Ereignis der Geburt Christi nie allein vollbringt, sondern Gott ist mit ihr in seiner vollen Gemeinschaft und persönlichen Beziehung zur Menschheit und befähigt sie, dem Logos das Menschsein und Menschengestalt zu geben. Durch sein Wirken personifiziert, verwirklicht der Geist die Präsenz des ewigen Logos in der Zeit und universalisiert sie auch in der Zeit durch eine konkrete menschliche Person zu einem besonderen Zeitpunkt. Bei der Verkündigung tritt in Maria das persönliche Band zwischen Gott und der Menschheit zutage, und danach wird die im kirchlichen, universalen, kosmischen und ewigen Christus geschenkte Gnade verkörpert und in der Zeit vergegenwärtigt. Der Geist macht die Mutterschaft der Theotókos zur Mutterschaft der Ekklesía für alle Menschen. Die Beziehung zwischen dem Logos und Maria wird zur Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit in der Kirche.

3. Mariologie für die Ekklesiologie

Daraus erhellt, daß alle mariologischen Aussagen unmittelbar beitragen zu einem tieferen Verständnis der Kirche als des Leibes Christi, der Gemeinschaft der Heiligen und des auserwählten Gottesvolkes. Maria verhilft uns zum Verständnis und Zugang in die Wiedervereinigung der genzen Menschheit zu *einer* allmenschlichen Familie durch ein spezifisches Wirken des Heiligen Geistes. Die persönliche Auserwählung wird durch das gemeinschaftliche Ereignis erfüllt. Zwischen der Verkündigung und Pfingsten besteht ein untrennbar organischer Zusammenhang.

Aus diesem Grund wird die Theotókos als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie und als die Mutter des neuen Gottesvolkes im Neuen Bund angesehen. Sie ist die typologische Gestalt der «Tochter Zion»: «Sagt der Tochter Zion: Sieh her, jetzt kommt deine Rettung... Dann nennt man sie ‹Das heilige Volk›, ‹Die Erlösten des Herrn› (Jes 62,11–12). «Juble, Tochter Zion! Jauchze, Israel!... Der König Israels, der Herr, ist in deiner Mitte.,,, ein Held, der Rettung bringt... In jener Zeit bringe ich euch heim, in jener Zeit führe ich euch wieder zusammen» (Zef 3, 16–17. 20).

Israel wird stets mit einer Frau identifiziert, die in Demut und Gehorsam das Heil im neuen

Bund erwartet. Es liegt ein direkter Zusammenhang vor zwischen der Erwartung der «Tochter Zion» und der Ekklesía, die versammelt worden ist durch die Erfüllung dessen, was Gott im Alten und im Neuen Testament verheißen hat. Es besteht eine unmittelbare Entsprechung zwischen den Klageliedern Jeremias (2, 1–13) und Lukas (1, 68–72) sowie mit dem Magnificat (Lk 1, 47–56). Als die «Jungfrau» erwartet die «Tochter Zion» ihre Erlösung (Klgl 2, 13) und liegt in Geburtswehen (vgl. Mich 4,10). Und «wie der junge Mann sich mit der Jungfrau vermählt, so vermählt sich mit dir dein Erbauer. Wie der Bräutigam sich freut über die Braut, so freut sich dein Gott über dich» (Jes 62, 5).

Eine typologische Exegese der vielen alttestamentlichen Texte über die «Tochter Zion» ließ die frühen Kirchenväter im Osten und Westen Maria als den «Typos», das Urbild der Kirche ansehen. So sagt z. B. Ambrosius von Maria: «virgo quia est ecclesiae typus»[6], und er bezeichnet sie gleichzeitig als «die Mutter des lebendigen Volkes»[7]. Die Funktion der Kirche als der Mutter im Glauben der Glieder des Leibes Christi zeigt, wie zentral Maria als die Theotókos für die Ekklesiologie ist. Als die «Gottesmutter» ist sie die erste in dieser Gliedschaft und wird sie zur Mutter der Vielen kraft ihrer grundlegenden Rolle bei der Inkarnation des Logos. Gleichzeitig ist sie das Urbild der Vollendung als die Verkörperung des geretteten Gottesvolkes am Ende der Zeiten, indem sie das Ereignis der letzten Tage repräsentiert: daß nämlich Gott in seinem Volk zugegen ist, so wie das durch das Geisteswirken in Maria im Immanuel, dem «Gott mit uns»[8], urbildlich der Fall war.

Die Theotókos ist in diesem Sinn durch den Geist geheiligt und stellt als Typos urbildlich die Heiligkeit der Kirche dar. Sie hat an der Erbsünde Anteil, ist aber gereinigt durch den Geist, so wie die Kirche heilig ist, obwohl sie aus Sündern besteht. Für Clemens von Alexandrien verkörpert Maria die Heiligkeit der Kirche («Maria, allzeit Jungfrau, die heilige Kirche»[9]). Als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung, Mutter des neuen Gottesvolkes, zentraler persönlicher Herd seines Sich-wieder-Zusammenfindens und Verkörperung der Heiligung durch den Geist in Erwartung des Endsiegs der Gnade ist Maria dem Bibeltext entsprechend an allen entscheidenden Stadien der göttlichen Heilsökonomie beteiligt. Johannes von Damaskus bemerkt deshalb: «Das gesamte Heilsmysterium ist in ihr gewirkt.»[10]

Als Urbild der Kirche und Mutter all ihrer Glieder tritt Maria in allen biblischen Geschehnissen der neutestamentlichen Erzählung des Lebens Jesu auf und auch am Tag der geistgewirkten Gründung der Kirche. Eines der bedeutungsvollsten Ereignisse geschieht im entscheidenden Moment der Erlösung, bei der Kreuzigung. Maria steht unter dem Kreuz, bezeugt das Heil und sagt Gott Dank dafür. Bevor Christus sein letztes Wort spricht: «Alles ist nun vollbracht» (Joh 19, 29), wendet er sich zuerst an seine Mutter, indem er auf Johannes, den Lieblingsjünger, hinweist: «Frau, siehe da deinen Sohn!», und dann an Johannes: «Sohn, siehe da deine Mutter!» (Joh 19, 27). Man darf – neben allen anderen möglichen Deutungen – dies mit Fug und Recht typologisch auslegen und entsprechend den ostkirchlichen Hymnen und Ikonen einen organischen Zusammenhang zwischen der Gottesmutterschaft und der apostolischen Kirche erblicken[11]. Dies kommt darin zum Ausdruck, daß Maria als Theotókos vom menschlichen Standpunkt aus innerhalb der ganzen Erlösungsgeschichte eine zentrale Stellung einnimmt und daß sie bei der Wiederzusammenführung des Gottesvolkes in der Kraft des Opfers Christi und dabei, daß in der Zeit die kirchliche Gemeinschaft im Geist zustande kommt, eine wichtige Rolle spielt.

II. Gottesmutterschaft aus Gnade und zur Heiligung und Vergöttlichung

Die biblische Bezugnahme auf Maria kreist um das Wirken des Geistes. Alles, was Maria ist oder vollbringt, ist eine Auswirkung der Gnade Gottes, die in ihr am Werk ist. Sie lebt und handelt nicht von sich aus und für sich, sondern aus der Gnade Gottes und für das Gottesvolk. Johannes von Damaskus betont dies, wenn er sich an sie wendet: «Du hast nicht für dich gelebt, sondern in Gott, für den du ins Leben getreten bist, damit du dem Mysterium der Erlösung aller dienest und damit durch die Inkarnation des Logos und die Vergöttlichung von uns allen sich Gottes Wille erfülle.»[12] Doch dies kommt nicht einzig und allein durch ein automatisches Wirken Gottes in ihr zustande, passiv, als ob sie ein lebloses Werkzeug wäre. Der gleiche Kirchenvater preist sie: «Du hast die Gnade im Vollmaß empfangen, weil du ihrer voll würdig warst.»[13] Sie wurde so zu einem Mittel, Symbol und Typos der Vergöttlichung aller Gläubigen, die dem Bild der Panhagía – Theotókos entsprechend mit der gleichen

Gnade freiwillig mitwirken und so im Glauben am gleichen Mysterium der Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung teilhaben.

1. Unfruchtbarkeit und Jungfräulichkeit

Die Bibel betont die entscheidende Rolle der Gnade Gottes durch das ganz unverständliche Ereignis der Inkarnation dank des geheimnisvollen Eingreifens Gottes. Die Kraft der schwachen, schlichten, armen Maria liegt hauptsächlich darin, daß sie den Worten Gabriels zufolge «voll der Gnade» ist (Lk 1, 28). Als einzig dastehend, als voll *«kecharitoméne»* unter allen Menschen soll sie den göttlichen Logos einzig durch das Eingreifen Gottes, ohne Zutun eines Mannes, zur Welt bringen. Die jungfräuliche Geburt wird zum selbstverständlichen Glaubensmysterium, da sie besagt, daß in der Inkarnation kraft der schlichten, doch bewußten und freien Einwilligung der Jungfrau Maria («Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort»: Lk 1, 38) die überwältigende Gnade Gottes allein wirkt.

Diesem göttlichen Eingreifen, das die Naturgesetze übersteigt, entspricht als ein Bild der überwältigenden Macht Gottes die Geburt Johannes des Täufers aus einer alten, unfruchtbaren Frau, Elisabet, auf die der Verkündigungsengel gleichzeitig hinweist (Lk 1, 36). Die Jungfräulichkeit Marias wird vorhergebildet durch die Geburt in Unfruchtbarkeit. Die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung ist das geheimnisvollste Ereignis innerhalb der alttestamentlichen Prophetie. Der letzte Prophet wird zum «Vorläufer» des verheißenen Messias. Die Unfruchtbarkeit wird «fruchtbar» und die Jungfräulichkeit zur Mutterschaft schlechthin in der Gnade und durch die Gnade Gottes allein. Er, der den ersten Menschen mit eigener Hand und allein aus seinem souveränen Wollen erschaffen hat, da er die Liebe ist, schafft nun als Dreieiniger und als Liebesgemeinschaft den neuen Menschen neu kraft einer neuen souveränen Tat ohne das Zutun eines Mannes. Elisabet und Maria stehen da als die begnadete Menschheit, die zu einem Neubeginn des echt persönlichen Lebens aus, in und für Gott allein befähigt wird, indem sie ihre totale Abhängigkeit von ihm wiederum bekräftigt. Die Sterilität wird so erfüllt in der Virginität. Das Unvermögen, den Naturgesetzen entsprechend zu gebären, wird zu einer vollen Realität, aus der neues Leben hervorgeht. Der Besuch Marias bei Elisabet und ihr Zwiegespräch (Lk 1, 39–56) enthalten das ganze Mysterium der göttlichen Heilsordnung und die Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Bund. Ihre Begegnung weist darauf hin, daß die Gnade Gottes auf geheimnisvolle, doch für den Glauben höchst logische und verständliche Weise in beiden am Werk ist.

Die jungfräuliche Geburt ist das entscheidende Moment in der Inkarnation des Logos. Ohne sie wird das ganze Geschehen zu einem natürlichen Ereignis, das um den Menschen kreist. Die orthodoxen Kirchenväter und Hymnen haben dieses Paradox als die Norm und folgerichtige Tat Gottes gesehen und gepriesen, der sich über die Überlegung und das Eingreifen des Menschen hinaus in der Zeit als Dreieiniger offenbart. Diese Tat erledigt die abwegige Virilität des Mannes als Selbstgenügsamkeit und falsche Selbstkreativität des Lebens und weist auf die um Gott kreisende *creatio ex nihilo* hin. Sie geschieht aus der Fülle der Liebe Gottes und auf der Grundlage der ganz freien Selbstüberantwortung und des bewußten sich selbst ausliefernden Gehorsams der Frau, des empfangenden Elements der Menschheit. Als die neue Eva wird Maria aus Gnade zum Mittel der Wiedereinsetzung der Menschheit in ihre normale Beziehung in und mit Gott. So wie die Sünde in die Welt getreten ist, wird nun auf die gleiche Weise die Gemeinschaft wiederhergestellt aus der Gnade Gottes allein, aber mit der bewußten Einwilligung der Frau.

2. Sündhaftigkeit und Heiligkeit

Einzig auf dieser Grundlage (der jungfräulichen Geburt) können wir an die nächste Äußerung des Paradoxes der biblischen Sachverhalte in bezug auf die Inkarnation herangehen. Ich meine damit den Widerspruch zwischen der von der Theotókos geerbten Ursünde und der sündenlosen Geburt des Logos. Und gerade hierin liegt für die orthodoxen Väter das tiefste Mysterium der Heiligung durch den Geist. Die sündige Natur wird zu einer lauteren, sündenlosen Existenz. Man kann die unbefleckte Empfängnis bloß preisen, doch nicht dogmatisieren. Die Sündhaftigkeit kann sich nicht auswirken, während die Ursünde bei Maria als einem menschlichen Wesen verbleibt. Als eine reuige Sünderin wird Maria geläutert, um zur Gottesmutter zu werden, verbleibt aber dennoch in Solidarität mit dem Menschengeschlecht und weist so im voraus darauf

hin, daß der Logos Gottes die Sünde von der Welt nehmen wird, denn Gott «hat ihn für uns zur Sünde gemacht» (2 Kor 5, 21), nicht aber zum Sünder.

Die Identität mit der sündigen Menschheit ist gewährleistet, doch auch die sündelose Berufung in die von neuem begnadete menschliche Wirklichkeit wird bekräftigt und hernach in die Tat umgesetzt. Die orthodoxen Christen des Ostens werden die Theotókos als unbefleckte *(áspilos)* Jungfrau und Mutter preisen, sie aber nicht dogmatisch von der Erbsünde ausnehmen. In diesem Paradox liegt das Verständnis für das Mysterium der Heiligung der gesamten sündigen Menschheit: Es handelt sich um einen dialektischen Prozeß reuiger und geheiligter Sünder. Maria verkörpert in ihrer Person urbildlich auf einzigartige Weise alle menschlichen Personen als Sünder und gleichzeitig als durch die und in der Gemeinschaft der Heiligen Geheiligte. Die «unbefleckte Empfängnis» ist, wenn man sie wörtlich nimmt, eine weitere Rationalisierung des Mysteriums in menschlicher Sehweise und bringt in der entscheidensten und heikelsten Frage der Erlösung eine Kluft zwischen Maria und der Menschheit mit sich. Man hat die dialektische Beziehung zwischen der Erbsünde und der heiligenden Gnade Gottes sorgfältig aufrechtzuerhalten[14].

3. Die Erschaffung des «neuen Menschen»

Daß die griechischen Kirchenväter die Solidarität Marias einerseits mit dem Logos und andererseits mit der von der Erbsünde durchdrungenen ganzen Menschheit so sehr betonen, läßt sich durch die christologische Grundlage in ihrer Mariologie und durch deren Zusammenhang mit der Anthropologie erklären. Die Gottesmutterschaft aus Gottes Gnade bildet die Grundlage zu der Behauptung, daß alle Menschen in Gottes Geist dessen Söhne und Töchter sind. In ihrem geläuterten Menschsein ist Maria nicht nur das Urbild der Heiligkeit, sondern wird sie auch zur Mutter von uns allen, die durch den Geist am inkarnierten Logos teilhaben. Die Gläubigen verkörpern geistlich den Logos und werden durch sein Blut und Fleisch ernährt. Maria ist mit dem eucharistischen Geschehen und dessen Auswirkungen auf das persönliche Leben aller Gläubigen organisch verbunden.

Aufgrund der Teilhabe Marias am Inkarnationsgeschehen prägt der Heilige Geist dem Geist aller Menschen Christus ein. Die Panhagía, die Gnadenvolle, gemahnt uns diesbezüglich an die Worte Jesajas, der die unfruchtbare oder einsame gattenlose Frau glücklich preist, denn sie werde zur Mutter von vielen werden (Jes 54, 1). «Gnadenfülle» und «Heiligung» decken sich dem Bild der Theotókos entsprechend.

Als die neue Eva ist die Theotókos daran beteiligt, die alte Feindschaft unter den Menschen zu ertöten, indem sie den Logos hervorbringt, der «die zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen gemacht hat» (Eph 2, 15), so daß von da an alle Menschen (durch den freien Willen nach dem Bild der Theotókos, die unter ihnen die Erste und Einzigartige und doch in voller Solidarität mit ihnen ist) imstande sind, «den neuen Menschen anzuziehen, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit» (Eph 4, 24).

In diesem Sinn hat man die Antwort zu verstehen, die Christus denen gab, die zu ihm sagten, seine Mutter und seine Brüder wünschten ihn zu sprechen: «Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder?... Wer den Willen meines himmlischen Vaters erfüllt» (Mt 12, 48. 50). Er wies damit auf die erweiterte Mutterschaft und Brüderschaft hin. Dies gemahnt uns an sein Wort: «Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig» (Mt 10, 37). Damit ist die geistige Elternschaft gemeint., die weit über die leibliche hinausgeht. In diesem Sinn spricht Christus Maria als «Frau» und nicht als «Mutter» an; er weist damit auf die neue Situation hin, daß Marias Mutterschaft sich nun auf das ganze Gottesvolk erstreckt. Damit ist die Mutterschaft Marias zu einer neuen Realität geworden, die den «neuen Menschen» in Christus schafft. Gottes Wille – «die Inkarnation des Logos und unsere Vergöttlichung»[15] – ist in Maria stets geoffenbart und in die Tat umgesetzt worden.

Die Ekklesía, menschlich gesehen mit der Theotókos in ihrer Mitte, gebiert weiterhin als Mutter von uns allen kraft der Heiligung durch den Heiligen Geist. Im Neuen Bund wird die Mutterschaft Marias Wirklichkeit in der beständigen geistlichen Wiedergeburt der Vielen. Als Theotokós hat Maria dem Logos nicht lediglich sein Fleisch gegeben. Sie hat nicht nur Jesus von Nazaret Gestalt gegeben. Sie gab dem Logos als dem neuen Adam die menschliche Hypostase und war an der Versöhhnung zwischen Gott und dem Menschen beteiligt[16].

III. Die Theotókos und der neue Mensch in einer neuen Welt

Die Solidarität der Theotókos mit dem Menschsein in der tiefsten Schwäche und Machtlosigkeit des Menschen hat zur Erschütterung der Grundlagen all unserer auf uns selbst bezogenen Machtstrukturen und Auffassungen der Kirche und des gesellschaftlichen Lebens zu führen sowie zur Erschütterung unserer anthropozentrischen Humanismen, die von den Elfenbeintürmen unserer Eitelkeit ausgedacht sind, welche nach Macht und Herrschaft über die anderen strebt. Die Gottesmutter ist als «Typos» die Magd des Herrn; sie nahm an dessen Leiden teil und bezeugte in Schweigen und Demut seine Herrlichkeit. Die Verehrung, welche die Kirche ihr im Gottesdienst entgegenbringt, beruht auf ihrer Rolle in der Inkarnation. Maria ist sich bewußt, daß diese Ehre nur ein Widerschein ist und daß sie nur deshalb an ihr teilhat, weil Gott «auf die Niedrigkeit seiner Magd geschaut hat» und deshalb «von nun an alle Geschlechter mich selig preisen werden» (Lk 1, 48).

In der östlichen orthodoxen Tradition wird Maria um ihrer Demut willen in allen möglichen majestätischen Lobpreisungen in Hymnen und Gebeten verehrt und verherrlicht. In der Weltliteratur bildet dies eine kostbare Sammlung von Lobpreisungen und läßt den orthodoxen Gottesdienst zu einer immerwährenden Doxologie und Danksagung werden. Der Akáthistos-Hymnus während der Fastenzeit, die fünfzehn Tage dauernden Fürbitten in der ersten Augusthälfte, die zentrale Stellung Marias in jeder gottesdienstlichen Versammlung der Kirche machen den orthodoxen Gottesdienst zu einer erhabenen Verehrung der Theotókos, da sie im Prozeß der Buße und der Wiedergeburt für alle Gläubigen das Gefäß der Gnade verkörpert. Doch in all diesen herrlichen kultischen Lobpreisungen werden die leidende Schwäche und der demütige Gehorsam gepriesen.

Obwohl die östliche Tradition in ihren Hymnen sich den Gedanken der «leiblichen Aufnahme» der Theotókos in den Himmel zu eigen zu machen scheint, da nicht anzunehmen ist, daß der Leib, der den göttlichen Logos in sich trug, für immer zugrunde gehen kann[17], bekennt die Lehre der Kirche deshalb einmütig, daß die Theotókos das Todesschicksal aller Menschen voll geteilt hat, und schließt wie im Fall der Unbefleckten Empfängnis auch hierin eine Trennung der Theotókos vom Elend des Menschseins aus. Das höchste Fest der Jungfrau Maria (15. August) wird darum im kirchlichen Kalendarium «Entschlafen der Theotókos» genannt, was sich auf die Frömmigkeit und Spiritualität und Lebensanschauung all derer unmittelbar auswirkt, die ihre verborgene Herrlichkeit als die der gehorsamen Magd des Herrn feiern.

1. Kraft in Schwäche

Die dominierende Gestalt der Jungfrau Maria als des «Typos» der Heiligkeit der Kirche ist für die östliche Tradition die einer machtlosen Person als einer dank ihres totalen Gehorsams und ihrer äußersten Demut vor Gott erlösten und begnadeten Sünderin. Sie ist die Verkörperung der Worte des Apostels Paulus: «Das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen» (1 Kor 1, 27). Sie verfolgte und verwirklichte in ihrem Leben die Richtung der «Kénosis» des Logos, dem sie eine menschliche Hypostase gab und der sich gering machte und «die Gestalt eines Sklaven annahm» (Phil 2, 7).

Die bewußte Annahme der menschlichen Schwäche als das Hauptelement des neuen Menschen in Christus ist das entscheidende Problem für die christliche Anthropologie, die auf dem «Typos» der Gottesmutter als der Theotókos gründet. Gerade in dieser Schwäche widerspiegelt sich die Herrlichkeit des Allmächtigen. Das ist ein Paradox und Unsinn für die menschliche Vernunft, denn es erschüttert die Grundlage der menschlichen Selbstüberhebung, die menschlichen Geistes- und Gesellschaftsstrukturen und führt in den hierarchischen Institutionen, in ungerechten Ordnungen menschlicher Unternehmungen zu größten Änderungen, da es die Mächtigen der Welt zu erbärmlichen Menschenwesen und die Reichen zu «Leeren» macht.

Einer der die Erde am meisten erschütternden biblischen Texte ist der, der im bekannten Magnificat der Theotókos (Lk 1, 49–53) von der Erhöhung Marias aufgrund ihrer Niedrigkeit spricht. «Gott hat Großes an mir getan», sagt sie, und auf diese Worte folgt eine dreistufige Analyse dieses an ihr gewirkten «Großen», die zeigt, daß die Schwäche über den unberechtigten Stolz des Menschen auf sich selbst, über die Mächtigen und Reichen triumphiert. Von der Gestalt der Theotókos werden diese drei Machtstrukturen der Menschheit (Stolz, *exousía*-Autorität und materieller Reichtum) herausgefordert, ins Wan-

ken gebracht und schließlich zerstört. Dieser Text, der das Beste der alttestamentlichen Prophetie zusammenfaßt, wird vom Evangelium der danksagenden Jungfrau Maria in den Mund gelegt als der Gestalt, durch die er sich verwirklicht und die für den in Christus neuen Menschen das Werkzeug ist, um in allen menschlichen Daseinsverhältnissen dynamisch präsent zu sein und so in der persönlichen Ethik und in ungerechten Gesellschaftsstrukturen radikale Änderungen herbeizuführen. Die Schwäche Marias verwirklicht die Stärke Gottes in der konkreten menschlichen Realität, so daß sie zum ewigen «Typos» der Grundwahrheit der christlichen Anthropologie wird.

Da Christen aller Traditionen sogar in Kirchenstrukturen und Theologie, in Weisheit und Autorität Macht suchten, neigten sie leider dazu, diesen Text emotional zu einer herrlichen Hymne zu machen und ihn seiner dynamischen Einwirkung auf ihr Leben und seiner revolutionären Sendung ihnen selbst und allen Arten von Ungerechtigkeiten gegenüber zu berauben, die durch den Machtmißbrauch in der Welt verursacht werden. Die Theotókos als die Verkörperung der Macht Gottes in menschlicher Schwäche ist so um ihre wichtigste Rolle in der kirchlichen Gemeinschaft gebracht worden, die in der Welt ringt, und es besteht die Gefahr, daß sie so nicht richtig auf die Christen einzuwirken vermag, damit sie den «neuen Menschen» als die in Christus neugewordene menschliche Person verstehen und verwirklichen. Da sie sich allzusehr auf Lobpreis verlegt, schwebt die östliche Tradition ebenfalls in Gefahr, passiv zu bleiben gegenüber diesem dynamischen Urbild eines folgerichtigen revolutionären Einwirkens auf alle Bereiche des persönlichen und kollektiven Lebens, die von der Eitelkeit des menschlichen Stolzes und unberechtigtem Machtdurst durchdrungen sind. Zeremonielle Verherrlichung und menschlicher Gefühlsüberschwang bedrohen die richtigen und selbstverständlichen Auswirkungen des dynamischen Urbilds der Theotókos auf die personale und soziale Ethik.

Zum Glück haben die geschichtlichen Verhältnisse den meisten alten orthodoxen Kirchen, die immer und immer wieder hartem Martyrium ausgesetzt sind, die Dialektik der Schwäche enthüllt. Die Theotókos wurde so zu ihrem zentralen Herd und Trost. Sie bewahrte das Gottesvolk ungeachtet seiner Strukturen und äußeren Erscheinungsform in der Schwäche und schuf als ihr Rückgrat eine Reihe schwacher, desolater Gestalten, die Märtyrer, welche lebendige Zeugen für das Beispiel des dem Bild des Panhagía entsprechenden Leidensknechtes sind. Es bleibt noch abzuwarten, wie im Zusammenhang mit diesem Zeugnis Maria im weltlichen Bereich der gesellschaftlichen Ungerechtigkeit schöpferisch zu einer dynamischen orthodoxen Haltung anzuregen vermag.

2. Mann und Frau im Heilswerk

Man kann nicht von der Theotókos Maria reden, ohne die in der Inkarnation des Logos wieder berichtigte Beziehung zwischen den beiden Geschlechtern zu würdigen. Obwohl der menschlichen Erscheinungsform nach ein Mann, wurde der Logos, ohne das eine Geschlecht zu diskriminieren und dem anderen einen qualitativen Vorrang zu geben, beiden Geschlechtern gerecht, da er ohne Zutun eines Mannes von einer Frau auf die Welt gebracht worden ist. Die «Parthenogenese» (jungfräuliche Geburt) trägt ganz besonders zu dieser Berichtigung bei, da sie die Ordnung des Sündenfalls in der biblischen Erzählung über den Eintritt der Ursünde in das Menschengeschlecht umkehrt. Im Gegensatz zu der, welche die Verführung in die gesamte Menschheit eintreten ließ, erfreut sich nun die neue Eva des Gnadenvorrangs gegenüber allen Männern.

Von diesem Blickwinkel aus und in dieser Sicht gesehen steht die Theotókos als eine Frau für die ganze Menschheit da, die aus Männern und Frauen besteht, welche miteinander erneuert und berufen sind, zu «neuen Menschen in Christus» zu werden. So wie die Verführung durch eine Frau sich auf beide, Frau und Mann, erstreckt hat, ist nun kraft der Inkarnation durch die Theotókos das ganze Menschengeschlecht durch eine Frau wiederhergestellt. Die Verführung wurde nicht durch das «schwache Geschlecht» der Menschheit herbeigeführt, sondern die Frau ist verführt worden als die ganze Menschheit in der Solidarität der Sünde, da sie das die Gnade und das Leben empfangende Element darstellt, gleichzeitig aber den Mißbrauch der Freiheit, der zum Bruch der Gemeinschaft mit Gott (und in diesem Bruch besteht die Sünde) führt, so daß die Schöpfungs- und Kreativitätsordnung, deren «Typos» das männliche Element ist, erschüttert wird. Der Umstand, daß die weibliche Person allein teilhat an der Erlösungstat der Inkarnation des Logos, der in Gestalt einer männlichen Person, eines Mannes, in

der Geschichte erscheint, rekapituliert sie die ganze Menschheit im solidarischen Empfang der Gnade und kennzeichnet trefflich das Element, das in Gottes Schöpfungstat das Leben empfängt. In der Erhebung der Theotókos wird durch die Schöpfungs- und Erlösungstat Gottes die gesamte Menschheit, Männer und Frauen, in absoluter Vereintheit und tiefer qualitativer Gleichheit erhoben.

Innerhalb dieser Solidarität und Gleichheit weist die Theotókos auf die gottgeschenkte arteigene Rolle der Frau als des empfangenden Elements in der Erlösung hin und betont, daß die Gnade von Gott allein stammt. Diese Rolle verkörpert das zärtliche Wohlwollen, womit Gott aus seiner Liebe als aus seinem Wesen heraus erschafft. Indem er die Jungfrau Maria zum Werk der Inkarnation des Logos ausersah, erwählte Gott den in seiner Schöpfung zärtliche Liebe verkörpernden Akt und schloß die harte, angriffige, mit Gewalt sich durchsetzende, um die Macht kreisende viril-maskuline männliche Rolle aus. Paul Evdokimov, der diese Interpretation der Theotókos vorlegt, analysiert treffend die weibliche und die männliche Rolle in der Erlösungstat Gottes und preist die weibliche als diejenige, die das empfangende-darbringende-opfernde Element darstellt in Gestalt des «Lammes Gottes, das vor der Grundlegung der Welt als Opfer dargebracht wurde». Gott weist «die maskuline Lösung als extravertierte gewalttätige Kreativität im Dienst der Macht und Herrschaft des Mannes» zurück, da nach dem Fall «für den Mann Leben gleichbedeutend ist mit Besitzen, Erobern und zu diesem Zweck Kämpfen und Töten», während für die Frau Leben (nach der in Maria geschehenen Inkarnation) «das Leben gebären, behüten und beschützen durch die Hingabe ihrer selbst bedeutet. Der Mann gibt sich hin, um den Sieg zu erringen; die Frau rettet, indem sie zur puren Opfergabe wird»[18]. In dieser Wesensbestimmung verwirklicht in der Person Marias die Frau im Heilswerk die gottgeschenkte ewige Stelle und Rolle der gesamten Menschheit, die durch den inkarnierten Logos in die normale Beziehung der liebenden, freien Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer zurückversetzt worden ist.

3. Die Theotókos als die eschatologische Vision des neuen Menschen

Eines der kraftvollsten und erhabensten Bilder der Bibel ist das im Buch der Johannesoffenbarung geschilderte «große Zeichen am Himmel: eine Frau, mit der Sonne bekleidet; der Mond war unter ihren Füßen und ein Kranz von zwölf Sternen um ihr Haupt. Sie war schwanger und schrie vor Schmerz in ihren Geburtswehen». Gegen sie und ihr Kind kämpft ein «feuerroter Drache», doch erfolglos, denn die Frau ist von der Gnade Gottes behütet und erhält mitsamt ihrem Kind einen «Zufluchtsort in der Wüste», wo sie von Gott mit Nahrung versorgt und behütet wird (Offb 12, 1–17).

Dieses Bild schildert in lebhaftesten Farben den Vorgang der ewigen Regeneration des Lebens nach der Inkarnation und das Ringen um die Schaffung des «neuen Menschen» als der neuen menschlichen Person in Christus im Streben nach ihrer schließlichen Erfüllung kraft der Gnade Gottes am Ende der Zeiten. Beinahe alle Kirchenväter im Osten und Westen sowie die Reformatoren und moderne Exegeten, die diesen Text auslegen, erblicken in diesem Bild aufgrund der Geburt Christi «durch eine Frau» die Kirche als die Mutter der in Christus wiederhergestellten Menschheit[19]. Dieses Bild faßt in den Schlußkapiteln der Bibel die göttliche Heilsordnung zusammen im Blick auf das beständige Ringen «in Geburtswehen» um die geistliche Wiedergeburt aller Gläubigen. Sie haben sich nach dem Beispiel des harten Leidenslebens im Kampf gegen die Sünde zu richten, aber in Herrlichkeit im Licht des Endsiegs über das Böse durch die göttliche Mutterschaft der Theotókos in der Kirche. Die Theotókos ist die zentrale Gestalt, das Urbild, das Gott der Menschheit gibt, die um die Schaffung der neuen menschlichen Person in Christus und seiner Kirche ringt[20].

Schlußüberlegungen

Somit erhellt, von welch großer Bedeutung die Rede über Maria für das Leben und die Theologie der Kirche und damit für die christliche Anthropologie heute ist. Wir müssen heute unbedingt von einer mariologischen Anthropologie sprechen, wenn wir uns christologisch mit dem Platz der Jungfrau Maria in der Heilsordnung und ihrer Mutterschaft in der Kirche befassen[21]. Insbesondere kann uns dies behilflich sein, in unseren Erwägungen über das brennende Problem der Gemeinschaft von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft einen anderen Horizont zu erschließen. Die Erhebung und Verherrlichung Marias als der Theotókos und der Panhagía kann

die Priorität des weiblichen Elements in einer neuen Sicht veranschaulichen. Auf ganz besondere, eigenartige Weise steht die Frau über dem Mann im Heilsvorgang und in der Bildung des neuen Menschen in Reue, Demut, Armut, sozialer Gerechtigkeit und Veränderung ungerechter Strukturen in ihrer patriarchalischen einseitigen viril-maskulinen Starre, die in der technokratischen Welt und im mechanisierten Gesellschaftsleben von heute des charismatischen Wesens und Wirkens entbehrt.

Auf der anderen Seite kann uns dies die Leitlinien eines evangelischen Feminismus aufzeigen, der nicht auf gleichen Rechten kraft gleicher Funktionen von Mann und Frau aufruht. Der moderne Feminismus beraubt die Menschheit ihrer grundlegenden Differenzierung, die ihre Schönheit, Rechtschaffenheit und Freude ausmacht. Die «Vermännlichung» der Frau, um gegen die Geschlechterdiskriminierung zu kämpfen, bringt die Lösung des Problems vom richtigen Weg ab. Dieses Urteil ergibt sich aus der Funktion Marias in der Heilsgeschichte. Im christlichen Glauben ist das weibliche Element dominierend als das gemeinsame Wesen der Menschheit als ganzer, nach dem sich der Mann zu richten hat, indem er seinen Durst nach Macht und Herrschaft bekämpft. Deshalb hat sich, um die Gleichheit zu sichern, das Weibliche nicht mit dem Männlichen zu identifizieren. Im Licht einer authentischen Mariologie täte eine solche Haltung der Menschheit Gewalt an und beließe sie in in ihrer harten, einseitig männlichen Funktion durch einen falschen, verkehrten Machtgebrauch.

Infolgedessen kann die Theotókos alle Strukturen auch der Kirche beeinflussen, indem sie deren Dienstamt charismatischer und geschmeidiger macht und von Despotismus, Klerikalismus und falschem Funktionärtum befreit. Als dem Mann vorbehaltene Funktionen werden die hierarchischen Ordnungen beständig herausgefordert, sich als in Liebe dienend und bezeugend zu erweisen dem «Typos» der Kirche entsprechend, wie er von der Panhagía inmitten des Gottesvolkes in die Tat umgesetzt wird.

Aus diesem Grund hat die Theotókos auch eine direkte Auswirkung auf die ökumenische Arbeit. Ihre Mutterschaft in der Kirche ist ein direkter Ruf zur Einheit der Kirche auf charismatischer Basis und fordert, daß wir vor Gott und im Gehorsam gegenüber Gott unsere Schuld gegenseitig bereuen. Wir haben im Glauben «zur vollen Mannesreife zu gelangen» (Eph 4, 13), indem wir die Charismen der «Frau», der Theotókos, schätzen, die alle Glieder des Leibes Christi als ihre Mutter in unzerbrochener Kontinuität zu der einen, ungespaltenen Familie vereinigt. In der ökumenischen Bewegung wird den Vertretern der Kirche heute immer mehr bewußt, daß man sich auf Maria als den Einheitsherd von der menschlichen Seite her beziehen muß. Alle Arten von extremen Positionen in bezug auf den Platz der Theotókos in den Einheitsbestrebungen und in der Ekklesiologie nehmen langsam, doch fortschreitend eine Haltungsänderung vor.

In den Augen eines östlichen Orthodoxen ist es sehr ermutigend, daß der römische Katholizismus während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer echt christologischen Mariologie zurückgefunden hat, dogmatische Übertreibungen meidet und seine Solidarität mit der christlichen Gemeinschaft neu bekräftigt[22]. Gleichfalls ermutigend ist es, daß die reformierte Theologie in ökumenischen Kreisen im Bemühen um die Rückkehr zu der Lehre der großen Reformatoren sich für die wichtige ekklesiologische Bedeutung interessiert, die der Jungfrau Maria heute zukommt. So, wenn gesagt wird: «Der Gedanke, daß Maria ein Sinnbild der Kirche ist, könnte immer noch wertvoll sein, besonders für die Reformationskirchen. Er könnte diese an eine Dimension erinnern, die sie großenteils verloren haben. Als Sinnbild der Kirche erinnert uns Maria daran, daß die Glaubensgemeinschaft nicht lediglich eine Gemeinschaft einzig im gegenwärtigen Zeitpunkt ist, sondern eine Gemeinschaft, die durch die Jahrhunderte hindurch andauert.»[23]

Von den orthodoxen Christen des Ostens wird erwartet, daß sie zu diesen konvergierenden Linien in der Mariologie beitragen in einer neuen, dynamischen, über bloßen Zeremonialismus hinausgehenden Interpretation der zentralen Stellung der Theotókos in der kirchlichen Gemeinschaft. Sie haben bei all ihrer reichen, berechtigten Verehrung der Theotókos durch ihre Kultgemeinde sorgsam zu ergründen, von welcher Bedeutung Maria für die heutige ökumenische Debatte in ökumenischen Kreisen und insbesondere für die aktuellen Probleme in Kirche und Gesellschaft ist. Damit werden sie fähig, sich im Verein mit den anderen christlichen Traditionen zu bestreben, in und durch die Ekklesía eine gerechte Gemeinschaft von Frauen und Männern aufzubauen.

[1] Johannes von Damaskus, Ekthesis tes orthodoxou pisteos, III, 2, in: D. Nellas, He Theotokos (Athen 1970) 24.

[2] Alexandros von Alexandria († 328) verwendete diesen Begriff erstmals christologisch:. Vgl. D. Nellas (Hg.), Nikolaos Kabasilas: Ho Theometor (Athen 1968) 24.

[3] Athanasios d. Gr., in: Migne P.G. 26, 385, zitiert von J. Kalogirou in: Maria die allzeit jungfräuliche Gottesmutter nach dem orthodoxen Glauben (auf griechisch) (Saloniki 1957) 36. Der Begriff findet sich in diesem Sinn hier und da bei Athanasios; vgl. P.G. 26, 349. 393. 517 usw.

[4] Gregor von Nazianz, in: Migne P.G. 37, 177, zitiert von J. Kalogirou, ebd. 37.

[5] Serge Boulgakov, Du Verbe Incarné. Traduit du Russe par C. Andronikoff (Paris 1982) 128.

[6] Migne, P.L. 15, 1555, zitiert von D. Nellas, He Theotokos, aaO. 25.

[7] Epiphanios von Zypern, in: Migne, P.G. 42, 728.

[8] Weitere Ausführungen zu diesem Punkt finden sich bei P. Evdokimov, L'Orthodoxie (Paris 1959) im Kapitel «L'aspect mariologique de l'Eglise», 148–154.

[9] P.G. 77, 996, zitiert von P. Evdokimov, ebd. 149.

[10] Bei D. Nellas, He Theotokos, aaO. 26.

[11] Zu den verschiedenen möglichen Deutungen dieses Textes vgl. Max Thurian, Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise (Les Presses de Taizé 1962) 212–231. Zu der alttestamentlichen Grundlage zum Verständnis der Rolle Marias im Mysterium des Bundes vgl. das Kapitel «La Fille de Sion», ebd. 19ff.

[12] Ekthesis tes orthodoxou pisteos, A'9, in: D. Nellas, He Theotokos, aaO. 25.

[13] Ebd. B' 8, 27.

[14] Zu der Haltung der östlichen Orthodoxen vgl. Johannes Kalogirou, aaO. (Anm. 3) 10–30 und die in unserer Bibliographie erwähnten Aufsätze von H. Alivisatos und P. Bratsiotis.

[15] Johannes von Damaskus, Ekthesis..., B 1, in: D. Nellas, He Theotokos, aaO. 26.

[16] Zu diesem Punkt vgl. die ausgezeichneten Ausführungen von Max Thurian in: Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise, aaO. 175–253.

[17] Dieser Gedanke wird klar zum Ausdruck gebracht in: M. Siotis, Die Form der Verehrung der Theotokos durch die Kirche und die kirchliche Überlieferung über ihr Entschlafen (auf griechisch) (Saloniki 1950).

[18] P. Evdokimov, La Femme et le Salut du Monde (Paris 1958) 151.

[19] Zu der Interpretation dieses Textes und insbesondere zu dessen Zusammenhang mit der Prophetie des Alten Testamentes vgl. wiederum Max Thurian, Marie, Mère du Seigneur, Figure de L'Eglise, aaO. 262–281.

[20] Wiederum Paul Evdokimov legt die Bedeutung dieses eschatologischen Bildes für die christliche Anthropologie dar. Er bezieht sich auch auf die bekannte psychoanalytische Deutung von Offb 12 durch C.G. Jung in seinem Buch «Antwort auf Hiob» und nimmt vom orthodoxen Standpunkt aus positiv dazu Stellung. Vgl. P. Evdokimov, La Femme et le Salut du Monde, aaO. 196. Zu unserem Thema vgl. vor allem Kap. III «La Theotokos, Archétype du Féminin» (207–221).

[21] Wolfgang Beinert sagt in seinen Ausführungen über die Bedeutung de Mariologie von heute aus anderer Sicht ebenso betont: «Die großen Themen der Marienkunde stehen nicht isoliert da, sondern sind die Musterbeispiele jeder theologischen Anthropologie», in: Heute von Maria reden? (Freiburg/Basel/Wien 1973) 108.

[22] Vgl. Walter Delius, Geschichte der Marienverehrung (München/Basel 1963); René Laurentin, Bilan du Concile (Paris 1963); ders., La question mariale (Seuil, Paris 1963); P. Stater (Hg.), Maria in der Offenbarung (Paderborn ^{3}1962).

[23] Lukas Vischer, Mary – Symbol of the Church and Symbol of Humankind, in: Mid-Stream Nr. 1, Jan. 1978 (Indianapolis) 12. Vgl. auch die sehr aufschlußreiche Sammlung von Aufsätzen über die ökumenische Bedeutung der Mariologie; veröffentlicht von der Ecumenical Society of the blessed Virgin Mary, Frucht der International Ecumenical Conference (London und Oxford 1979): Looking forward, in: One in Christ (1980) Nr. 1–2, 54–154. Vgl. auch R. Beaupère (Hg.) La vierge Marie (Mâme, Paris 1968) mit Beiträgen von P. Zobel, M. Caplain, H. Roux, A. Kniazeff.

Orthodoxes Schrifttum

S. Boulgakof, Du Verbe Incarné. Traduit du Russe par C. Andronikof (Ed. L'Age d'Homme, Paris 1982) (vgl. vor allem 103–137).

P. Evdokimov, L'Orthodoxie (Delachaux et Niestlé, Paris/Neuchâtel 1959) (vgl. vor allem 148–170: L'aspect mariologique de l'Eglise).

P. Evdokimov, La Femme et le Salut du Monde. Etude d'Anthropologie chrétienne sur les Charismes de la Femme (Ed. Casterman, Tournai/Paris 1958).

V. Lossky, Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient (Ed. Aubier, Paris 1944).

A. Kniazeff, Mariologie Biblique et Liturgie Byzantine: Irénikon 1955/3, 268–289.

L.S. Thornton, V. Lossky, E.L. Mascall, O. Florovsky, T.M. Parker, L. Gillet (ein anglikanisch-orthodoxes Symposion), The Mother of God (Dacre Press, London 1949).

Jean Damascène, Homélies sur la Nativité et la Dormition (Ed. Cerf, Paris 1961). (Vgl. vor allem die Einleitung von P. Voulet, 8–40.)

P. Sherwood, Byzantine Mariology: Eastern Churches Quarterly, 14 (1962/8) 384–410.

V. Lossky, In the Image and the Likeness of God. (St. Vladimir's Press, New York 1974) (vgl. vor allem Kap. 11: Panagia, 195–210).

S. Brock, Mary and the Eucharist, in: Sobornost, Bd. 2 (1979) 50–60.

L. Gillet, Marie, Mère de Jèsus: Contacts 30^{e} (1979) 361–376.

O. Clément, Féminisme Russe et Mère de Dieu. Chronique. Réponse à l'enquête du Conseil Œcuménique des Eglises: Contacts (1980) 361–376.

In griechischer Sprache

Johannes Kalogirou, Maria, die allzeit jungfräuliche Gottesmutter nach dem orthodoxen Glauben (Neudruck aus der Zeitschr. Gregorios Palamas) (1957) 1–176.

K. Dratselas, Die Theotokos und der Akathistos-Hymnos (Panagiotidis, Trikala/Athen 1957).

Andreas Theodorou, Die Tochter des Gottesreichs. Theologischer Kommentar zum Hymnos Akathistos (Orthodox Press, Athen 1977) 1–278.

Johannes von Damaskus, Vier Vorträge über die Gottesmutter, hg. von P. Nellas (Hg. Ioannis Rossos Institut, Athen 1970) 1–290 (Einleitung und Kommentar von P. Nellas).

Nikolaos Kabasilas, Theometor, hg. von P. Nellas (Einlei-

tung und Kommentar) (Hg. Institut Evangelistria Tinou, Athen 1968) 1–225.

E. Metelinaios, Die Theotokos Maria, die Tochter der Propheten (Apostoliki Diakonia Press 1961).

P. Trembelas, Die Mutter des Erlösers (Zoe Press, Athen 1958).

Aufsätze betr. die Verkündigung des neuen Dogmas über Maria durch die römisch-katholische Kirche

H. Alivisatos, Das neue Dogma: Ekklesia (Athen 1950) 354ff. und 368ff.

P. Bratsiotis, Über das neue Dogma: Ekklesia (Athen 1950) 398ff.

Metropolit Eirenaios von Samos, Das neue Dogma der römischen Kirche: Ekklesia (Athen 1950) 396ff.

J. Karmiris, Das neue Dogma der römischen Kirche: Ekklesia (Athen 1951) 21–25.

M. Siotis, Die Verehrung der Dormitio der Theotokos. Die kirchliche Überlieferung: Grigorios Palamas (Saloniki 1950) 107–192.

M. Farantos, Die Stellung und Bedeutung der Theotokos im Leben und Glauben der Kirche: Dogmatische und ethische Themen (Ed. Eptalofos, Athen 1983) 259–279.

S. Papadopulos, Die allzeit jungfräuliche Maria: Religiöse und ethische Enzyklopädie, Bd. 1 (Athen 1962) 462–472.

J. Kalogirou, Maria: Religiöse und ethische Enzyklopädie, Bd. 8 (Athen 1966) 649–685.

K. Kalokuris, Maria (Ikonographie), ebd. 685–707.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

NIKOS NISSIOTIS

1925 in Athen geboren. Studien und Graduierung in Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Athen. Weiterführende Studien und akademische Grade an den Universitäten Zürich (1948–1949) und Basel (1951–1952) sowie am Institut Supérieur de St. Thomas d'Aquin in Löwen (1952–1954); dort Erwerb von Graden in Philosophie. 1956 Promotion zum Doktor der Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Athen. 1966 ebendort außerordentlicher Professor, 1969 ordentlicher Professor für Religionsphilosophie. 1958–1966 Beigeordneter Direktor des Ökumenischen Instituts von Bossey bei Genf und 1966–1974 Professor und Direktor der Graduiertenschule für ökumenische Studien an der Universität Genf. Während der Zeit seines Dienstes am Ökumenischen Institut wurde er vom Ökumenischen Rat der Kirchen zu einem seiner beiden ständigen Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil ernannt, an dem er während drei Sessionen voll teilnahm. 1967–1972 war er einer der Beigeordneten Generalsekretäre des Ökumenischen Rates der Kirchen. Ständiges Mitglied der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates und der römisch-katholischen Kirche von ihrer Gründung an (1965) bis 1974, als er aus dem Stab des Ökumenischen Rates ausschied, um sich auf Dauer in Athen niederzulassen, wo er jetzt hauptamtlich als Professor der Theologischen Fakultät tätig ist. Veröffentlichungen: Existentialismus und christlicher Glaube (in griechischer Sprache, Athen 1956); Prolegomena zur theologischen Erkenntnistheorie (griechisch, Athen 1965); Philosophische Theologie (= Fundamentaltheologie, Anm. des Übersetzers) und Religionsphilosophie (griechisch, Athen 1966); Die Östliche Theologie im ökumenischen Dialog (deutsch, Stuttgart 1969); außerdem etwa 120 Artikel in Zeitschriften und Sammelwerken in französischer, englischer, deutscher und griechischer Sprache. – Derzeit ist er überdies Leiter der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, an der die römisch-katholische Kirche ausnahmsweise offiziell beteiligt ist – neben den protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen. Anschrift: Universität Athen, Abteilung für Religionsphilosophie, Ilissia-Athen, Griechenland.

Gottfried Maron

Maria in der protestantischen Theologie

I. Voraussetzungen

Zum Verständnis der Reformation ist auch beim Thema Maria ein Blick auf die spätmittelalterliche Situation unerläßlich; hier zeigt sich diese sogar in besonders exemplarischer Weise.

Dogmatisch ist in der Kirche des Mittelalters sehr wenig festgelegt, nur die Grundtatsachen der *Jungfrauengeburt* (Credo: «natus ex Maria virgine», «geboren aus der Jungfrau Maria») und der *Gottesmutterschaft* (Ephesus 431: «Theotokos», ergänzt, abgesichert und eingeschränkt durch Chalkedon 451: «ex Maria Virgine... secundum humanitatem», «aus Maria der Jungfrau... nach seiner Menschheit») sind unbestritten. Es gab jedoch noch keine «Mariendogmen».

Das bedeutet *theologisch* eine erhebliche Freiheit und Vielfalt. Das nicht ungefährliche Axiom «De Maria nunquam satis» (von Maria kann nicht genug ausgesagt werden) reizt jedoch Scharfsinn und denkerische Phantasie. Vor allem die Frage der Mitwirkung Marias im Heilswerk wird erörtert. Seit dem 13. Jh. kommt es zu theologischen Wucherungen; etwa Bernhardin von Siena (1380–1444) ist von bedenklichen theologischen Verirrungen nicht freizusprechen.

Die Hochscholastik behandelt das Thema der Freiheit Mariens von der Erbsünde. Es kommt zum jahrhundertelangen Streit zwischen Dominikanern und Franziskanern um die *Unbefleckte Empfängnis* Mariens. Die Streitfrage wird jedoch im Mittelalter nicht mehr sachlich entschieden, sondern der Disput über dieses Thema wird durch Sixtus IV. 1482–83 verboten. Das hieß letztlich, daß die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens (vor allem durch Duns Scotus ausgebaut) gegen die heftigen Angriffe von Dominikanern geschützt wird. Gleichzeitig wird das Fest gutgeheißen, aber nicht für die Kirche verbindlich gemacht.

Große Freiheit herrscht auf dem Gebiet der *praktischen Devotion*. In Marienfesten mit Hymnen und Gebeten nimmt Maria einen bedeutenden Platz ein, Marienlegenden werden tradiert, Marienbilder und -gnadenorte verehrt, Maria wird ein zentraler Gegenstand der christlichen Kunst. Dennoch muß beachtet werden, daß spätmittelalterliche Marienfrömmigkeit trotz der Tendenz zur Verselbständigung auch im 16. Jh. noch eingebettet bleibt in den weiteren Bereich der Heiligenverehrung. Im Blick auf das späte Mittelalter kann auch ein katholischer Autor von «Tiefstand» sprechen und sagen: «Eine Läuterung war notwendig» (R. Laurentin).

II. Zur Geschichte

1. Martin Luther und die Reformation

a. Auch die Aussagen *Martin Luthers* (1483–1546) über Maria sind von seiner zentralen theologischen und christologischen Erkenntnis her zu sehen, wie sie in seinem Verständnis der Rechtfertigung zusammengefaßt ist. Den Ausgangspunkt beschreibt Luther öfter, es ist die spätmittelalterliche Vorstellung vom Jüngsten Gericht. Darin fungierte Maria als eine Mittlerin der armen Sünder auch gegenüber ihrem Sohn, denn «wir hielten Christus für unseren zornigen Richter und Maria für unseren Gnadenstuhl, dahin all unser Trost und Zuflucht stand». Das aber heißt für Luther, Christus sein Amt nehmen und es Maria geben (WA 30 II, 299: 1530). Mit der Erkenntnis Christi als des gnädigen Bruders *pro nobis* fällt die Bedeutung *Marias* als wichtigster Helferin in Gericht und Not dahin; sie *verliert ihre* unmittelbar *soteriologische Funktion*, bleibt freilich wichtige Gestalt der Heilsgeschichte. Von daher erklärt sich Luthers theologisches, polemisches und «reformatorisches» Interesse am Thema.

Luthers *theologische Sicht Marias* ist streng theozentrisch und christozentrisch. Sie bestätigt sich ihm in der Rückwendung auf die dogmatischen Fundamente der Alten Kirche und füllt sich ihm mit biblischem Gehalt. Vor allem die Jungfrauengeburt des Credo steht für Luther fest. Daneben wird selbstverständlich die «Theotokos» des Konzils von Ephesus 431 festgehalten. Zum Streitthema der Theologie über die Unbefleckte Empfängnis äußert sich Luther nicht eindeutig.

Dagegen weiß Luther *als Exeget* Wichtiges über Maria zu sagen, vor allem in seiner Ausle-

gung des Magnificat von 1521 (WA 7, 544–604). Es geht nicht darum, Maria zu «erhöhen»; gerade ihre Niedrigkeit wird betont, um die Größe der erbarmenden Tat Gottes zu preisen. Aus Gnaden ist sie Gottesmutter geworden, nicht aus Verdienst! In diesem Sinne kann man wohl von einem «Marienlob» Luthers sprechen: «*creatura* Maria non potest satis laudari» («Das Geschöpf Maria kann nicht genug gelobt werden»: WA TR 1, 219 Nr. 494). «Die arme Magd» ist Vorbild der Demut u.ä.m., man darf sie aber nicht zur «Königin des Himmels» machen, denn das heißt, Christus Unehre antun, indem man einer Kreatur zulegt, was allein Gott gebührt (WA 10 III,322: 1522).

Maria ist bei Luther und den Reformatoren kein theologisches Kontroversthema von Bedeutung. Luthers *Polemik* betrifft im wesentlichen die Praxis, die *falsche Verehrung Marias*. Dort, wo Christus im Vollzug der Frömmigkeit verdrängt und ihm sein «Amt» genommen wird, da liegt für Luther jener «abusus» (Mißbrauch) vor, dessentwegen er den «Mariendienst» sogar «ausgerottet» wissen wollte (WA 11, 61: 1522). Besonders häufig begegnen wir der Ablehnung des «Salve Regina», wo Maria «regina misericordiae» (Königin der Barmherzigkeit) und «vita, dulcedo et spes nostra» (unser Leben, unsere Wonne und unsere Hoffnung) genannt wird. Auch das «Regina coeli» wird verworfen.

Luthers *reformatorisches Interesse* besteht deshalb in einer Reinigung des Gottesdienstes und des Kirchenjahres von mißbräuchlichen Festen und Formen, d. h. in einer christologischen Ausrichtung. So bleiben auch Marienfeste bestehen (Mariae Verkündigung, 25. März; Mariae Heimsuchung, 2. Juli; Mariae Reinigung, 2. Februar), soweit sie in der Schrift begründet sind. Die Reformatoren legten freilich Wert darauf, die Beziehung dieser Feste zu Christus selbst herauszustellen, ja, diese direkt als *Christus-Feste* zu feiern. Trotzdem wurden diese Tage benutzt, auch auf Maria und ihre Bedeutung für die evangelischen Christen einzugehen. Maria behielt an diesen Festen ihren Platz.

b. Von den übrigen Reformatoren steht *Huldreich Zwingli* (1482–1531) als Altersgenosse Luther nahe. Er ist hier weniger polemisch und verleugnet nicht seine stärkere humanistische Prägung und spiritualisierende Tendenz. Das altchristliche Dogma wird aufgenommen und verteidigt. Maria ist *Werkzeug* der Heilsgeschichte und *Vorbild* christlichen Lebens, *Zeichen* und *Zeugin*, die auf das Wunder und Geheimnis des Christus verweist. Auch für Zwingli ist Marienlehre ein Stück Christuslehre: «All ihre Ehre ist ihr Sohn» (Z I, 426), sie kann nicht ertragen, «daß man ihr die Ehre zulegt, die ihres Sohnes ist» (Z II, 195). Auch Zwingli behält bis zuletzt Marienfeste bei, aber die religiöse Verehrung Marias wird entschieden bekämpft, ihre Anbetung, auch ihre Anrufung, strikt abgelehnt. Wahre Marienverehrung heißt, sich den Armen zuwenden.

c. Von den jüngeren Reformatoren zeigt *Philipp Melanchthon* (1497–1560) weniger Prägung durch mittelalterliche Frömmigkeit und stärkere humanistische Züge. In der Sache folgt er Martin Luther, doch ist seine allgemeine Haltung nüchterner; trotzdem findet auch er warme Worte über Maria als «dignissima amplissimis honoribus» («sie ist alles höchsten Lobes wert»: Apologie der CA XXI). Ihre sündlose Empfängnis ist freilich, von den Mönchen ausgedacht, «ein mutwillig Ding gewesen» (CR 25, 898). Maria steht jedoch in der Traditionskette der Heiligen als Vorbild; sie ist *Typus der Kirche*: «Maria semper repraesentat Ecclesiam» («Maria steht immer für die Kirche»: CR 14, 152).

d. *Johannes Calvin* (1509–1564) gehört deutlich zur zweiten Generation von Reformatoren. Trotz prinzipiellen Festhaltens an den alten Konzilsbeschlüssen äußert er Bedenken gegen den Titel «Mutter Gottes». Maria ist in Erbsünde verstrickt. Christus allein fällt nicht unter das Gericht. Maria ist bei den Papisten zum «Idol» geworden, deshalb lehnt Calvin ihre Anrufung, Hoffnung auf ihre Fürsprache und Fürbitte als «verdammte Lästerung» energisch ab; in Genf wurden auch alle Marien-, Apostel- und Heiligenfeste unterdrückt, denn Gott allein schulden die Christen kultische Verehrung. Das hindert Calvin nicht, die «sancta virgo» (heilige Jungfrau) als Lehrmeisterin und Vorbild in Gehorsam, Glauben, Gotteslob und Schriftkenntnis zu preisen.

2. *Protestantische Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung*

Auch für die Entwicklung in der Folgezeit ist der römisch-katholische Hintergrund im Auge zu behalten, vor allem die Tatsache, daß die offiziellen Lehrdokumente der Kirche sich in bezug auf Maria großer Zurückhaltung befleißigen (Tri-

dentinum, Catechismus Romanus). Auch erfolgt «die tatsächliche Konzentration der Heiligenverehrung auf Maria» (K. Rahner,), also das Einmünden privater Devotion in den Marianismus, erst im Verlauf der Gegenreformation. Ebenfalls entsteht eine eigene wissenschaftliche «Mariologie» erst in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts (Canisius 1577, Suarez 1590). In der Praxis wie in der Theorie sind Spanien und der Jesuitenorden führend.

a. Die *protestantische Orthodoxie* ist primär an der theologischen Lehre interessiert. Sie geht dabei sowohl in der positiven dogmatischen Lehrentfaltung wie in der polemischen Lehrabgrenzung von den amtlich formulierten Texten auf beiden Seiten aus. Das führt dazu, daß das Thema Maria nur *beiläufig* berührt wird und auch in den großen Kontroversschriften der Zeit keinen eigenen Abschnitt bekommt. Etwa Martin Chemnitz (Examen Concilii Tridentini, 1563–1573) oder Johann Gerhard (Confessio Catholica, 1634–1637) verhandeln Maria unter verschiedenen Stichworten, vor allem bei der Behandlung der Erbsünde und der Heiligenverehrung. Wirkliche Kenntnis der praktischen und theologischen Weiterentwicklung auf römisch-katholischer Seite begegnet selten, etwa bei Joh. Conrad Dannhauer, der die Jesuiten als führend in der marianischen Spiritualität erkennt und befürchtet: «Es gehet alles auf die Mariosophiam hinaus.»

In der Darstellung der eigenen Lehre läßt das Interesse an der Gestalt Mariens im Vergleich zur Reformation spürbar nach. Maria erhält bei den protestantischen Dogmatikern des 17. und 18. Jahrhunderts immer weniger Raum; insofern kann man eine absteigende Linie feststellen von Johann Gerhard über Quenstedt (1685), Hollatz (1707) und Buddeus (1723) bis hin zu Baier (1759). Monographische Darstellungen zum Thema sind selten.

b. *Der Pietismus* ist in vieler Hinsicht der protestantischen Orthodoxie nahe; Philipp Jakob Spener (1635–1705) etwa ist ein bedeutender Kontroverstheologe. Doch obwohl die Pietisten stärkeres Interesse für die *praxis pietatis* (Frömmigkeitspraxis) und reichere Kenntnis vom Leben der anderen Konfessionen haben, tritt in pietistischen Kontroversschriften das Thema Maria nirgends stärker hervor (Paul Anton 1732, Johann Jakob Rambach 1738). Auch in den Gesprächen des Grafen Zinzendorf (1750–1760) mit dem Pariser Erzbischof Kardinal Noailles geht es um die Soteriologie und Ekklesiologie, aber nicht um mariologische Fragen, obwohl Zinzendorf Sinn und Blick für das «weibliche» Moment in der Religion gehabt hat.

c. In der theologischen *Aufklärung* tritt das Thema weiter zurück. In Siegmund Jacob Baumgartens «Geschichte der Religionspartheyen» (1766) beansprucht Maria 3 von 1300 Seiten. Joh. Salomo Semler lehnt jegliche Marienverehrung strikt ab und rechnet sie zum Aberglauben der römischen Kirche. Es herrscht das Ideal des Natürlichen = Vernünftigen. Dem Ermatten des religiösen Impulses steht jedoch ein wachsendes Interesse an ethischen und sozialethischen Fragen gegenüber. Die Situation auf katholischer Seite entspricht dem in vieler Hinsicht und offenbart so einen durchgehenden Trend der europäischen Geigesgeschichte.

Auch auf katholischer Seite ist im Blick auf die Marienfrömmigkeit die Zeit von 1750–1850 eine *«sterile Epoche»* (Laurentin), womit zugleich das starke Fortwirken rationalistischen Denkens bis weit ins 19. Jahrhundert hinein angezeigt ist. Die Folgen für die kirchliche Praxis sind allerwärts spürbar. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts werden auf evangelischer Seite die Marienfeste, die bis dahin noch als ganztägige Feiertage gehalten wurden, langsam zurückgedrängt, zunächst als halbe Feiertage festgesetzt, um dann gänzlich zu verschwinden. Freilich hat die Aufklärung auch eine andere Seite. Bei Johann Gottfried Herder, dem vielseitigen Anreger, zeichnet sich bereits der Rückschlag ab. Von ihm ist aus dem Jahre 1773 eine Marienpredigt erhalten, die weithin reformatorischen Gehalt hat und im Sinne Luthers «die Magd» betont. Aber gerade darin war Maria groß, «und als solche laßt sie uns ehren».

3. Vom neunzehnten Jahrhundert zur Gegenwart

Der Durchbruch zu einem neuen Verständnis ereignete sich nicht auf theologischer Seite, sondern im künstlerisch-literarischen Bereich: in der *Romantik*, einem der größten geistesgeschichtlichen Umbrüche der Neuzeit. Emphatisch dichtet Novalis «Wer einmal, Mutter, dich erblickt, wird vom Verderben nie bestrickt», und viele Dichter reden wie er. Allerdings stellt sich hier mit Nachdruck die Frage nach der «Säkularisierung» biblischer und christlicher Gehalte. Geht

es wirklich um «Maria» oder um «die Frau», um «das Ewig-Weibliche»? In Schleiermachers «Weihnachtsfeier» (1806) kann bezeichnenderweise «jede Mutter eine Maria» genannt werden.

Diese Linie rein menschlich-religiöser Wertung *Marias als eines mütterlichen Symbols* setzt sich außerhalb der evangelischen Kirche fort. Der große Kritiker des Christentums Ludwig Feuerbach, kann in seinem «Wesen des Christentums» (1841) schreiben: «Der Vater ist nur da eine Wahrheit, wo die Mutter eine Wahrheit ist», und dem Protestantismus vorwerfen, daß er die Mutter Gottes auf die Seite gesetzt hat, was den anthropologischen Gegebenheiten widerspricht und sich rächen muß. Auch Paul de Lagarde, der scharfe Kritiker des «jüdischen» Paulinismus, wirft dem Protestantismus ausschließlich männliche Prägung vor und plädiert für die Notwendigkeit des Madonnenkultes in einer «deutschen Frömmigkeit».

a. Protestantische Reaktion auf das Dogma der «Immaculata Conceptio»

Innerhalb der evangelischen Christenheit geschieht die teils «fromme», teils «kirchliche» Wiedergewinnung eines Marienbildes in *Erwekkungsbewegung* und lutherischem *Konfessionalismus*, hier vor allem bei Löhe und Vilmar. Doch bekommt das Thema einen neuen Stellenwert und neue Nahrung erst in der Mitte des Jahrhunderts mit der *Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Marias 1854* durch Pius IX. Seit der Zeit finden sich scharfe Ablehnung und freundliche Zustimmung nebeneinander.

Weitgehendes *Verständnis* für das neue Dogma bringt etwa der preußische konservative Theologe E.W. Hengstenberg auf. Er verteidigt 1855 die Lehre und findet, daß sie «zur Vergottung der Maria keinen Ansatz» aufweist. Einige Jahre später bemüht sich der evangelische Pfarrer W.O. Dietlein um eine verständnisvolle Würdigung des Dogmas, das er nicht als Ausdruck einer extremen Position ansieht, sondern vielmehr als «eine sorgfältige Läuterung der bis dahin herrenlos dem überspannenden Mißverständnisse preisgegebenen Vorstellung». Schon der Titel seines Büchleins «Evangelisches Ave Maria» (1863) gibt zu erkennen, daß er die «trostlos verneinende Stellung» zu Maria auf evangelischer Seite korrigieren will.

Doch sind diese Impulse kaum wirksam geworden, die Linie einer klaren *Ablehnung* der römisch-katholischen Entwicklung war stärker. Die 1854 neu gegründete Protestantische Kirchenzeitung z.B. widerspricht solchen «orthodoxen» Äußerungen auf evangelischer Seite heftig. Zu ihren Gründern gehörte *Karl (von) Hase*, der in seinem erfolgreichen «Handbuch der Protestantischen Polemik» (1862) als einer der ersten ein eigenes Kapitel über Maria bringt. Seine durch Gelehrsamkeit und liberale Offenheit gekennzeichnete überlegene protestantische Ablehnung des Madonnenkults dürfte für das evangelische Bildungsbürgertum der Zeit bis zum Ersten Weltkrieg typisch und prägend gewesen sein.

Die inhaltlich bedeutendste Gegenstimme gegen das Dogma stammt indessen von einem «orthodoxen» Lutheraner; es ist das eindrucksvolle Buch von *Eduard Preuß*, «Die römische Lehre von der Unbefleckten Empfängnis aus den Quellen dargestellt und aus Gottes Wort widerlegt» (1865). Nach einer Schilderung der Geschichte des Dogmas wird dieses von einer lebendigen biblischen und reformatorischen Position her (im Sinne des von ihm neu herausgegebenen «Examen» des Martin Chemnitz) evangelisch «geprüft». Der Verfasser will nachweisen, «wie unapostolisch, wie modern dies System ist, das sich für apostolisch und alt gibt», und kommt zu dem Ergebnis, daß im neueren Katholizismus «das alte Christentum aus den Angeln gehoben, eine neue Religion an seine Stelle getreten» ist. Eine solche engagierte reformatorische Haltung fand freilich im 19. Jahrhundert keine Nachfolge; selbst der Verfasser ist ihr nicht treu geblieben. Es finden sich jedoch auch in der Folgezeit im Protestantismus diese beiden Pole: warmes Verständnis und deutliche Abwehr der Mariologie.

Nennenswerte Stimmen zum Thema kommen immer wieder aus dem Kreis von *Befürwortern einer evangelischen Marienlehre*. Vor dem Ersten Weltkrieg ist hier vor allem der norddeutsche neuorthodoxe Theologe Emil Wacker zu nennen mit seinem Buch «Maria die Mutter des Herrn oder Natur und Gnade» (1891); nach dem Krieg ist es Friedrich Heiler und der Kreis um die «Hochkirche», der das Thema in zahlreichen Beiträgen erörtert. Hier und in der Michaelsbruderschaft, etwa bei Karl Bernhard Ritter, stehen liturgische und ökumenische Anliegen im Hintergrund. Als Exeget meldet sich mit seinen «Marienreden» (1927) Adolf Schlatter zu Wort, der Tübinger Neutestamentler und Kritiker der

lutherischen Rechtfertigungslehre. Nach dem Zweiten Weltkrieg werden die Fragen wieder aufgegriffen. Die Spannweite evangelischer Äußerungen reicht jetzt von Friedrich Heiler und Wilhelm Stählin bis hin zu Hans Asmussen (Maria, die Mutter Gottes, 1950) und Richard Baumann.

b. Protestantische Reaktion auf das Assumptio-Dogma

Einen Einschnitt bedeutet die *Verkündigung des Dogmas von der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel* durch Papst Pius XII. *1950.* Diese Dogmatisierung ruft energische *Gegenstimmen* in der ganzen Ökumene hervor. Friedrich Heiler sammelt und vertieft sie in seiner Zeitschrift «Oekumenische Einheit». Die gewichtigste evangelische Stimme aus Deutschland ist das *«Evangelische Gutachten»*, das die Heidelberger Theologische Fakultät unter der Federführung von Edmund Schlink erstellt und das die grundsätzlichen Bedenken reformatorischer Theologie formuliert.

Das neue Dogma hat erhebliche Auswirkungen auch auf das Gespräch zwischen den Konfessionen, das erst unter Johannes XXIII. wieder intensiver in Gang kommt. Allerdings tritt die marianische Frage, auch durch die zurückhaltende Behandlung dieses Themas seitens des Zweiten Vatikanischen Konzils, deutlich zurück zugunsten anderer Komplexe (Amt, Herrenmahl usw.). Doch deutet alles darauf hin, daß das Thema «Maria» seit einigen Jahren stärker in den Vordergrund rückt.

Nicht nur mehren sich die Stimmen und Anfragen auf katholischer Seite; eine völlig *neue Situation* scheint sich auf evangelischer Seite zu ergeben durch Impulse von seiten einer «feministisch» interessierten bzw. bestimmten Theologie. Erste Ansätze zu einer theologisch-kirchlichen Aufarbeitung des Themas bieten eine Gemeinschaftsstudie amerikanischer evangelischer und katholischer Exegeten und ein Papier des Catholica-Arbeitskreises der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) «Maria. Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch» (1982). Doch ist das Gewicht der Fragen weithin noch nicht zureichend erkannt, der Ansatz zu einer evangelischen Antwort noch sehr vorläufig.

III. Gegenwärtige Fragen und Möglichkeiten

1. Neue Impulse

Nach einer «Pause» von 30 Jahren kommt also das Marienthema, wenn nicht alles täuscht, in ganz neuer Weise auf die evangelische Theologie zu. Impulse kommen von verschiedenen Seiten.

a. Einmal kommen sie von seiten eines *katholischen Ökumenismus.* Hatte schon Albert Brandenburg von «Luthers Marientheologie» gesprochen und Martin Luther gleichsam als «Mariologen» entdeckt, so zog vor einiger Zeit Gerhard Voß daraus die ökumenischen Konsequenzen mit der Feststellung, daß Maria in Theologie und Frömmigkeit der evangelischen Christenheit faktisch eine geringere Rolle spielt, als das vom reformatorischen Ansatz her möglich, wenn nicht sogar angezeigt wäre. Kürzlich hat der Bischof von Osnabrück mehrfach den Vorschlag gemacht, Maria zur «Patronin der Ökumene» zu machen.

b. Zu diesen Anstößen kommen neuerdings Impulse seitens einer *feministischen Theologie.* Ausgehend von den Vereinigten Staaten hat sie längst Europa erreicht und ist in sämtlichen großen Konfessionen, wenn auch in verschiedener Spielart, zu finden. Das heißt, daß auf evangelischer Seite selbst «Maria» in neuer Weise in den Blick gekommen ist innerhalb des großen Fragenbündels nach der Rolle der Frau in der Religion (Maria als Symbol des Mütterlichen in Gott usw.).

c. Die alten Fragen von seiten *liturgisch interessierter, «hochkirchlicher»* oder gar *«katholisierender»* evangelischer Theologen werden gegenwärtig nicht mit Nachdruck gestellt, doch bestehen sie weiter als weithin unerledigte Anfragen, die gegenwärtig ein neues Gewicht bekommen, vor allem durch die Spiritualität *evangelischer Kommunitäten*, in deren Frömmigkeitsleben Maria eine nicht geringe Rolle spielt (Darmstädter Marienschwestern, Taizé u.a.m.).

Es sieht alles danach aus, als sei die evangelische Seite herausgefordert, sich intensiver mit diesen Anfragen zu befassen und genauer darauf zu antworten als bisher. Auch die *evangelische Theologie* wird sich in der nächsten Zukunft nicht mehr in der gewohnten Weise vom Thema «Maria» dispensieren können. Es ist vielleicht für die Zukunft eine «ökumenische Mariologie» vonnöten, soll das gegenseitige Verstehen der getrennten Christen zunehmen. Der evangeli-

sche Beitrag zu einer solchen ökumenischen Marienlehre kann nicht enthusiastische Zustimmung oder mystische Vertiefung der katholischen Mariologie sein.

2. *Kriterien für eine evangelische Marienlehre*

Eine evangelische «Mariologie» kann es als eigenen Topos im strengen Sinne *nicht geben*, weil Maria keine Würde aus sich selbst hat und nur von ihrem Sohn her recht gesehen werden kann. Evangelische Marienlehre muß deshalb zuerst *christologisch* gegründet und ausgerichtet sein. Weder kann das maximalistisch-katholische Programm «De Maria nunquam satis» (Von Maria kann niemals genug ausgesagt werden) Ausgangspunkt oder Leitbild sein, noch ein maximalistisch-feministisches Programm, das «die Frau» in den Mittelpunkt der Religion stellt.

Evangelische Theologie muß hier ihren *Weg* finden *zwischen Feminismus und Katholizismus*, ihr Ausgangspunkt muß die Heilige Schrift sein, will sie denn evangelische Theologie bleiben. Es wäre also nicht evangelisch und erbrächte keinen ökumenischen Gewinn, wäre der evangelische Beitrag nicht *biblisch*. *Hier* liegen wirkliche Versäumnisse vor auf evangelischer Seite, und die wirkliche exegetische Bearbeitung des Themas steht erst am Beginn.

Maria kann und muß vom evangelischen Ausgangspunkt her einen *Platz in Predigt und Verkündigung* haben. Die Magnificat-Auslegung Luthers kann hier als großartiges Vorbild dienen. Das heißt: Die Gestalt Marias ist uns Anlaß, die Großtaten Gottes zu rühmen. Von evangelischem Verständnis her darf schließlich das Thema «Maria» nicht einem fromm-meditativen Weiterdenken oder einer unkontrollierten Mythenbildung überlassen werden, es darf der *kritischen Kontrolle der Theologie* nicht entzogen werden, sonst läßt man eine Mariologie als «Wucherung» zu, «d. h. eine krankhafte Bildung des theologischen Denkens. Wucherungen müssen abgeschnitten werden» (Karl Barth).

Die Theologie übernimmt damit eine wichtige Funktion der Reinigung und Bewahrung vor Wildwuchs. *«Maria» muß davor bewahrt bleiben, Produkt unserer frommen Phantasie zu werden.* Das religiöse «Bedürfnis» kann im christlichen Glauben nicht letztes Kriterium sein. Auf der Suche nach einem biblisch besser begründeten Marienbild «müßte die evangelische Theologie in der Lage sein, einen nicht nur für die römisch-katholische Kirche, sondern für alle christlichen Konfessionen wertvollen Beitrag im ökumenischen Gespräch zu leisten» (W. Völker). Wichtigste Frucht eines evangelischen Beitrags könnte es dann wohl sein, daß hinter dem wuchernden Gestrüpp einer mythisch ausufernden «Mariologie» das wirkliche Bild der Mutter unseres Herrn in neuer Herbheit, Schlichtheit und Schönheit zum Vorschein käme.

Die wichtigste Literatur

I. *Walter Delius*, Geschichte der Marienverehrung (München/Basel 1963); *Hilda Graef*, Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung (Freiburg 1964); *René Laurentin*, Kurzer Traktat der marianischen Theologie (Regensburg 1959. Orig.frz.: Court Traité de Théologie Mariale, Paris 1953).

II. *Hans Düfel*, Luthers Stellung zur Marienverehrung (Göttingen 1968); *Albert Ebneter*, Martin Luthers Marienbild: Orientierung 20 (1956) 77ff, 85ff; *Peter Meinhold*, Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts: Saeculum 32 (1981) 43–58; *Reintraut Schimmelpfennig*, Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus (Paderborn 1952); *Walter Tappolet*, Das Marienlob der Reformatoren (Tübingen 1962). WA = Weimarer Ausgabe der Werke Luthers Weimar 1883ff; Z = Zwinglis Sämtliche Werke, Berlin 1905ff; CR = Corpus Reformatorum.

III. *Stephen Benko*, Protestanten, Katholiken und Maria (Hamburg 1972); *Albert Brandenburg*, Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart (Paderborn 1965); *Hans Häselbarth*, Maria in der Frömmigkeit der evangelischen Kirche: UNA SANCTA 36 (1981) 371–323; *Friedrich Heiler* (Hg.), Evangelische Marienverehrung: Eine heilige Kirche 1955/56, Heft I; *Helmut Lamparter*, Die Magd des Herrn (Metzingen 1948, ²1979); *Maria im Neuen Testament*. Gemeinschaftsstudie protestantischer und katholischer Theologen, gefördert vom United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue (Stuttgart 1981); *Giovanni Miegge*, Die Jungfrau Maria (Göttingen 1962. Orig.ital.: La Vergine Maria. Saggio di Storia del Dogma, Torre Pellice 1950, ²1959); *Hans-Joachim Mund* (Hg.), Maria in der Lehre von der Kirche (Paderborn 1979); *Rosemary Radford Ruether*, Maria – Kirche in weiblicher Gestalt (Kaiser Traktate, 48. München 1980); *Klaus Riesenhuber*, Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner (Quaestiones Disputatae, 60. Freiburg 1973); *Max Thurian/Roger Schutz*, Maria, die Mutter des Herrn (Mainz 1980); *Lukas Vischer*, Maria – Typus der Kirche und Typus der Menschheit: Ökumenische Skizzen (Frankfurt 1972) 115ff; *Werner Völker*, Mariendogma und Marienverehrung im Dialog der Kirchen seit 1950: Ökumen. Rundschau 30 (1981) 1–19; Mehrere Beiträge im

Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, zuletzt 30, 1979, 65–69 (Horst Beintker); 32, 1981, 50–55 (Albert Mauder); 33, 1982, 84–89 (Heiner Grote) und in der Zeitschrift UNA SANCTA.

GOTTFRIED MARON

1928 in Osterwieck am Harz geboren. Studium der Theologie in Göttingen, 1956 Dr. theol., 1956–1964 Wissenschaftlicher Referent am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim/Bergstraße, 1963–1965 im Auftrage der Evangelischen Kirche in Deutschland Berichterstatter beim II. Vatikanischen Konzil in Rom, 1964 Wissenschaftlicher Assistent, 1969 Universitätsdozent in Erlangen, 1973 Professor für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Berlin, 1976 Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Kiel, seit 1979 Präsident des Evangelischen Bundes. Veröffentlichungen u.a.: Evangelischer Bericht vom Konzil, II.-IV. Session (1964–66); Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des II. Vatikanischen Konzils (1969); Die römisch-katholische Kirche von 1870–1970 (1972); Das gegenwärtige katholische Lutherbild (1982); außerdem Beiträge zur Geschichte des Reformationszeitalters. Anschrift: Exerzierplatz 29/30, D-2300 Kiel 1.

Kari Elisabeth Børresen

Maria in der katholischen Theologie

Ein derart weitgestecktes Thema läßt sich in einem so kurzen Beitrag wohl kaum erschöpfend behandeln[1]. Ich schlage daher vor, die Lehre von Maria unter dem *begrenzten Gesichtspunkt des Ineinanderwirkens von Theologie und Anthropologie zu bedenken.*

Das Reden über Gott und dessen Beziehung zur Menschheit wird durch die geschichtlich gelagerte menschliche Erfahrung bestimmt. Infolgedessen erfährt jede Theologie den Einfluß gesellschaftlich-kultureller Gegebenheiten, wird jeder Begriff vom Göttlichen ins Wort gebracht vermittels auf diese veränderliche menschliche Erfahrung gegründeter Metaphern. Umgekehrt hat die Darstellung des göttlichen Wesens ihre Wirkung auf die Definition des nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen und also auch auf die theologische Anthropologie.

Dieses Ineinanderwirken findet sich in der gesamten christlichen Lehre, besonders deutlich aber in der Erörterung der Maria betreffenden Fragen. Im Verlauf der Kirchengeschichte kam die Lehre über Maria in *drei verschiedenen Richtungen* zur Ausprägung: in der *Christologie*, in der *Ekklesiologie* und in der *Mariologie*; sie bilden den Plan für den Aufbau unserer Untersuchung.

I. Christologie: Maria, Gebärerin des Sohnes Gottes

1. Entwicklung der Lehre

Die großen ökumenischen Konzilien sprechen von Maria in einem ausschließlich christologischen Umfeld. Das *Konzil von Nikaia* (325) erwähnt sie in seiner Glaubensdarlegung nicht. Maria erscheint erst im Glaubensdokument des *Konzils von Konstantinopel* (381). Diese beiden Glaubensbekenntnisse haben den Arianismus im Blick, der lehrte, der Sohn sei ein Geschöpf des Vaters und nicht präexistent. Es ging also darum, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater durch die ewige Geburt herauszustellen[2].

Das *Konzil von Ephesos* (431) lenkt im Kampf gegen Nestorios, den Patriarchen von Konstantinopel, die Aufmerksamkeit auf die zeitliche Geburt. Nestorios wollte die Verschiedenheit der göttlichen und der menschlichen Natur im menschgewordenen Gottessohn unter allen Umständen gewahrt wissen; er bevorzugte daher für Maria die Bezeichnung *christotókos*, wörtlich: Christusgebärerin. Kyrillos, der Patriarch von

Alexandrien, benützt gegen Nestorios die Bezeichnung *theotókos*, Gottesgebärerin. Seine Absicht ist die klare Aussage von der *Einheit* des Sohnes, präexistent durch seine ewige Geburt aus dem Vater und seinem *Menschsein* nach aus Maria *menschlich* geboren[3]. Kyrillos bestimmt den Begriff im Kanon I so: Die Jungfrau ist *theotókos*, denn sie hat dem Fleische nach das fleischgewordene Wort Gottes geboren[4].

Es muß daher unbedingt festgehalten werden, daß in dieser Polemik die Begriffe *christotókos* und *theotókos* eine physische und konkrete Bedeutung besitzen; sie bezeichnen das Gebären und nicht die Mutterschaft im allgemeinen. Das Wort *Mutter* (*méter*, *mater*) wird nicht verwendet. Es handelt sich für Kyrillos darum, die *göttliche* Eigenschaft des nach *Menschenweise* durch Maria zur Welt gebrachten Kindes zu unterstreichen[5].

Die Glaubensdefinition des *Konzils von Chalkedon* (451) erklärt den Begriff *theotókos* in diesem Kontext der beiden Geburten genauer, indem sie die *doppelte* Wesensgleichheit des Sohnes ins Wort bringt: die mit dem Vater durch seine Gottheit, die mit uns (beziehungsweise mit Maria) durch seine Menschheit. Die Betonung der Einzigkeit des Sohnes wird zu einer klassischen Aussage: Der eine und selbe Christus, der einzige Sohn, ist in zwei Naturen, die unvermischt und ungetrennt in einer einzigen Person wesen (*prósopon – hypóstasis, persona – subsistentia*)[6].

Die großen Scholastiker wie Albert der Große, Bonaventura und Thomas von Aquin, bestimmen den Begriff *theotókos*, lateinisch *Dei genitrix*, in dieser Sicht der Einzigkeit der *Person*. So umgreift die ewige Geburt göttliche Vaterschaft und dementsprechend göttliche Sohnschaft. Dagegen gehört zur zeitlichen Geburt zwar eine wirkliche Mutterschaft Marias, *nicht* jedoch eine dementsprechende Sohnschaft Christi. Obwohl er seiner Menschheit nach Maria wesensgleich ist, schließt doch das Fehlen einer menschlichen *Person* im Sohn Gottes die Existenz einer *neuen* Sohnschaft in Hinsicht auf Maria aus[7]. Wenn Johannes Duns Skotus *zwei* wirkliche Sohnschaften behauptet, handelt es sich um eine unterschiedliche Begrifflichkeit: Die Sohnschaft betrifft nicht mehr die göttliche *Person*, sondern eine der beiden Naturen. Marias Mutterschaft ist wirklich eine solche im Sinne einer normalen *physiologischen* Funktion wie bei allen anderen menschlichen Müttern. Daraus folgt: Christus ist wirklich der Sohn Marias. Diese Deutung wird im ausgehenden 16. Jahrhundert durch Francisco de Suárez wiederaufgenommen.

Die Begrifflichkeit ist von Bedeutung, wenn man über Maria spricht. Für die griechische Tradition bleibt das Wort *theotókos* eine der hauptsächlichsten Bezeichnungen. In der lateinischen Überlieferung vollzieht sich dann ein bedeutsames Abgleiten von der Bezeichnung *Dei genitrix* – Gottesgebärerin – zum Ausdruck *mater Dei* – Gottesmutter. Dieser letztgenannte Begriff findet sich in der Liturgie vom 6. und in der Theologie vom 7. Jahrhundert an (Ildefons von Toledo). Doch bleibt der Begriff *Dei genitrix* vorherrschend. Und auch als die Bezeichnung *mater Dei* von zum Beispiel den Scholastikern angewandt wird, scheinen beide Benennungen synonym zu sein.

Es ist bemerkenswert, daß die Konzilsdokumente einzig und allein Bezeichnungen physiologischen Gehalts verwenden wie *theotókos, Dei genitrix*, genauer *Deipara* (*parere* = gebären), oder auch noch *mater Christi*, Mutter Christi. Die Bezeichnung *mater Dei* taucht erst im *Zweiten Vatikanischen Konzil* auf, und zwar in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (LG) vom Jahre 1964 als Synonym zu *genitrix Dei Filii* – Maria ist jene, die den Sohn Gottes gebiert (LG 53)[8].

2. *Ein androzentrisches Verständnis und seine Folgen*

Die klassische Christologie kommt entsprechend den anthropologischen Vorstellungen ihrer Epoche ins Wort. Zur Beschreibung der Funktion Marias in der Menschwerdung Christi nimmt man ein *androzentrisches Verständnis vom Wesen der Frau*, eine androzentrische «Gynäkologie», wie ich es nenne, zu Hilfe. Die Vaterrolle gilt als aktiv; im Falle Christi wird sie vom Heiligen Geist wahrgenommen, während die Mutterrolle passiv bleibt. In diesem Umfeld bezeichnen die Begriffe *theotókos* und *Dei genitrix* Maria als Gefäß im Augenblick der Empfängnis, als Schwangere, die einen Fötus nährt, und schließlich als Gebärende, da sie ein nunmehr lebensfähiges Kind zur Welt bringt. Das gleiche gilt für den synonymen Gebrauch der Bezeichnung *mater Dei*, die ebenfalls eine Mutterschaft androzentrischen Typs voraussetzt, in der die Vaterschaft die beherrschende Rolle einnimmt.

Das Schema «aktiv – passiv» bleibt auch dann weiterhin in Umlauf, als der Begriff von der «göttlichen» Mutterschaft vom 17. Jahrhundert an (Pierre de Bérulle) in die Aussagen über Maria einfließt. Die Mutterschaft wird als «göttlich» erachtet nicht wegen des Gebärens, sondern wegen des sie beherrschenden Prinzips, der göttlichen Vaterschaft in der ewigen Geburt, und auch aufgrund ihres Ergebnisses, wenn man so sagen darf, des menschgewordenen Sohnes Gottes nämlich. Maria bleibt die *menschliche* Mutter eines göttlichen Kindes.

Nach der Entdeckung der Eizelle bei den Säugetieren durch Karl Ernst Ritter von Baer (1827) schwindet das androzentrische Verständnis der Frau als Voraussetzung der Christologie. Ich stelle folgende These auf: Wenn Vater und Mutter gleichwertige Funktionen innehaben, so zieht die Verwendung des Begriffs *mater Dei* und noch mehr der Begriff von der «göttlichen» Mutterschaft eine Verstärkung der Rolle Marias nach sich, die mit der Theozentrik der großen ökumenischen Konzilien nicht mehr vereinbar ist.

Tatsächlich erfordert der Begriff *theotókos* die Absage an die antike Sentenz: *partus sequitur ventrem* (der Rechtsstatus des Kindes ist der der Mutter), da ja hier zur Aussage gelangt, daß die Gottheit des Vaters dem menschgewordenen Sohn ebenfalls zukommt. Andererseits schließt der Begriff von der «göttlichen» Mutterschaft die umgekehrte Formel mit ein: *venter sequitur partum* (der Würdestatus der Mutter ist der des Kindes), in dem Maße nämlich, wie die Gottheit Christi auf Maria zurückwirkt. Die «göttliche» Mutterschaft, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert (Matthias Joseph Scheeben) zu einem Grundbegriff der Mariologie geworden ist, verwandelt sich in das, was ich «Heilsgynäkologie» nenne, und führt schließlich zu den Titeln der Mittlerin und Miterlöserin.

II. Ekklesiologie: Maria ist die neue Eva

Das Thema von der neuen Eva erscheint vom 2. Jahrhundert an im Gefolge der Parallele Adam – Christus: «Adam aber ist die Gestalt *(týpos)*, die auf den Kommenden hinweist» (Röm 5,14). Bei Justinos (Dialog mit dem Juden Tryphon, 100) und Eirenaios (Adversus haereses III, 22,4; V, 19,1) *wird der Ungehorsam Evas beim Sündenfall* (Gen 3,6) *durch den Gehorsam Marias bei der Empfängnis des Sohnes Gottes* (Lk 1,38) *wettgemacht*. Bei Tertullian (De anima 43,10) ist die Bildung Evas aus der Seite des schlafenden Adam (Gen 2,21f), der sie dann Mutter der Lebenden nennt (Gen 3,20), eine Vorandeutung der Bildung der Kirche aus der geöffneten Seite des sterbenden Christus (Joh 19,34). Es handelt sich demnach um zwei unterschiedliche Parallelen: *Eva – Maria* und *Eva – Kirche*.

Vom 4. Jahrhundert an verschmelzen die beiden Interpretationen der neuen Eva aufgrund der Annäherung Marias und der Kirche. Bei Ambrosius (De institutione virginis XIV, 88f; in Lucam II,7; 56f) sind *Maria und die Kirche gleicherweise Jungfrau und Mutter*. Augustinus übernimmt (De sancta virginitate 2–6) diesen Vergleich; er betrachtet den Glauben Marias im Blick auf die geistliche Fruchtbarkeit der Mutter Kirche *(mater ecclesia)*, der jungfräulichen Braut Christi. Als Glied der Kirche wirkt Maria bei dieser Fruchtbarkeit jenem Geiste nach mit, der die Glieder gebiert, deren Haupt Christus durch Maria geboren wurde. In einem anderen Text (Sermo Denis XXV, 7) vergleicht Augustinus die beiden Mütter, wobei er betont, daß die Kirche Maria gegenüber Vorrang hat. Sie ist Glied der Kirche, freilich ihr vornehmstes[9].

Die Typologie vom neuen Adam und der neuen Eva erstreckt sich auf die gesamte Menschheitsgeschichte. Bei der Erschaffung bedeutet das erste Menschenpaar im voraus Christus und die Kirche (Eph 5,31f). Die Mittlerrolle Evas beim Sündenfall Adams bildet das Gegenstück zur Mittlerschaft Marias in ihrer Aufnahmebereitschaft für die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Christus ist Mensch geworden im beispielgebenden und bestimmenden männlichen Geschlecht, dem Geschlecht Adams, während Maria das nachfolgende und abgeleitete weibliche Geschlecht darstellt, das Geschlecht Evas. Als Erlöser ist Christus der neue Adam. Als neue Eva ist die Kirche seine Braut und Helferin im Heilswerk. *Diese Typologie überträgt demnach das androzentrische Schema der Schöpfung auf die Ebene der Erlösung*. Sie setzt die der Vaterherrschaft eigentümliche Unterscheidung der Rollen von Mann und Frau voraus. Die Funktion des menschlichen Partners im typologischen Paar, handle es sich nun um Maria oder um die Kirche, ist dienend mütterlich, das heißt, im eigentlichen Sinn weiblich. Die Funktion des göttlichen Partners Christus gilt aufgrund seiner Erhabenheit als spezifisch männlich.

Im androzentrischen Umfeld der Kirchenväter gewährleistet diese Gegenwart der beiden durch Adam und Eva vorbedeuteten Partner die Totalität des Männer *und* Frauen umfassenden Heils. Augustinus drückt es klar aus (De diversis quaestionibus 83,11): «Die Befreiung des Menschen mußte sich in beiden Geschlechtern erweisen. Da es sich nun ziemte, das männliche Menschsein als das geehrteste Geschlecht in der Menschwerdung aufzunehmen, mußte die Befreiung des weiblichen Geschlechts dadurch in Erscheinung treten, daß dieser Mann *(vir)* aus der Frau *(femina)* geboren wurde.»[10]

Die Brautsymbolik vom neuen Adam und der neuen Eva wie übrigens auch ihre biblische Grundlage (Hos 2,18.21f; 2 Kor 11,2; Eph 5,31f) *setzt die Vereinigung von zwei ungleichen Partnern voraus,* wie es der patriarchalischen Ehe entspricht. Das bedeutet, daß die Unterordnung der Ehefrau als Analogie für die Abhängigkeit der Menschheit Gott gegenüber dient. Im Kontext der Vaterherrschaft ist eine solche androzentrische Übereinstimmung von biblischer Gegebenheit und deren Auslegung normal und folglich gerechtfertigt. In dem Maße aber, wie der Androzentrismus in der gegenwärtigen Zivilisation zusammenbricht, verschwindet auch diese gesellschaftlich-kulturelle Grundlage, und die Symbolik verliert ihre Bedeutungskraft. Meine These lautet nun so: *Das Thema von der neuen Eva ist als geschichtsgebundene menschliche Wortgestalt fortan überholt.* Seine anachronistische Verwendung ist sogar schädlich, und dies in dem Maße, wie sie dazu dient, die kirchliche Androzentrik am Leben zu erhalten.

III. Mariologie: Unbefleckte Empfängnis und leibliche Aufnahme in den Himmel

Sowohl in der Christologie als auch in der Ekklesiologie ist von Maria nur bedingt und mittelbar die Rede; beide Fachgebiete behalten die ihnen eigenen Perspektiven. Mit den *dogmatischen Definitionen von 1854 und 1950* wird das Wort über Maria zur Mariologie, das heißt: es betrifft jetzt Maria selbst unmittelbar. Beide Dogmen gründen gänzlich auf mutmaßlichen anthropologischen Theorien.

1. Die Unbefleckte Empfängnis

Voraussetzung für den Begriff der Unbefleckten Empfängnis ist die Lehre des Augustinus von der durch väterliche Zeugung übertragenen *Erbsünde.* Folglich geschieht eine Ansteckung des Fötus, die *infectio carnis,* die die vernünftige Seele im Augenblick ihrer Eingießung erfaßt. Aufgrund der Rolle des Heiligen Geistes in der Menschwerdung bleibt Christus von dieser Übertragung frei. Nach der androzentrischen Biologie pflanzt sich die Erbsünde ausschließlich durch den in der Zeugung des Kindes allein aktiven Vater fort; die Existenzweise Marias hat daher keine christologischen Folgen.

Vom 8. Jahrhundert an (Johannes von Damaskus) wird es als angemessen erachtet, daß Maria wegen ihrer Mutterschaft von der erbsündlichen Befleckung gereinigt wurde. Die großen Scholastiker sind der Auffassung, Maria habe sich durch ihre menschlich normale Empfängnis die *infectio carnis* zugezogen, sei aber anschließend durch einen wiedergutmachenden Eingriff geheiligt worden. Dieser habe sich in zwei Schritten vollzogen: zuerst im Mutterleib – ein Zeitpunkt der Heiligung, den Albert der Große und Bonaventura gleich nach der Beseelung ansetzen, während Thomas von Aquin den Augenblick nicht festlegt. Es habe sich um eine Befreiung von jeder aktuellen Sünde, selbst der läßlichen, gehandelt. Man darf nicht vergessen, daß nach diesen Kirchenlehrern auch Jeremias und Johannes der Täufer *in utero* geheiligt, dabei aber nur von der Todsünde befreit wurden (mit Hinweis auf Jer 1,5 und Lk 1,15). In einem zweiten Schritt habe *Maria im Augenblick der Empfängnis Christi eine Heiligung erfahren* (Lk 1,35), und diesmal sei in ihr die Erbsünde vollständig getilgt worden.

Die Idee einer der *infectio carnis* zuvorkommenden Intervention entsteht in Verbindung mit der liturgischen Feier der Empfängnis Mariä, wie sie vom 11. Jahrhundert an in England üblich wird und sich dann im 12. Jahrhundert in Europa ausbreitet. Diese Heiligung *in utero* findet ihre Grundlage in mehreren Varianten der übernommenen *embryologischen Theorien.* Eadmer setzt zwischen Empfängnis und Beseelung eine gewisse Zeitspanne voraus und plädiert daher für eine Heiligung, die der Übertragung der Erbsünde im Augenblick der Empfängnis Marias vorausgeht[11]. Nikolaus von St. Alban meint, dieser Eingriff habe im Augenblick der Eingießung der vernünftigen Seele Marias durch Reinigung des bereits angesteckten Fötus stattgefunden. Johannes Duns Skotus hält Empfängnis und Beseelung für gleichzeitig; er kombiniert also die beiden

Standpunkte und schlägt als wahrscheinlichste These die einer vorausbewahrenden, im Augenblick der Empfängnis Marias geschehenden Intervention vor.

Vom Jahre 1439 an wurde dieses Privileg Marias durch das *Konzil von Basel* anerkannt; da aber dieses Konzil mit Eugen IV. in Streit lag, galt es nicht als rechtskräftig. Nichtsdestoweniger ist die Feststellung bedeutsam, daß zwischen der Aussage von Basel und der Bulle *Ineffabilis Deus* vom 8. Dezember 1854 eine Ähnlichkeit besteht. Beide Texte sprechen von einer besonderen Gnade *(gratia singularis)*, durch die Maria von der Erbsünde ausgenommen *(immunis)* gewesen sei; diese Gnade habe die doch natürlicherweise zu geschehende Übertragung verhindert. Die Betonung der *conceptio* in der Bulle von 1854 offenbart den Einfluß der Theorie des Bischofs von Hippo, die, wie wir gesehen haben, die traditionelle Verbindung von Zeugung und Befleckung voraussetzt[12].

2. *Die leibliche Aufnahme in den Himmel*

Voraussetzung der leiblichen Aufnahme ist die *Idee von der Unsterblichkeit der vernünftigen Seele.* Diese Idee ist platonischen Ursprungs und wurde von den Kirchenvätern wieder aufgenommen: Wenn der Tod nur den Leib erfaßt, ist die Auferstehung eine solche des *Fleisches.*

Das liturgische Fest der Dormitio Mariae wird in der römischen Kirche gegen Ende des 7. Jahrhunderts eingeführt. Die großen Scholastiker haben im Gegensatz zu dem, was sich in der theologischen Streitfrage um die Heiligung Marias zugetragen hatte, ihre leibliche Aufnahme bloß als eine fromme Meinung angesehen. Es ist wichtig zu bemerken, daß dieses Privileg in gleicher Weise (mit Bezug auf Joh 21,22f) dem Evangelisten Johannes zugeschrieben wurde. Bei Maria handelt es sich um einen Angemessenheitsgrund: *Die Annahme von der Zersetzung ihres im Augenblick des Todes von der Seele getrennten Leibes muß zurückgewiesen werden.* Die Heiligung, die wieder in Ordnung bringt oder darin bewahrt und die im Blick auf die zukünftige Rolle Marias in der Menschwerdung verliehen wurde, macht den Zersetzungsprozeß im Grab undenkbar. Der materielle Zerfall des Leibes Marias wird also durch die unmittelbar nach dem Tod wiederhergestellte Einheit mit der unsterblichen Seele verhindert. Die leibliche Aufnahme in den Himmel garantiert die Gegenwart Marias nach Seele *und* Leib in der Herrlichkeit.

Die Scholastiker streiten sich lediglich über den himmlischen Ort, *an dem sich Maria* nach der Aufnahme ihres auferstandenen Leibes befindet. Albert der Große sieht diesen Ort im Himmel der Geschöpfe, zusammen mit den höheren Engeln. Thomas von Aquin meint, daß Maria über den Engeln thront, aber nicht auf der gleichen himmlischen Stufe wie Gott. Bonaventura behauptet, Maria habe ihren Platz im Himmel der Dreifaltigkeit inne.

Diese traditionellen anthropologischen Voraussetzungen finden sich in der Apostolischen Konstitution *Munificentissimus Deus* vom 1. November 1950 wieder. Die Dualität von unsterblicher Seele und sterblichem Leib erfordert ein besonderes Eingreifen, um das Fleisch Marias vor der Fäulnis im Grabe zu bewahren und ihrer abgeschiedenen Seele das Warten auf die Wiedervereinigung mit dem auferweckten Leib zu ersparen. Die Apostolische Konstitution scheint demnach mit den Scholastikern den Tod Marias vorauszusetzen. Doch liegt hier ein Problem. Der Tod ist ja die eigentliche Strafe für jene Erbsünde, von der Maria nach dem Dogma von 1854 eben bewahrt blieb. Darum behaupten manche Theologen, in guter «maximalistischer» Logik, daß *Maria nicht der allgemeinen Sterblichkeit unterworfen gewesen sei*[13]. Die Frage bleibt offen. Man muß zugeben, daß in dieser Hinsicht die Formulierung von 1950 mit ihrem Ausdruck *devicta morte* (nach dem Sieg über den Tod) ziemlich unscharf ist. Der Text macht die Weise der Aufnahme nicht deutlich, auch nicht ihre Beziehung zu einem eventuellen Tod Marias. Das Privileg hält sich vielmehr klar in der Sicht des Dogmas von 1854 als eine Folge der Unbefleckten Empfängnis[14].

Die beiden dogmatischen Definitionen sind hinsichtlich ihrer Motivation in gleicher Weise mariozentrisch. Sie sind die Frucht der «maximalistischen» Marienbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts. Auch bringen sie aufgrund der traditionellen Parallele Maria – Kirche einen kirchlichen Triumphalismus zum Ausdruck. Trotzdem läßt sich das Dogma von 1950 in eine christologische Perspektive einbringen. Es handelt sich nämlich um eine die umfassende Fülle *vorausnehmende Auferstehung.* Und die exemplarische Ursache dieser eschatologischen Fülle ist ja doch die Auferstehung Christi. Dagegen

wird im Dogma von 1854 Maria eine *Ausnahmestellung in der Erlösungsökonomie zugedacht.*

Die beiden dogmatischen Formulierungen gründen ebenfalls auf fortan hinfälligen anthropologischen Voraussetzungen. Ich vertrete die These, daß diese Formulierungen ihren Sinn verlieren und buchstäblich unverständlich werden, sobald ihre Aprioris nicht mehr festgehalten werden. *Wenn diese mariozentrischen Aussagen nicht mehr durch die augustinische Lehre von der durch väterliche Zeugung übertragenen Erbsünde oder die klassische Lehre von der abgeschiedenen unsterblichen vernünftigen Seele in ihrer Erwartung des auferstandenen Leibes gestützt sind, bleiben sie im leeren Raum bloßer Vermutungen hängen*[15].

IV. Rückkehr zur Ekklesiologie: Lumen gentium

Das Zweite Vatikanische Konzil beschloß durch das Votum vom 29. Oktober 1963 (1114 Stimmen gegen 1074), seine Lehre von Maria in die Dogmatische Konstitution über die Kirche einzufügen. Dieses Ereignis bedeutet das *Ende der eigentlichen Mariologie durch die Rückkehr zur ekklesiologischen Sicht.*

Das letzte Kapitel von LG betrachtet Maria, die *Deipara* (LG, Caput VIII, Überschrift), im Geheimnis Christi und der Kirche. Die Sicht ist klar christozentrisch. Und die Maria zugeschriebenen Funktionen sind *kirchentypisch*; sie übernehmen den patristischen Vergleich zwischen Maria und der Kirche (LG 53–61). Dies kontrastiert mit den Definitionen von 1854 und 1950, in denen die Privilegien Marias aufgrund der Parallele Christus – Maria christotypisch sind: übernatürliche Empfängnis – unbefleckte Empfängnis, Himmelfahrt – leibliche Aufnahme. Der Konzilstext bemüht sich, Maria im Rahmen der Heiligen Schrift zu sehen, und beweist eine bemerkenswerte Nüchternheit, vor allem im Vergleich zu der «maximalistischen» Strömung der zeitgenössischen mariologischen Literatur. Zwar werden die Aussagen von 1854 und 1950 übernommen, aber auf eine summarische und sehr zurückhaltende Weise (LG 53, 59, 62, 68). *Maria* ist *die typische Gestalt der irdischen Kirche* und zugleich *das hervorragendste Glied der endzeitlichen Kirche* (LG 63,68).

Und doch enthält das Dokument wegen seiner Eigenschaft eines (schließlich mit 1996 Stimmen gegen 23 angenommenen) Kompromisses einige *Inkohärenzen christotypischer Art.* Gelegentlich der Betrachtung Marias als der neuen Eva werden zwar die patristischen Auslegungen von Lk 1,38 angeführt, aber der Konzilstext steigert deren Sinn durch Verwendung von Ausdrücken wie *consentiens* und *cooperans* (zustimmend und mitwirkend, LG 56; vgl. 58 mit Hinweis auf Joh 19,25). Bei den Kirchenvätern ging es um Gehorsam und Glauben (LG 63)[16]. Andere Stellen im Konzilstext lassen das «maximalistische Heimweh» nach der Mittlerin und Miterlöserin durchfühlen. Maria wird «großmütige Gefährtin» (LG 61: *generosa socia*), mitleidend *(compatiens)* und so beim Heilswerk des sterbenden Christus mitwirkend *(cooperata est)* genannt (LG 61). Sie wird mit einem neuerlichen Hinweis auf Lk 1,38 als *mediatrix*, Mittlerin (LG 62) betrachtet, eine Überlegung, die zum christologischen Begriff vom einzigen Mittler (LG 60) in Kontrast steht.

Vierzehn Jahre nach der Definition der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel *hat also das Zweite Vatikanische Konzil die «minimalistische» Strömung ermutigt*, und dies in den Grenzen des Möglichen, eine Haltung, die der Rückkehr zu den patristischen Quellen zu verdanken ist, einer der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts eigentümlichen Tendenz. Durch seinen Rückgriff auf die ekklesiologische Sicht bedeutet *Lumen gentium* einen Fortschritt. Freilich werden die Überlieferungsquellen weiterhin im Sinne der androzentrischen Vorstellungen der Kirchenväter benützt. Die neue Eva bleibt die Projektion einer patriarchalischen Auffassung: das Weibliche ist in seiner Unterordnung unter das Männliche, hier unter Christus, das Abbild der Menschheit.

V. Maria nach dem Zweiten Vatikanum

1. Maria, Mutter der Kirche

Paul VI. hat am 21. November 1964 in seiner Ansprache anläßlich der Veröffentlichung von *Lumen gentium* Maria *mater ecclesiae* (Mutter der Kirche) genannt. Dieser Titel war auf dem Konzil von den polnischen Bischöfen vorgetragen und von Johannes XXIII. gewünscht worden; die das Kapitel über Maria vorbereitende Lehrkommission hat ihn aber abgelehnt. Tatsächlich entfernt er sich von dem patristischen Thema der *ecclesia mater* (Mutter Kirche); er weist Maria einen Vorrang vor der Kirche zu. Demnach hat Paul VI. gegen die in *Lumen gentium* zum Ausdruck gebrachte Auffassung von der Kirche als Urbild gehandelt. Ursprüng-

lich wurde der Titel Mutter der Kirche dem Heiligen Geist zugesprochen und nur selten auf Maria angewendet, dies bei lateinischen Autoren vom 12. Jahrhundert an. Der Titel *mater ecclesiae* für Maria kommt in den päpstlichen Dokumenten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil oft zur Anwendung und bestärkt damit die «maximalistisch» gebliebenen Theologen. Der Titel ist christotypisch, da er die Mitwirkung Marias am Erlösungswerk einschließt.

2. Maria, Gestalt der Befreiung

Die Befreiungstheologie ist bekanntlich in Südamerika entstanden, wo sie zweifellos ihren Sitz im Leben hat; für sie bedeutet Maria das Urbild der durch Christus befreiten Schöpfung. Im Kontext des Magnifikat (Lk 1,46–55) verkündet Maria die Befreiung der Armen und Unterdrückten. So wird Maria, im Katholizismus Lateinamerikas traditionsgemäß sehr verehrt, zur Verkündigung einer neuen Ordnung. Diese Theologie scheint mir in ihrem gesellschaftlich-politischen Umfeld gut am Platze; man darf aber nicht übersehen, daß sie eben dadurch höchst zeitbedingt ist. *Ich sehe nicht ein, warum das Gespräch über die Befreiung nicht christozentrisch bleiben sollte, da ja Christus der Befreier ist und nicht Maria.*

3. Maria, Vorbild der Frauenbewegung

Es ist verständlich, daß die katholischen Feministinnen das einzige in der traditionellen Lehre disponible weibliche Modell hochschätzen (oft mit tieferem Scharfblick als ihre nichtkatholischen Schwestern). Trotzdem erscheint es mir äußerst schwerwiegend, daß *diese feministische Maria in einer androzentrischen Typologie verankert ist und dadurch widersprüchlich wird.* Diese Aufwertung Marias wird nämlich nicht nur verdächtig, sondern sogar absurd, wenn man die enge Verbindung zwischen Weiblichkeit und Unterordnung, grundlegend sowohl in der Ekklesiologie als auch in der Mariologie, aus den Augen verliert oder nicht wahrhaben will. Das Thema von der neuen Eva ist also in Hinsicht auf die Befreiung der Frau eben aufgrund seiner Asymmetrie unbrauchbar. Wenn Maria an die Grenzen des Menschlichen emporgehoben wird, bleibt ihr Partner göttlich. Diese Symbolik ist auch schädlich, denn sie hindert die christlichen Frauen daran, das entscheidende Problem in Angriff zu nehmen, nämlich: Wie soll man die Tendenz in Schrift und Tradition, alles unter einem androzentrischen Blickwinkel zu sehen, in Schranken halten?

4. Maria, weibliche Dimension Gottes

Im Bereich der kirchlichen Lehre bleibt Maria ein Mensch; ihre Privilegien entstammen der Erlösung durch Christus. Im Bereich der religiösen Folklore aber nimmt Maria teilweise die durch das Verschwinden der ehemaligen Göttermütter leergelassene Stelle ein. Dieser Aspekt der Volksreligion ist sehr wichtig. Eine Auffassung, die Maria als weibliche Dimension Gottes ansieht, nährt sich von dieser Folklore, entfernt sich damit aber auch von der gesunden Lehre[17]. Ich halte dieses Verständnis Marias im vollen Sinne für abwegig und um so gefährlicher, als es dazu dient, gewisse Feministinnen zu beschwichtigen. Umgekehrt kann dieses Motiv jedoch dazu dienlich sein, die Notwendigkeit weiblicher Metaphern im Sprechen von Gott aufzuzeigen. Wenn Mann *und* Frau nach seinem Bild geschaffen sind, *muß Gott auch weibliche Züge tragen, das heißt, man muß* in der Theologie als menschlicher Aussageform *sowohl männliche als auch weibliche Aussagen über Gott machen*[18]. Im Gegensatz dazu ist jede Vergöttlichung Marias ein häretisches Unternehmen.

VI. Ökumenische Perspektive: Zurück zur Christologie

Trotz der hier hervorgehobenen, offensichtlich «maximalistischen» nachkonziliaren Tendenzen erwarte ich von der weiteren Entwicklung eine Rückkehr zur Christologie, und dies in Weiterführung der durch *Lumen gentium* eingeleiteten Rückkehr zur Ekklesiologie. Die katholische Theologie erlebt ja zur Zeit eine kraftvolle Neuorientierung an den biblischen Quellen nach der durch die im ausgehenden 19. Jahrhundert begonnenen scholastischen und dann patristischen Erneuerung.

Das Hauptproblem des katholischen Verständnisses von Maria ist das *Auseinanderklaffen von biblischem Befund und dessen lehrhafter Auslegung.* Im Verlauf der Geschichte der Theologie hat das Konvenienzprinzip dazu herhalten müssen, immer mehr marianische Vorrechte zusammenzuhäufen. Die Distanz zwischen einer Maria der Heiligen Schrift und einer Maria der

kirchlichen Lehre kann durch eine christozentrische Betrachtung aufgehoben werden, nach der sich die Bezeugung des Göttlichen im Menschlichen durch Christus allein verwirklicht. *Maria wird so aller ihrer christotypischen Attribute entkleidet.*

Die *androzentrischen Voraussetzungen* der großen ökumenischen Konzilien sind unbrauchbar geworden, um unseren Glauben an die Dreifaltigkeit und an die Menschwerdung des Sohnes Gottes ins Wort zu bringen. Sobald die Vorherrschaft des Göttlichen nicht mehr in männlichen Metaphern zur Sprache kommt und die Abhängigkeit des Menschlichen nicht mehr durch die weibliche Unterordnung ihren bildlichen Ausdruck erfährt, werden die ekklesiotypischen Merkmale ihrerseits verschwinden. So wird das geschichtlich gegebene männliche Geschlecht Jesu seine androzentrische Bedeutung, die es in der Typologie der Kirchenväter besaß, verlieren. Die Gestalt Marias wird nicht mehr eine patriarchalische Konstruktion sein – Jungfrau, Braut und Mutter als Gehilfin für den Mann.

Der Zusammenbruch der Vaterherrschaft bedeutet für die grundlegende Androzentrik der katholischen Lehre eine Herausforderung; wir brauchen eine *neue* Theologie. Indessen – was Maria betrifft – ist diese als Theozentrik getarnte Androzentrik in ökumenischer Hinsicht auch ein *Vorteil.* Aufgrund der Unterordnung des Weiblichen in der Heilsökonomie ist die Stellung Marias nämlich gar nicht so erhaben, wie es nach den Aussagen, selbst den «maximalistischen», der Fall zu sein scheint. Wenn die androzentrischen Aprioris einmal nicht mehr da sind, wird es auch nicht mehr möglich sein, die traditionellen Begriffe für Maria oder die Kirche zu verwenden. *Theotókos* oder *ecclesia mater* werden in dem Maße ihre Verwendbarkeit einbüßen, wie sie ihre Eigenschaft als Ausdruck weiblicher Abhängigkeit verlieren. Wollte man sie in einem postpatriarchalischen Kontext verwenden, würde man damit das Menschliche in einer Weise überhöhen, die mit der göttlichen Oberherrschaft unvereinbar wäre.

Wichtig für den ökumenischen Dialog ist die Tatsache der katholischen «Varianten» hinsichtlich Maria[19]. Ich entstamme einem atypischen Katholizismus, denn er hat in Skandinavien seinen Sitz und ist eine Minderheit. In diesem Katholizismus spricht man wenig oder gar nicht von Maria. Ich bin darum keineswegs repräsentativ für eine in den «katholischen» Ländern traditionelle Haltung. Einer Maria, wie sie in Süditalien oder in Polen verehrt wird, fühle ich mich fremd. Mir scheint, die *unterschiedlichen Auffassungen über Maria kommen mehr vom gesellschaftlich-kulturellen Umfeld her als vom Bekenntnis selbst.* In dieser Sicht lassen sich das Zusammentreffen von Mariozentrik und wirtschaftlicher Schwäche des Gemeinwesens, von Marienverehrung und *Machismo* geradezu mit Händen greifen. Ein wichtiges Thema der Forschung wäre daher das, was ich «Gesellschaftsmariologie» nenne; sie würde ganz gewiß die konfessionellen Grenzen überschreiten.

[1] Vgl. die erschöpfenden und zugleich nüchternen Untersuchungen von Raymond E. Brown (Maria in der Schrift) und René Laurentin (Maria in der christlichen Lehre).

[2] Conciliorum oecumenicorum decreta = COD (Bologna 1972) 5,24.

[3] Briefwechsel zwischen Kyrillos und Nestorios: aaO. 44,47,58.

[4] AaO. 59.

[5] Was die Mariologie im ägyptischen Milieu zur Zeit des Kyrillos angeht, vgl. Apophthegmata Patrum. Maria wird hier nur *einmal* angeführt, und zwar als *theotókos*: Patrologia graeco-latina 65,358 (Nr. 144). Vgl. Bonifaz Miller, Weisung der Väter (Freiburg i.Br. 1965) 239.

[6] COD 86.

[7] Zu den verschiedenen Aspekten der Maria betreffenden scholastischen Debatten vgl. meine Anthropologie médiévale et théologie mariale (Oslo 1971).

[8] Vgl. LG 57,61,63,69: *Deipara*; 66,67: *Dei genitrix*; 66,69: *mater Dei.*

[9] «Sancta Maria, beata Maria, sed melior est ecclesia quam virgo Maria. Quare? Quia Maria portio est ecclesiae, sanctum membrum, excellens membrum, supereminens membrum, sed tamen totius corporis membrum.» Miscellanea Agostiniana I (Rom 1930) 163.

[10] Corpus Christianorum 44 A (Turnholti 1975) 18.

[11] Das Konvenienzprinzip wird auf den göttlichen Willen übertragen: «Potuit plane. Si igitur voluit, fecit.» H. Thurston, Th. Slater: Tractatus de conceptione sanctae Mariae (Freiburg i.Br. 1904) 11.

[12] Enchiridion Symbolorum (Freiburg i.Br. 1965) 561ff.

[13] Vgl. Martin Jugie, La mort et l'assomption de la sainte Vierge: Studi e Testi 114 (Città del Vaticano 1944) 569–582. Pius XII. soll diese Meinung geteilt haben.

[14] Enchiridion Symbolorum 781f.

[15] Vgl. aaO. Anm. 7, 116–119.

[16] Die Auslegung von Lk 1,38 im Sinn aktiver Zustimmung stammt aus dem beginnenden 18. Jahrhundert (Louis-Marie Grignion de Montfort).

[17] Vgl. Andrew Greeley, The Mary Myth: On the Feminity of God (New York 1977). Deutsch 1979. Dieses Abgleiten von «Mutter Gottes» (französ. «mère de Dieu») zu «Gottmutter» (französ. «Dieu Mère») findet sich bemerkenswerterweise auch bei Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 1841 (Leipzig 1923) 95–104.

[18] Vgl. meine Beiträge, Christ notre mère. La théologie de Julienne de Norwich: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 13 (Mainz 1978) 320–329; L'usage patristique de métaphores féminines dans le discours sur Dieu: Revue théologique de Louvain 13 (Löwen 1982) 205–220; God's Image, Man's Image? Female Metaphore describing God in the Christian Tradition: Temenos 19 (Helsinki 1983). Zu den päpstlichen Bemühungen in dieser Richtung vgl. Johannes Paul I.: Ansprache zum «Angelus» am 10. September 1978 (Jesaia 49,15): Hg. P. Beretta, Lo spazio di un sorriso (Rom 1978) 70. Johannes Paul II., Dives in misericordia, 30. November 1980, Anm. 52 (Jesaia 49,15); 61 (Lk 1,72): Acta Apostolicae Sedis 72 (Rom 1980) 1190, 1193.

[19] Vgl. Jacques-Bénigne Bossuet, Histoire des variations des Eglises protestantes (1688).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

KARI ELISABETH BØRRESEN

1932 in Oslo, Norwegen, geboren. Römisch-katholisch. 1960 Magister artium mit einer Dissertation in Ideengeschichte. 1968 Doctor philosophiae (= Habilitation) an der Universität Oslo. Studien und Forschungsarbeiten auch im Ausland, vor allem in Paris und Rom. Derzeit Forschungsprofessorin des Königlich-Norwegischen Kultur- und Wissenschaftsministeriums. Zeitweise Gastprofessorin an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom (1977–1979), an der Autonomen Fakultät für protestantische Theologie (Lehrstuhl für Ökumenik) der Universität Genf (1981) und an der Divinity School der Harvard University (1981–1982). Seit 1979 Mitglied des Wissenschaftlichen Rates der Internationalen Vereinigung für patristische Studien. Veröffentlichungen: Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin (Oslo/Paris 1968); überarbeitete Ausgaben in italienisch und englisch: Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino (Assisi 1979); Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustin and Thomas Aquinas (Washington 1981); Anthropologie médiévale et théologie mariale (Oslo 1971); außerdem zahlreiche Zeitschriftenbeiträge zur theologischen Anthropologie. Anschrift: Oscars gate 46 b, Oslo 2, Norwegen.

Neue Impulse

Virgil Elizondo

Maria und die Armen

Ein Modell eines evangelisierenden Ökumenismus

Einleitende Bemerkungen

1. Das Faktum der Marienverehrung

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß die Marienverehrung das populärste, dauerhafteste und eigentümlichste Merkmal der lateinamerikanischen Christenheit ist. Sie geht auf die Anfänge des Christentums in der neuen Welt zurück. Schon gleich von Anfang an gab ihr Vorhandensein den mit Füßen Getretenen Würde, den Ausgebeuteten Hoffnung und allen Befreiungsbewegungen Auftrieb[1]. Wie immer auch man es interpretieren mag, läßt sich das Faktum massiver Marienverehrung nicht bestreiten.

2. Der geeignete Deutungsschlüssel:

Die Kosmosanschauung des vorkolumbianischen Mittelamerika

Auf der Suche nach dem Verständnis des theologischen Sinns dieser Verehrung müssen wir ihren Ursprüngen und ihrer Funktion in der Heilsgeschichte Lateinamerikas nachgehen. Sie von den mariologischen Praktiken und Theologien des Westens aus zu studieren, führt zu Mißverständnissen und Irrtümern. Ein solches Vorgehen würde eine Bedeutung aufdrängen, die dem wahren Sinn, den die Marienverehrung für das Volk hat, nicht entspräche. Deswegen ersuche ich die durch das westliche Denken geformten Leser, ihre sehr berechtigten Vorurteile abzulegen und eine theologische Wirklichkeit, die sich von der westlichen Tradition in allem und total unterscheidet, mit neuen Augen zu sehen[2].

3. Eingrenzung und Zielsetzung

Ich werde nicht versuchen, die Marienverehrung in ganz Lateinamerika zu erforschen, denn dazu würde es ein viel eingehenderes Studium brauchen. Darum werde ich mich auf die Verehrung Unserer Lieben Frau von Guadalupe in Tepeyac beschränken. Diese Verehrung geht auf die ersten Anfänge des mexikanischen Christentums zurück und hat sich entwickelt. Unsere Liebe Frau von Guadalupe war zunächst die Patronin der Indios, wurde dann zur ersten Herrin von Mexiko, später wurde sie von den Päpsten zur Schutzherrin Lateinamerikas erklärt, und heute anerkennen sie immer mehr Menschen von Kanada bis Argentinien als die Mutter der beiden Amerika: Nord- und Südamerikas. Im vorliegenden Aufsatz werde ich die These darlegen, daß die Erscheinung U. L. F. von Guadalupe im Jahre 1531 im Verein mit der darauf im Volke einsetzenden Verehrung ein Hauptdeutungsschlüssel für das Wachstum und die Entwicklung des christlichen Gottesverständnisses ist.

I. Die geschichtlichen Ursprünge des mexikanischen Christentums

Gewalt, Raub und Tod kennzeichneten die Geburt Lateinamerikas. Die Invasion europäischer Christen, die am Ende des 15. Jahrhunderts begann, leitete einen Ausrottungs-, Versklavungs- und Ausbeutungsprozeß von solcher Ausdehnung und Dauer ein, daß es schwerhält, in der Geschichte Parallelen dazu zu finden. Die Nachwirkung dieser Ereignisse gehört nicht bloß der Geschichte an, sondern wächst und vertieft sich weiterhin in der Welt von heute.

Die Gewalt war vielgestaltig und allumfassend: die Brutalität der Unterwerfung, der entehrende Raub der eingeborenen Frauen, das Aufzwingen einer ganz neuen Weltordnung durch die spanische (in Brasilien die portugiesische) Krone und die Bestrebungen, das Leben des Volkes bis auf die letzte Wurzel, seine Religion, auszurotten. Während die neue Kolonialherrschaft alle Eingeborenen zu unbedeutenden, minderwertigen menschlichen Wesen degradierte, deren Menschsein in Frage zu stellen war und die dazu bestimmt schienen, Knechte und Sklaven der weißen Eindringlinge zu sein, suchten die Missionare den Glauben an einen Gott aufzudrängen, der für die Eingeborenen völlig fremd und entfremdend war. Der Gott, den man ihnen vorsetzte, war der männliche ewige Richter, der in seiner Gerechtigkeit darauf ausgeht, die Ver-

fehlungen der Männer und Frauen zu ahnden. Die Spanier hielten sich so für den Arm Gottes mit der Sendung, den Unglauben und die Vergehen der Indios zu bestrafen.

Das Missionsbestreben ging auf dem Weg einer radikalen Entgegensetzung vor: die christliche Religion im Gegensatz zu der Religion der anderen. Da der christliche Gott im Eroberungskampf gesiegt hatte, mußte dieser Gott nun die totale Ergebenheit des neuen eroberten Volkes beanspruchen. Alle Spuren von «heidnischen» und «teuflischen» Praktiken waren auszutilgen.

Die Missionare waren große Männer des Evangeliums. Sie bemühten sich sogar um den Preis ihres Lebens, die Indios zu beschützen und zu verteidigen. Sie liebten die Eingeborenen ehrlich und suchten ihnen beizustehen. Dennoch waren sie Agenten äußerster Gewalt, die einzig die Religion zuzufügen imstande ist.

Durch die Eroberung und die missionarischen Anstrengungen wurde eine vierfache Unterdrükkung institutionalisiert:

1. Eine politisch-wirtschaftliche Unterdrückung durch das Aufzwingen einer neuen Lebens- und Regierungsform, die zugunsten der Mächtigen und zum Nachteil der Unterworfenen spielte.

2. Eine sexuelle Unterdrückung, denn einheimische Frauen wurden vergewaltigt. Selbst die eingeborenen Männer begannen, sich an das von den Eroberern gegebene Beispiel zu halten: die Frauen zu mißbrauchen und sie mitsamt den Kindern ihrem Schicksal zu überlassen.

3. Eine sozio-psychologische Unterdrückung, weil die unterworfenen Indios – selbst die Edlen und Weisen der Eingeborenen – zu einem dauernden Status der Knechtschaft und Minderwertigkeit degradiert wurden. Sie hatten fortan bloß zu hören, zu lernen und den neuen Meistern zu gehorchen. Man machte sie stumm und wehrlos.

4. Schließlich war dies auch eine religiöse Unterdrückung, weil die Gottesvertreter der neuen Macht verbissen darauf ausgingen, die angestammten Religionen gänzlich auszurotten. Was sie nicht zu verstehen vermochten, erklärten sie für teuflisch. Sie gaben zwar ihr Leben hin, um die Indios als Gotteskinder zu verteidigen. Gleichzeitig aber brachten sie die Indios um ihre letzte Daseinswurzel. Die religiöse Unterdrükkung dauerte selbst dann weiter, als die Eingeborenen und die Mestizen Christen geworden waren, da ihre Glaubensäußerungen von den westlichen Eliten etikettiert und für sie ausgelegt wurden, sie selbst aber nie darum ersucht wurden, im Theologisierungsprozeß der sich entwickelnden neuen Ortskirchen aktive Partner zu sein.

II. Unerwarteter Einbruch

In diesem Kontext von Tod und Verzweiflung kam es weit weg von den Zentren der Staatsmacht und der etablierten Religion zu einem Einbruch Gottes. Er bestand darin, daß die indianische Himmelskönigin in der Nähe der Stadt Mexiko einem armen Indio namens Juan Diego erschien. Durch dieses Ereignis gewannen Millionen von Indios ihre Würde und ihren Lebenswillen zurück. Heute, nach über 450 Jahren, wächst und entwickelt sich die Verehrung weiter. Durch sie finden Millionen unterdrückter armer Menschen weiterhin Leben, Sicherheit und Hoffnung[3].

Vom Tepeyac-Hügel aus (wo das alte Heiligtum des mütterlichen Aspekts Gottes unter dem Namen Tonantzin stand) künden Musik und Gesang (was den Nahuatl zufolge auf eine göttliche Offenbarung hinweist) den Beginn einer neuen Zeit an. Juan Diego erklimmt den Hügel (die Nahuatl-Priester bestiegen die Spitze der Pyramide, um zu Mittlern zwischen Gott und den Menschen zu werden) und erblickt eine wundervolle Frau, deren Kleid wie die Sonne strahlt (bei den Nahuatl ein Hinweis auf Gott; nach dem Denken der Nahuatl strahlte die Frau Gott aus, weil ihr innerstes Wesen göttlich war). Sie stellt sich vor als *«ichipohtli Sancta María... Inninantzin inhuelnelli teotl Dios»*. Die Indios verwenden in ihrer Erzählung des Geschehens viele der Nahuatl-Ausdrücke für Gott.

Zur Hauptsache lautet ihre Botschaft: «Wisse und verstehe, daß ich die allzeit jungfräuliche heilige Maria, die Mutter des wahren Gottes, des Urhebers des Lebens bin: des Schöpfers, des Herrn des Nahen und des Zusammens, des Herrn des Himmels und der Erde».

In der ursprünglichen Nahuatl-Erzählung erhellt unmittelbar, daß darin eine neue Rede von Gott vorliegt, die nicht nur die spanische und die Nahuatl-Sprache miteinander verbindet, sondern auch das Gottesverständnis der Nahuatl mit dem der Spanier. Gerade der Ausdruck für Gott, den die Missionare verbissen als teuflisch auszutreiben gesucht hatten, wird nun mit den spanischen Ausdrücken für Gott in Verbindung gebracht, die für die Indios unverständlich geblieben waren. Der gesamte Bericht wird im Nahu-

atl-Kontext einer göttlichen Intervention und Offenbarung vorgelegt.

Die neuen Ausdrücke für Gott und die Gottesmutter sind eine erstaunliche Bereicherung für das richtige Verständnis dessen, was Gott ist. Es handelt sich nicht mehr nur um den europäischen Ausdruck für Gott noch um den Nahuatl-Ausdruck für ihn, sondern um einen neuen Mestizo-Ausdruck, der wechselseitig deutend und bereichernd ist. Zwischen den beiden Religionen besteht kein radikaler Gegensatz mehr. Wie die Gene und Chromosomen der Eltern sich miteinander verbinden, um ein neues Kind hervorzubringen, so werden die Kernelemente der beiden Religionen miteinander vereint, um eine neue Religion hervorzubringen, die keine der beiden Stammreligionen entfremdet, sondern beide wechselseitig ergänzt. Nach vielen erfolglosen Versuchen von seiten der Missionare gab es nun eine neue Möglichkeit zu einem echten, wechselseitig bereichernden religiösen Dialog.

Juan Diego, ein verachteter Indio, der auf dem Weg zur Kirche war, um sich über die göttlichen Dinge unterweisen zu lassen, wird nun von der Mutter des Schöpfers und unseres Heilands höchst würdevoll, persönlich und zärtlich angesprochen. Sie sagt, sie habe viele Diener und Boten, die sie senden könnte. Es ist wichtig, zu bemerken, daß die Spanier sich als die auserwählten Diener und Boten des wahren Gottes hinstellten. Doch die Himmelskönigin bestimmt auf in jeder Beziehung genaue Art, daß Juan Diego, den sie besonders liebt und hochschätzt, ihr persönlicher Bote sein soll, damit sich durch seine Vermittlung ihr Wille vollziehe.

Dies widerspricht nicht der Funktion des Boten, stellt aber die Funktion des Indio auf den Kopf. So wie die Spanier Missionare für die Indios waren, so sind nun die Indios beauftragt, Missionare für die Spanier zu sein. Die Indios sollen nicht mehr bloß passive Empfänger sein, sondern aktive Mitarbeiter beim Aufbau der neuen Religion. Es soll nicht mehr von Herren und Knechten die Rede sein, sondern von gleichberechtigten Partnern bei einem gemeinsamen Unternehmen. In der Person von Juan Diego werden nun die unterworfenen und verachteten Indios zu den auserlesenen Rüstzeugen und Lehrern des neuen Weges der Liebe. Durch die Bemühungen der Indios akzeptierten der Bischof, schließlich die Beamtenschaft und heute sogar Rom die neue, amerikanische Inkarnation des Evangeliums.

«Ich habe den lebhaften Wunsch, daß an dieser Stelle ein Tempel errichtet werde, damit ich in ihm zugegen sein und all meine Liebe, mein Mitleid, Hilfe und Schutz schenken kann, denn ich bin eure gütigste Mutter..., um auf eure Klagen zu hören und all euren Nöten, Schmerzen und Leiden abzuhelfen.» Während die Missionare sich Mühe geben, ihrem besten spanischen Geist entsprechend eine neue Kirche aufzubauen[4], die aber die Eroberung mit ihrer neuen sozio-politischen Weltordnung und Kosmosanschauung rechtfertigt, sollte die Botschaft der Frau einen radikalen Wandel herbeiführen und die Grundlage abgeben für die beständigen Kämpfe um Gerechtigkeit, die bis heute andauern. Der neue Tempel (für die Nahuatl ein Hinweis auf eine Weltordnung mit ihrer Kosmosanschauung) sollte das Zeichen für den beständigen Kampf gegen Ungerechtigkeit, Elend, Ablehnung und Schmähung sein. Nicht Neuspanien, sondern einen neuen Tempel wünschte sich die himmlische Herrin für die beiden Amerika der Zukunft. In ihm bot die Mutter des Gottes der letztgültigen Wahrheit (ein weiterer Nahuatl-Ausdruck für Gott) nicht Strafe an, sondern Mitleid, Liebe und Schutz.

III. Auf dem Weg zu einer theologischen Deutung

Durch die ganze Bibel hindurch steht die Bekundung des Göttlichen stets im Dienst der Befreiung der Unterdrückten. Weil die Israeliten die von der Welt Verfehmten und Verlachten waren, bildete ihre Erfahrung und Wahrnehmung, Gottes auserwähltes Volk zu sein, die tiefste Wurzel ihrer anhaltenden Würde und ihrer Befreiungskämpfe. Das Ereignis von Guadalupe leistet den gleichen Dienst. Viele haben versucht, es zu manipulieren und zu «vergeistigen» und so der Befreiungswirkung etwas von ihrer Stoßkraft zu nehmen. Doch ging diese nicht ganz verloren. Die Jungfrau von Guadalupe ist das Banner gewesen, das den Unabhängigkeitskriegen und den Revolutions- und Reformbewegungen in Mexiko voranzog. Heute beseelt es in den Vereinigten Staaten die Landarbeiterbewegung in ihren Kämpfen um Gerechtigkeit. Ganz spontan wendet sich das Volk an Maria als an die Königin, Jungfrau, Verteidigerin und Beschützerin und Mutter. So wie diese Titel vom Volk verwendet werden, stammen sie aus der Guadalupeerzählung und deren Funktion in den Kämpfen der

mexikanischen Christen. Sie bringen klar die Rolle Marias im Heilsgeschehen Mexikos zum Ausdruck[5].

Das Ereignis von Guadalupe ist der Beginn einer vierfachen Befreiung des Volkes.

1. Politisch-wirtschaftliche Befreiung

So wie der Eroberer eine neue politisch-wirtschaftliche Ordnung der Ausbeutung, des Despotismus und der Ausplünderung aufzwang, die an der von Gott festgesetzten Ordnung der Oberhoheit der katholischen Könige Spaniens und des Papstes in Rom verankert war und von ihr gerechtfertigt wurde, so sollte die neue Königin von Tepeyac eine neue Lebensordnung inaugurieren, die zur Grundlage für die Abschaffung der Übel werden sollte, welche die Eroberung mit sich gebracht hatte. Maria sollte nicht durch Gewaltanwendung oder Drohung mit ewiger Strafe erobern, sondern durch ihr stets liebendes Zugegensein und Mitleid. Sie wird den Nöten der Indios abhelfen, indem sie diese in ihren Kämpfen anführt. Sie wird ihre Peinen erleichtern, indem sie Heilung von den neueingeführten Leiden bringt. Sie wird (im Gegensatz zum König von Spanien) die wahre Königin aller Einwohner dieses Landes sein.

2. Befreiung von sexueller Vergewaltigung

Auch der sexuellen Unterdrückung wird entgegengewirkt durch das Erscheinen der allzeit jungfräulichen Gottesmutter und auch unserer Mutter Maria. In diesem Fall steht die Jungfräulichkeit im Gegensatz zum Skandal und zur Schmach der vergewaltigten Weiblichkeit. Maria war rein und unbefleckt, weil sie von den gierigen Händen des Eroberers nicht berührt worden war. In ihr ist der mexikanischen Frau ihre ursprüngliche Würde wiedergegeben worden. Der mexikanische Mann ist ebenfalls befreit, weil er nicht mehr die Kastrierung erleiden muß, die darin liegt, ohnmächtig mitansehen zu müssen, wie seine geliebte Frau vergewaltigt wird. Was vom Eroberer prostituiert und geschändet worden war, ist nun von Gott verjungfräulicht worden. In diesem Fall ist die Jungfräulichkeit völlige Rehabilitation entehrter Personwürde.

Die Jungfrau-Mutter von Tepeyac tritt nicht gegen vermenschlichende sexuelle Beziehungen ein. Sie tritt den schmählichen und entmenschlichenden Wirkungen des Raubs und der Schändung unterdrückter Frauen entgegen und der zerstörerischen Schmach, die dies auch über ihre Männer bringt. Selbst wenn arme Frauen durch die Unterdrückungsstrukturen in die Prostitution gezwungen werden, erhält die sie alle beschützende Jungfrau-Mutter sie jungfräulich rein.

3. Sozio-psychologische Befreiung

Die Erscheinung ist auch eine Befreiung von der sozio-psychologischen Unterdrückung, denn Maria will auf die zum Schweigen gebrachten Armen hören, sie beim Namen nennen und all ihr Vertrauen in sie setzen. In der Person von Juan Diego wird ihre mit Füßen getretene Würde wiederhergestellt und werden sie aus der ihnen auferlegten Wertlosigkeit heraus zu auserlesenen Dienern und Boten berufen. Das Imperium wollte sie zu einem ewigen Minderjährigkeitsstatus verurteilen, sie nicht einmal zu den heiligen Weihen zulassen und sicherlich nicht auf ihre Ideen und Ansichten hören. Doch die Gottesmutter wird auf sie hören, sie zu ihren Boten machen, denen sie vertraut, und immer da sein, um sie zu schützen und zu verteidigen.

4. Religiöse Befreiung

Schließlich handelt es sich auch um eine Befreiung aus religiöser Unterdrückung. Ein ausschließlich männlicher Gott ließe sich nie verstehen oder akzeptieren. In der Kosmosanschauung der Nahuatl hat alles, was vollkommen ist, eine männliche und eine weibliche Komponente: der Kosmos, die Schöpfung, der Mensch und Gott. Diese beiden Aspekte sind nicht Gegensätze, sondern ergänzen einander. So wie der väterliche Aspekt Gottes der allmächtige Schöpfer und Lebensspender ist, so ist der durch die Maria von Tepeyac verkörperte weibliche Aspekt die allmächtige Fürbittende.

Die Mutter hört auf die Schreie ihrer Kinder und trägt ihre Bitte dem Vater vor, der sie nicht abschlagen kann, weil es die Mutter ist, die bittet. Doch abgesehen davon bittet eigentlich die Mutter nicht; sie ist die, die alle neuen Bestrebungen in die Wege leitet. Darum gibt der Vater nicht einfach das, worum die Mutter bittet, sondern bringt er auch das, was die Mutter in die Wege leitet, zur Vollendung. In diesem Sinn wird der althergebrachte Ometecuhtli-Omecihuatl-Komplex[6] nun in der irdischen stets jungfräulichen

Maria entdeckt. Zum Gott der Christen tritt der weibliche Aspekt hinzu, während dem Gott der Indios der personale Aspekt hinzugefügt wird in einer tiefen Bereicherung beider. Es kommt hier zu einer erlösenden und sich ausweitenden Wechselseitigkeit beider Religionen, die zur neuen Christenheit Mexikos, ja der beiden Amerika führt.

Die wertvollste Gabe dieser «die Erde suchenden» Mutter und dieses «den Himmel schenkenden» Vaters ist Jesus von Nazaret, der kommt, um zugunsten der neuen Schöpfung sein Leben dahinzugeben. Die Erzählung spricht vom Heiland, und mitten im Zentrum des Gnadenbildes von Guadalupe – gerade über dem Schoß – befindet sich das Nahuatl-Symbol für den Mittelpunkt des Weltalls. Durch Maria wird der Herr in den Kulturboden der neuen Welt tief inkarniert werden. Aus dieser Inkarnation des Evangeliums wird eine neue Kirche geboren werden, die weder die Wiederherstellung der alten vorkolumbianischen Religionen noch bloß eine von den Eroberern importierte und aufgedrängte Kirche sein wird.

Schlußüberlegungen

Guadalupe leitete einen Evangelisierungsprozeß ein, der von Natur aus ökumenisch ist, weil er zu einem Dialog über unser Gottesbild führt. Das Ereignis von Guadalupe brachte einen solchen Dialog in Gang. Daraus ergab sich der Beginn einer neuen religiösen Einheit, die weder die eifrigen Missionare der westlichen Christenheit entfremden noch die Eingeborenen Mexikos ihres wertvollsten Schatzes berauben sollte. Das mexikanische Christentum beginnt also mit dem Vorgang eines evangelisierenden Ökumenismus: neues Leben und neue Einheit auf dem Weg nicht mehr einer Einwurzelung, sondern einer Synthese.

So wie das hellenisierte Christentum dem universalen Verständnis des Christentums neue Horizonte eröffnete, so bietet das mexikanische Christentum heute neue Möglichkeiten für die universale Entwicklung in unserem Verständnis Gottes und der Wege Gottes. Doch um sich an dieses neue Unternehmen heranzumachen, muß man sich auf die Denkwege der unterdrückten Armen der neuen Welt begeben. Gott hält sich an den Weg Gottes, und so führt er uns weiterhin durch die vor der Welt Kleinen zu der Fülle der Wahrheit. «In dieser Stunde rief Jesus, vom Heiligen Geist erfüllt, voll Freude aus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast!» (Lk 10,21).

Die theologischen Strukturen des Westens haben die Theologen Europas und der beiden Amerika davon abgehalten, die Kreativität von Guadalupe voll zu erfassen[7]. Dieses Privileg blieb den Massen der gläubigen Armen vorbehalten, welche die Riten, Predigten und theologischen Reden der Gottesvertreter der dominierenden Kultur geduldig über sich ergehen lassen, während sie auf dem neuen Weg der Mutter unseres Herrn von Himmel und Erde verharren. Die Marienverehrung der Armen führt die Gesamtkirche zu einer Neubeurteilung dessen, was Gott ist. Wir können noch nicht genau sagen, um was es sich handeln wird. Wir können bloß darauf hinweisen und zu vermuten beginnen, was es sein wird.

Erst als die zum Schweigen gebrachten, verkannten und belächelten Indios, Mulatten und Mestizen über den inneren Sinn ihrer Glaubenserfahrung frei zu sprechen begannen, wurden der weiteren christlichen Welt die vollen theologischen Implikationen dieser Marienverehrung bekannt. Sie sind es, die mit der neuen theologischen Tradition der neuen Kirche hervortreten werden, die sich im Kulturboden der neuen Welt Nord- und Südamerikas inkarniert hat. So wie der Osten und der Westen ihre theologischen Traditionen haben, so wird auch die neue Welt ihre eigene haben. Die Armen Gottes werden uns zu unverhofften faszinierenden Einsichten in das Mysterium Gottes zu führen vermögen.

[1] In einem Symposium, das ich 1977 im Lateinamerikanischen Institut in Manizales, Kolumbien, leitete, trat zutage, daß die jeweilige hauptsächliche Marienverehrung jedes vertretenen Landes am Beginn von dessen Geschichte steht und daß sie für die Geknechteten des betreffenden Landes eine befreiende Erfahrung war.

[2] So wie die westlichen Kulturen unser Verständnis des Gotteswortes erarbeitet und vertieft haben, so sind andere Kulturen heute dazu fähig. Vgl. «Lumen gentium», «Ad gentes» und «Nostra aetate» des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Ansprache Johannes Pauls II. vom 26. April 1979 an die Päpstliche Bibelkommission.

[3] Zu einer eingehenderen Erörterung der Erscheinung von Guadalupe und deren Deutung vgl. V. Elizondo, La Morenita: Evangelizer of the Americas (San Antonio 1980); ders., Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol: «Die Macht der Machtlosen»: CONCILIUM 13 (1977/2) 73–78; C. Siller, Para una teología del Nican Mopohua: Servir 62 (Mexico 1976); ders., El Metodo de la evangelización en el Nican Mopohua: Servir 93–94 (Mexico 1981) 255–293.

[4] Zu den heroischen positiven Bemühungen der Missionare vgl. Enrique Dussel, A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (Grand Rapids 1981); vgl. auch die historische Buchreihe, die von CEHILA in Lateinamerika herausgegeben wird.

[5] M. Velasquez, El fenomeno social del guadalupanismo: Servir (Mexico 1976) 123–154.

[6] M. Leon-Portilla, La Filosofía Nahuatl (Mexico 1974).

[7] Die jüdisch-christliche Theologie hat sich so sehr auf die Metapher der Vaterschaft Gottes konzentriert, daß sie das in der biblischen Tradition ebenfalls aufscheinende weibliche Antlitz Gottes übersah. Gerade im maskulinen feudalen Mittelalter hatte eine starke Marienverehrung einen gewissen Einfluß auf die katholische Volksfrömmigkeit. Doch ist es fraglich, ob diese mittelalterliche Marienverehrung je zu einem neuen Denken über Gott führte, das dann gewisse weibliche Züge, die der Gott der Geschichte in der Bibel aufweist, wiederbelebt hätte.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

VIRGIL ELIZONDO

In San Antonio, Texas, geboren. Studierte an der Ateneo University in Manila, am dortigen East Asian Pastoral Institute und am Institut Catholique zu Paris. Seit 1971 Leiter des Mexican American Cultural Center in San Antonio. Veröffentlichte zahlreiche Bücher und Zeitschriftenartikel. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM, der Herausgebergremien von Catequesis Latino Americana und der «God With Us Catechetical Series» (Sadlier Publishers, Inc., USA). Arbeitet in der theologischen Begleitung der Basisgruppen in den Armenvierteln der USA. Anschrift: Mexican American Cultural Center, 3019 W. French PL., P.O. Box 28 185, San Antonio, Texas 78 228, USA.

Catharina Halkes

Maria und die Frauen

Es ist unmöglich, in einem kurzen Abriß ein abgerundetes Bild dessen zu entwerfen, was sich über Maria sagen läßt (beinahe hätte ich gesagt, was mit ihr geschieht), wenn feministische Theologen über ihre Person und über ihre Bedeutung nachzudenken beginnen. Ich verstehe diesen Beitrag denn auch als einen Exkurs auf den Arbeitsplatz einer feministischen Theologin, die nach und nach einen tieferen Einblick in das gewinnt, was in Bewegung kommt, wenn man sich in das Mysterium und das Symbol Maria vertiefen will. Es ist hier also keine Rede davon, daß hier *die* feministische Theologie über Maria zu Wort kommt; es wird vielmehr nur eine Zwischenbilanz aufgemacht über eine Expedition auf der Suche nach ihrer Bedeutung nicht allein für Frauen, sondern ebenso sehr für Männer. Und vielleicht wird dabei vor allem deutlich werden, daß dies einen Beitrag dazu liefern kann, den christlichen Glauben von Doppeldeutigkeiten zu befreien.

Ich bin mir klar bewußt, daß das Bild Marias sowohl in einer auf den heutigen Stand gebrachten Theologie wie in der Volksfrömmigkeit bestimmt keine einheitlich lautenden Reaktionen bei feministischen Theologen hervorruft. Eben deswegen, weil Maria eine Frauengestalt ist, wird nur allzu schnell eine Verbindungslinie zwischen Maria und Frauen gezogen, die zu unkritischen Schlußfolgerungen führt. Wir können denn auch oft genug feststellen, daß im Endeffekt *Maria von feministischen Theologen als symbolische Identifikationsfigur abgelehnt* wird.

Warum ich selbst mich dafür entscheide, mich weiterhin mit dieser Gestalt zu befassen, hat eine ganze Reihe von Gründen:

a. Maria verlangt nach *Befreiung* von dem Bild, das man sich von ihr gemacht hat; sie verlangt nach Befreiung von den *Projektionen, die eine männliche Priesterhierarchie an sie geheftet hat.* Es rührt aus einem tiefen Gefühl der Solidarität oder der Schwesterschaft, daß ich sie nicht so einfach fallen lassen will.

b. Es ist auch nötig, daß wir *Frauen befreien von noch herrschenden Marienbildern, welche auf Frauen beengend wirken.* Diese Bilder müssen deswegen analysiert und entlarvt werden.

c. Auch für die in Gang kommenden neuen theologischen Reflexionen auf Maria ist es von Belang, daß die feministische Kritik und daraus resultierende neue Ansätze zu Wort kommen. Noch immer gibt es männliche Theologen, die unbekümmert über Maria und das Weibliche schreiben, ohne den Erfahrungen, die durch Frauen selbst artikuliert werden, Rechnung zu tragen.

d. Maria ist für das ökumenische Gespräch immer ein Hindernis und ein Stein des Anstoßes gewesen. Feministische Theologie ist kraft ihres Ursprungs und ihrer Ausgangspunkte in ihrer Intention vor allem anderen ökumenisch. Sie muß sich daher in dieses mühsame Gespräch einschalten.

e. Vor allem aber belastet mich die komplexe Problematik, die bei näherem Zusehen in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Maria zum Vorschein kommt. Ich wage die Hypothese, daß an der Gestalt Marias wie an keiner anderen aufzuzeigen ist, wie ambivalent die Kirche und ihre Theologen sich hinsichtlich der menschlichen Sexualität und namentlich hinsichtlich der Sexualität von Frauen verhalten haben, und welche Umkehrungsmodelle und Mechanismen wirksam waren, um schließlich und endlich aus *Maria ein unmögliches Modell* zu machen, *das gegen Frauen ausgespielt wurde*, das Männern gegenüber nicht kritisch ist und das die Kluft legitimieren soll, welche die Kirche zwischen (weiblicher) Sexualität und der Vermittlung des Heiligen offengelassen hat.

Ich lege großen Wert darauf, diese Motive zu formulieren. Sie klingen in diesem Beitrag an, ohne daß jedes einzelne besonders ausgearbeitet werden könnte.

I. Maria als historische und symbolische Gestalt

Wir verdanken die Gestalt Marias der Bibel, den Evangelien. Dort hat sie ihre Wurzeln; aber wir müssen dabei zugleich erkennen, daß Maria keine deutliche Gestalt annimmt, daß sie *kein deutliches Gesicht* gewinnt. Sie ist die Mutter Jesu von Nazaret, aber es geht den Evangelisten um die Verkündigung Jesu als des Messias, dessen natürliche Mutter und Brüder *im Gegenüber* zur *familia Dei* gezeichnet werden (Mk 3, 31 – 35) oder jedenfalls relativiert werden.

Lukas zählt Maria zwar zu jenen, die das Wort Gottes hören und vollbringen, aber bei ihm steht auch das Wort Jesu, das die Seligpreisung der biologischen Mutterschaft, des Tragens, Gebärens und Stillens (Lk 11, 27f) kritisch umbeugt auf den Wert der Jüngerschaft hin. Wir wissen, daß die beiden Kindheitsberichte in Mt und Lk später eingefügt worden sind mit dem Zweck, gläubig über das Mysterium der Inkarnation zu reflektieren. Namentlich bei Lukas liefern diese Kapitel einen lebendigen Bericht, der in zwei Begegnungen (mit dem Engel und mit Elisabeth) und in zwei Schlüsselworten («Fiat» und «Magnificat») kulminiert.

Im Johannesevangelium schließlich tritt kaum eine konkrete, historische Maria auf; sie kommt hier nur in zwei Szenen vor, von denen die Szene am Fuß des Kreuzes immer mehr als eine theologische Symbolik verstanden wird: die Mutter – der Jünger: die *ekklesía*.

Es ist darum gut, wenn wir uns bewußt machen, daß Maria – ungeachtet dessen, daß wir sie als *historische Gestalt*, als die Mutter Jesu, die ihre Wurzeln in der Bibel hat, gelten lassen – in der Tradition der Kirche eine *symbolische Gestalt* geworden ist. Die mariologischen Gedanken gehören mehr zu den symbolischen Themen als zum scholastisch-begrifflichen Denken (Wolfhart Pannenberg).

Mit anderen Worten: Der wichtigste Unterschied zwischen Christologie und Mariologie ist methodisch evident: Ist doch *die Christologie die Ausfaltung der Bedeutung eines historischen Ereignisses, während die Mariologie versucht, die Kennzeichen des neuen Menschseins in Maria zu personifizieren* (Pannenberg). Dieses Symbolische äußert sich schon, wenn – nach Iustinus, Dial. 100, 4 – Irenäus in Maria die Vertreterin der ganzen Menschheit sieht und den Parallelismus der (ungehorsamen) Eva und der (gehorsamen) Maria einführt.

In aller Deutlichkeit will ich hier mit Nachdruck feststellen, daß ich einer symbolischen Gestalt nicht weniger Bedeutung beimesse als einer historischen Gestalt, vor allem dort, wo es um die tiefsten Schichten der menschlichen Seele geht, zu denen doch jedenfalls die Religion gehört. Aber es geht wohl um zwei verschiedene Gegebenheiten, Werte und Offenbarungen. Und diese Feststellung führt mich schon zu der Schlußfolgerung, daß man, wenn man den Reflexionen um Maria, die Jungfrau, Braut und Mutter, die Himmelskönigin, die Trösterin der Betrübten gerecht werden will, mit der Theologie allein nicht auskommt, sondern notwendiger-

weise die Religionsgeschichte und die Religions- und Tiefenpsychologie mit zu Rate ziehen muß.

II. Die Maria der Glaubenslehre und die Maria der Frömmigkeit

Das Problem ist: Wie soll man die Geschichte der Marienverehrung durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch betrachten? Durch die kirchliche Lehrautorität wurde Maria feierlich zur *theotókos* (Ephesus 431) und zur *aeì párthenos* (Lateransynode 649) erklärt; sie wurde vor der Erbsünde bewahrt (Dogma von 1854) und in den Himmel aufgenommen (Dogma von 1950). Theologisch gesprochen muß man feststellen, daß drei dieser vier Dogmen einen christologischen Inhalt haben und auf das Christus-Mysterium hinweisen; das vierte und letzte bringt die vollendete Erlösung eines Menschen zum Ausdruck.

Einerseits wird also eine *Glaubenswahrheit über Christus auf dem Wege über Maria offenbart und festgestellt* (er ist wahrhaft Mensch geworden und aus einer menschlichen Mutter geboren; seine Geburt ist einer göttlichen Initiative zu verdanken, ohne geschlechtliche Vereinigung zustandegekommen unter Beteiligung einer Frau, die um dessentwillen, der aus ihr geboren werden sollte, von allem Anfang an vor der Erbsünde bewahrt wurde); und andererseits *symbolisiert Maria das endzeitliche Heil*, das allen Menschen bestimmt ist. Maria steht nie für sich selbst, sondern ist immer *ein Verweis* auf etwas anderes oder auf jemand anderen. Darum nun die Frage: Wer ist Maria selbst?

Wir sehen den Zwiespalt schon in Ephesus, wo Maria den Platz der Göttin Artemis einnimmt und dem für die Menschen unverzichtbaren Mysterium der göttlichen Mutter Gestalt verleiht. So entstehen tatsächlich zwei Marien: *die Maria der Glaubenslehre*, in der stets darüber gewacht wird, daß ihre Person der Person Christi untergeordnet bleibt, so daß ihr Glanz dem Glanz Christi keinen Abbruch tut oder ihn verdunkelt. In der Glaubenslehre hat Maria ihren hohen Rang ganz und gar der Gnade Gottes und der Tatsache, daß sie Christus geboren hat, zu verdanken. Daneben und darüber hinaus lebt *die Maria einer wachsenden und gelegentlich überschwänglichen Frömmigkeit*, nicht allein die Maria des «gewöhnlichen Volkes», sondern ebenso sehr die Maria männlicher Heiliger und Theologen wie etwa Bernhard von Clairvaux. Diese Frömmigkeit hat eine eigene Ausstrahlung. Sie ist etwas, das aus einem Urbedürfnis nach dem Lebengebenden, Lebennährenden und Lebenbehütenden entspringt.

Solange diese Kluft noch weiter besteht, wird die Verwirrung bestehen bleiben, aber dadurch wird auch die Herausforderung zu dem Wagnis verstärkt, tiefer zu blicken.

Genau aufgrund der Beziehung zwischen Christus und Maria, wie sie sich auf der Ebene der Lehraussage darstellt, hat eine Theologin wie Kari Elisabeth Børresen den Gedanken zurückgewiesen, Maria könnte ein inspirierendes Modell für Frauen sein. Maria stellt doch als der weibliche und untergeordnete Partner die Menschheit dar. Eine Mariologie, die darauf gründet, dient eher zur Rechtfertigung der traditionellen Geschlechterrollen, als daß sie davon befreien könnte.

In der Bildersprache von Bräutigam und Braut – Gott und Israel oder Christus und die Kirche – steht Maria für Israel und für die *ekklesía*, für die Gemeinde. In dieser Typologie steht die weibliche Identifikationsgestalt der Kirche in der Beziehung der Untertänigkeit zum Symbol des führunggebenden Männlichen, oder mit anderen Worten: Das Männliche ist das initiative, das führunggebende Prinzip; das Weibliche folgt diesem, aber es weicht auch vom Wege ab, ist – im Alten Testament – die treulose Hure.

Hier rächt sich der ausschließliche Gebrauch der Ehesymbolik durch eine hierarchisch orientierte kirchliche Theologie. Es gibt in der Bibel eine reiche Fülle von Bildern für das Verhältnis Gottes zu seinem Volk und Christi zu seiner Gemeinde, so etwa das Bild vom pilgernden Gottesvolk, vom Weinstock und viele andere. Jedes dieser Bilder ruft eine andere Vorstellung zu Hilfe, um sich dem Mysterium zu nähern, aber sie sind nicht voneinander ableitbar, und so relativieren sie denn auch einander. Überdies gelten sie nur für die Dimension der endgültigen Wirklichkeit, und man kann sie nicht auf die veränderlichen Wirklichkeitsverhältnisse in Gesellschaft und Kirche anwenden.

Übrigens machen es alle jene relationalen Symbole, in die Maria eingefügt ist, – die Tochter Gottvaters, die Mutter des Sohnes, die Braut des Heiligen Geistes – nicht einfacher, des Eigentlichen in der Gestalt Marias gewahr zu werden. Maria wird uns immer als ein «Beziehungswesen», als ein *«hyphen-being»* dargeboten, als

jemand, der immer als ein Zeichen der Verbindung mit jemand anderem verbunden ist.

Aber genau dagegen wendet sich jetzt der *Protest* von Feministinnen, die auf die Suche gegangen sind, sich selbst zu entdecken, und die bis an die tiefsten Wurzeln im Grunde ihrer eigenen Existenz hinabdringen wollen. Maria kann für sie keine inspirierende Identifikationsfigur sein, solange sie allein dazu da ist, um (auf Christus) zu verweisen, und solange sie in symbolischen Relationen für das Empfangende gegenüber dem Schöpferischen steht.

Mary Daly will das herausragende christliche Symbol der demütigen Frau «dem Würgegriff des christlichen Patriarchats entwinden» und die Glaubenslehre loslösen von dem *«free-wheeling symbol»*, dem um sich selbst kreisenden Symbol, das Maria auch ist, nämlich von der *universalen großen Göttin*, die viele Namen hat, aber immer nur *eine* Person ist. Eine derartige Loslösung gelingt natürlich nicht so einfach, und damit entfernt Mary Daly sich doch von Maria, und zwar in der Überzeugung, daß sie letzten Endes die Vergewaltigung der Göttin symbolisiert und damit die Niederlage einer mehr weiblich orientierten Gesellschaft.

III. Keine Ideologisierung der Rolle von Mann und Frau im Heilsgeschehen

Ich fürchte, daß, wenn wir weiterhin buchstäblich festhalten am Frausein Marias und am Mannsein Jesu, nicht nur Frauen keinen Schritt weiterkommen, sondern auch die gesamte Gemeinschaft der Kirche nicht. Noch immer wuchern üppig die Betrachtungen über die Weiblichkeit Marias, über ihre Empfänglichkeit und Demut und über die Notwendigkeit der unterschiedlichen Rollen: der Rolle des Mannes Christus, der nach außen hin auftrat, und der Frau Maria, die sich nach innen wandte.

So sehen wir denn auch die Konstruktion von *zwei Trinitäten* entstehen: Adam – Christus – der Mann, welche auf das Amt mit dem Papst als seiner letzten Spitze verweisen; und Eva – Maria – die Frau, die zum Laienstand gehören (Wolfgang Beinert). Diese Art von Bastelei mit Bildern ist lebensgefährlich, und dies meine ich buchstäblich. Denn eine derartige Prozedur hat den Tod zur Folge, weil erst sie die Kreisbewegung von unterschiedlichen Bildern in sich abschließt und keine neuen Verweise und Vergleiche mehr zuläßt. Dies ist eine Vergötzung und Verabsolutierung von Bildern, die zu Stereotypen geworden sind. Frauen werden daran gebunden und selbst dadurch normiert. Sie machen die Erfahrung von neuen, wirklich evokativen Symbolen unmöglich. Damit erstarren Christus und Maria selbst zu Prinzipien, und deswegen kann Maria keine lebendigen Impulse geben, welche Frauen kritisch machen. Anschauungen der Art wie diese: «So wie die Männlichkeit Christi für sein Heilswerk wesentlich ist, so ist auch die Weiblichkeit Marias wesentlich, um die sich für dieses Ereignis öffnende Kirche abzubilden» (Hauke), sind deswegen irreführend.

Wenn man feststellt, daß vom Geheimnis der Inkarnation – eines gottmenschlichen Ereignisses – zwei Menschen zutiefst betroffen waren, der männliche Mensch Jesus von Nazaret und der weibliche Mensch Maria von Nazaret, dann kann das nicht zur Folge haben, daß man diese lebendigmachende und den Menschen herausfordernde Gottesoffenbarung versteinert und zunichte macht dadurch, daß man der konkreten Ausformung dieses Ereignisses eine solche Bedeutung beimißt, daß von nun an anthropologisch und kirchlich-strukturell auch die Rollen von Männern und Frauen festgelegt sein sollen und die Frau sakramental kein Heil vermitteln könne.

IV. Das subversive Magnificat

Eine von den wenigen feministischen Theologinnen, die sich thematisch mit der Gestalt Marias beschäftigt haben, ist Rosemary Radford Ruether. Auch sie hat zunächst alle Formen von Mißbrauch sichtbar gemacht, welche die Kirche mit Maria getrieben hat, um Frauen ihren Platz anzuweisen. Sie hat die Doppeldeutigkeit des Maria-Symbols herausgearbeitet, aber danach auch die Möglichkeit untersucht, ob man eine «Befreiungsmariologie» entwickeln könnte.

Seit die lateinamerikanische Befreiungstheologie das *Magnificat als Inspirationsquelle* verwendet, um die messianische Wirklichkeit in den menschlichen strukturellen Verhältnissen konkret zu machen, haben feministische Theologinnen darauf hingewiesen, daß man dann aber die Frage gut im Auge behalten müsse, wer denn dieses prophetische Befreiungslied gesungen habe oder wem dieses Lied in den Mund gelegt worden sei. In seiner Enzyklika «Marialis Cultus» von 1974 bringt Papst Paul VI. diese Verbindung ausdrücklich zur Sprache (zieht aber keine klaren Konsequenzen daraus). Rosemary Rue-

ther: eine Mariologie, die vom Magnificat her entworfen ist, kann *eine wichtige Schaltstelle* sein *zwischen feministischer Theologie und Befreiungstheologie.*

Damit kommt ein Brocken Dynamit in das schwerbefestigte Kirchengebäude hinein, und zwar an eine Stelle, an der sich bisher ein traditionelles Heiligenbild befunden hatte. «Es ist an uns, die wir an feministischer und Befreiungstheologie interessiert sind, dieses Stück Dynamit zur Explosion zu bringen und die Außenschicht des Bildes wegzublasen.»

Als Maria ihre Base Elisabeth besucht, gerät sie nicht in Begeisterung, weil sie schwanger ist, sondern verherrlicht Gottes befreiendes Handeln, eben weil sie selbst das befreite Israel ist: *Die Gedemütigten werden erhöht werden.* Sie singt in ihren radikalen, subversiven Worten sozusagen ein Präludium auf die Bergpredigt im Lukasevangelium und auf die Eröffnungsrede Jesu in Lk 4. Mit anderen Worten: Jesu Botschaft ist zuallererst bestimmt für alle Randexistenzen, die in der unansehnlichen Frau Maria abgebildet sind. In ihrer Treue und ihrem Glauben an den Messias ist Maria vornehmlich die Personifizierung der Kirche, das messianische Israel; aber nur dann, wenn dieses Bild bis in die tiefsten Konsequenzen hinein gesehen wird: die Entledigung von Macht und die Umgestaltung zur Dienstbereitschaft. So wie Gott sich seiner selbst entledigt hat zum Dienst in Christus, und wie Christus sich selbst entledigt hat zum Dienst an der Befreiung seines Volkes, so wird Maria das befreiende Handeln Gottes fortsetzen in der Welt: Die letzten werden die ersten sein, und diejenigen, welche herrschen, werden sich auf den Weg zum Gottesreich unter die Armen einreihen müssen, deren Haupt und Vorbild Maria ist. So Rosemary Ruether.

V. Die Aufgabe feministischer Theologie

Zu Beginn dieses Beitrags habe ich schon deutlich gemacht, daß ich mich auch darum immer noch mit Maria befassen will, weil ich in feministischer Theologie nicht bloß eine reaktive Theologie sehen möchte, die wegwirft, was ihr nicht gefällt, und zwar aus (berechtigtem) Zorn und als Reaktion auf eine schlimme Wirkungsgeschichte im Gefolge eines Machtmißbrauchs durch die Kirche. Wer weiterhin von Israel und dem Evangelium her seinen Ausgang nehmen will, hat mehr zu tun, als etwas wegzuwerfen; der wird vielmehr kritisch nach den Wurzeln der Geschichte, der Sprache und der Bilder, des konkreten und immer wieder sich ändernden Kontextes Ausschau halten müssen, um zu analysieren, was kontingent ist und was wesentlich, was offenbart ist und was als Anhängsel entfernt werden muß.

1. Relativierung der Mutterschaft

Ich stelle sodann fest, *daß die Mutterschaft Marias einmalig von fundamentaler Bedeutung gewesen ist, daß sie aber nicht dazu gebraucht werden darf, um Frauen auf die Mutterschaft zu fixieren.* Eben in den Evangelien hören wir konkret, wie stark die bleibende Mutterschaft von Jesus relativiert wird durch die Betonung, die er in seiner Verkündigung auf die *familia Dei* legt: auf das Hören und das Vollbringen von Gottes Wort. Darum dürfen Gebären und Nähren für sich genommen nicht seliggepriesen werden, sondern es geht darum, Christus nachzufolgen – wenn nötig auch unter Bruch von zu sehr einengenden Bindungen.

Nun ist es aber einmalig an Maria, daß bei ihr die Haltung des «Hörens und Tuns» zusammengeht mit ihrem Mutterwerden, ja daß sie sogar die Voraussetzung für dieses Mutterwerden war. Das Unglück ist nur, daß ihr «Fiat» durch eine Männerkirche als jene furchtsame und passive Reaktion auf ein überwältigendes Wort Gottes ausgelegt wurde. Das sagt aber schon alles über die Interpreten. Maria gibt doch frei und aktiv ihr Jawort, als eine autonome Person, die in gläubiger Empfänglichkeit offen ist für Heil von Gott her, und die darauf antwortet. *Wenn* man hier überhaupt von Abhängigkeit sprechen will, dann machte Gott sich abhängig vom Menschen, und der Mensch war empfänglich für Gott.

Diese Haltung positiver und *kreativer Empfänglichkeit* ist die Glaubenshaltung schlechthin: horchen auf das Wort und dieses dann vollbringen; eine Forderung also für jeden Gläubigen, und dennoch in unserer Männerkirche und Kultur in erster Linie für Männer geltend. Da liegt auch der Ansatz für das Ablegen von Macht. Der Mißwuchs in der Mariologie kommt aus der Anomalie des Mannes (Georges Tavard), der diese Rezeptivität verkommen lassen hat. Die übersichtliche Festlegung der Geschlechter, bezogen auf eine Verteilung auf einzelne Strukturen, ist nur zu erklären aus einem Machtdenken, für das jede lebendige Veränderung in erster Linie unübersichtlich und bedrohlich ist.

Über das Magnificat habe ich schon des öfteren geschrieben. Was mich darin immer besonders betroffen macht, ist, daß hier gerade *in der Begegnung zweier Frauen*, die beide eine Rolle in der Heilsgeschichte spielen, die beide schwanger gehen mit prophetischem Leben, der Funke des Geistes übersprang. Auch Elisabeth wurde über sich selbst hinausgehoben, das Kind bewegte sich in ihrem Schoß, und dies alles verschaffte Maria das Klima für ihre prophetische Vision.

2. Kritisch-feministische Schriftauslegung

Eben in solchen Situationen kreativer Interpretation der Schrift und vor allem der herrschenden Bilder sehe ich den Auftrag feministischer Theologie. Unsere erste Aufgabe ist es, «Schutt beiseite zu räumen», ikonoklastische Fragen zu stellen und Dynamit anzubringen. Das letzte nicht etwa, um die Wurzeln der göttlichen Offenbarung oder den Kern der befreienden evangelischen Botschaft wegzufegen, sondern um die halsstarrigen Kirchen- und Denkstrukturen, welche diese Offenbarung verdunkeln und den Menschen den Zugang zu ihr verbauen, aufzubrechen.

Diese Prophetie kann übrigens nur dann fruchtbar und heilsam wahrgenommen werden, wenn wir «pendeln» zwischen «Fiat» und «Magnificat», d. h. wenn der feministische Protest keine geschlossene Ideologie wird, sondern offen und zugänglich bleibt für das Wirken des Geistes. Erst dann kann aus Protest auch Prophetie werden. Wenn Frauen sich vom Magnificat inspirieren lassen, könnten Männer sich unterdessen die exemplarische Haltung des gläubigen Menschen in Marias «Fiat» bewußtmachen und diese dadurch realisieren, daß sie sich wirklich ihrer Diktate entledigen. «Fiat» bedeutet nicht eine Dienstbereitschaft von oben herab, sondern sich vertrauensvoll auf die «Unübersichtlichkeit» der armen, leidenden, zum Schweigen gebrachten Menschen einzulassen. Es ist unverkennbar, daß es in der Wirklichkeit von Gottes Offenbarung kein «männlich oder weiblich» mehr gibt (Gal 3, 28), sondern nur ein Einssein in Christus. Auf dieses Ziel hin müssen wir aufbrechen, aber jeder muß hier noch lernen.

3. Überwindung der patriarchalen Vereinseitigungen

Einen fesselnden Bericht über eine Expedition zur Aufspürung der Bedeutung Marias hat Andrew Greeley erstattet in seinem Buch *The Mary-Myth. On the feminity of God.* Für ihn ist *Maria Symbol für die weiblichen Seiten Gottes*, und diese Entdeckungsreise muß ihn als einen poetischen Mann, der sensibel ist für Symbolik und Metaphern, vertrauter mit seiner *Anima* gemacht haben. Aber für Frauen ist das Buch nicht sehr befreiend, weil Greeley eben bei den vertrauten und traditionellen Symbolen anknüpft, die zwar ihm überraschende neue Einsichten offenbaren, die aber für Frauen nicht befreiend wirken.

Maria – Ausdruck der weiblichen Züge Gottes? Maria – das weibliche Gesicht der Kirche? Maria – der weibliche Mensch, einzigartig durch ihre Rolle in Gottes Inkarnation und dadurch als erste umgewandelt zur Prophetin, zur Dolmetscherin von Gottes Heil und realisierend, wozu wir alle berufen sind: Erfüllt zu sein mit göttlichem Geist, geheiligt und *vergöttlicht*?

In diesem Augenblick neige ich dazu, mich für die letzte Möglichkeit zu entscheiden, aber ich füge sofort hinzu, daß ich dann dem Problem doch noch nicht entronnen bin. So sehr uns eine Befreiungsmariologie auch ein Stück weiterhilft, damit rühren wir doch noch nicht an die tiefsten Schichten der menschlichen Seele. *Es ist merkwürdig, daß die katholische Kirche zwar das im Patriarchat unterdrückte jahrhundertealte «Weibliche» wieder sichtbar macht, zugleich aber an seinem Offenbarungsgehalt vorbeigeht und leugnet, was zu allen Zeiten in diesem Weiblichen von Menschen an Göttlichem erfahren wurde.* Das ist die Wurzel der ambivalenten Haltung, die durch alle Epochen hindurch eine doppelgesichtige Marienverehrung durchzieht und begleitet.

Es ist denn auch bezeichnend, daß bei feministischen Theologen ein großes Interesse besteht für Kulturen aus der Zeit vor dem Patriarchat, in denen die Göttin die Urdimension symbolisiert. So entdeckten sie z. B. neu, daß die kirchlichen Mariendogmen anschließen an die großen Visionen und Bilder der alten Religionen, daß sie aber deren Bedeutung drastisch verändern. Um nur ein Beispiel zu nennen: Das Dogma von der Jungfräulichkeit Marias knüpft an das alte Mysterium der großen Göttin an, die Jungfrau war. Dort aber hatte «Jungfrau» die *Bedeutung von Eigenständigkeit*, von In-sich-selbst-Geschlossenheit, und nicht ein Absehen von eigener Sexualität. Die Göttin war für ihre Fruchtbarkeit nicht abhängig von einem Mann und wurzelte in sich selbst.

In der Marienverehrung ist Marias Jungfräulichkeit ursprünglich ein kultischer Aspekt mit der Bedeutung, daß sie ganz offenstand für das Transzendente – unter Absehen von jeder geschlechtlichen Beziehung. Wiewohl auch darin schon eine grundlegende Bedeutungsveränderung auftrat, so sollte diese doch noch weiter verengt werden auf einen asketisch-moralischen Aspekt hin. Dadurch wurde der Marienverehrung und damit auch dem sexuellen Erleben ein bleibender Stempel aufgedrückt.

Ein anderes Beispiel ist die Verbindung von Maria mit der Mondgöttin, dem alten weiblichen Bild für das Auf und Nieder der Gezeiten, für Wachsen, Fülle und Abnehmen, für Licht und Dunkel. Schon sehr früh hat man die Einteilung des Mondzyklus in viermal sieben Tage in Verbindung gesehen mit dem monatlichen Zyklus der Frau. Sie galt als Urbild der fortwährenden Erneuerung von Leben und Tod, als Ureinheit von Geburt und Sterben, als Ursprung allen Lebens und der Fruchtbarkeit (Eugen Drewermann). Es ist denn auch nicht verwunderlich, daß in der Marienverehrung aller Zeiten verheiratete Frauen zu Maria um Fruchtbarkeit gebetet haben und daß sie als machtvolle Fürbitterin erfahren wurde «in der Stunde unseres Todes».

Im Zusammenhang mit einer besseren Einsicht in die Bedeutung der uralten Bilder und Mythen ist ebenso das Wissen um die Religions- und Tiefenpsychologie vonnöten, um wirklich zu verstehen, was Menschen in ihrem Unbewußten mittragen an Sehnsüchten und Bedürfnissen. Alles deutet darauf hin, daß namentlich der westliche Mensch auf der Suche ist nach seiner verlorenen oder verdrängten Seele, nach der *Anima*, welche die transzendente Dimension in unsere Existenz integriert. Solange die Theologie und die Mariologie die weibliche Leiblichkeit, Erotik und Sexualität als Bedrohung und Erniedrigung des Menschen stigmatisieren, wird das Weibliche als etwas Begängstigendes erlebt werden und als etwas Gefährliches und Verführerisches rationalisiert werden.

Eben durch eine grundlegende Vertiefung der Mariologie, in der wir zu glauben wagen, daß Gott sich in »Urszenen« ausspricht (Drewermann), könnten wir einen Damm aufwerfen gegen die Gewalt und die *zerstörerische Wirkung einer «Vaterwelt»*, in der Macht, Leistung und Rationalität im Mittelpunkt stehen und so einseitig und damit mißbildend gewirkt haben, daß sie auch die Religion atheistisch gemacht haben. *Erst wenn die Kirche alle Aspekte der «Großen Mutter» in den Blick zu nehmen wagt, können Frauen zu ihrem Recht kommen und kann eine gesunde und geheilte Mariologie sowohl für Frauen wie für Männer heilsam wirken.*

Verwendete Literatur

Wolfgang Beinert, Maria und die Frauenfrage: Stimmen der Zeit 108 (1983/1) 31–45.

Leonardo Boff, Ave Maria. Das Weibliche und der Heilige Geist (Düsseldorf 1982).

Kari Elisabeth Børresen, Männlich – Weiblich: eine Theologiekritik: UNA SANCTA 35 (1980/4) 325–334.

Raymond E. Brown, Crisis facing the Church (New York/London 1975) 84–108.

Ders. (u.a.), Mary in the New Testament (Philadelphia/New York 1978).

Mary Daly, Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women's Liberation (Boston 1973).

Dies., Gyn/ecology. The Meta-ethics of Radical Feminism (Boston 1978).

Eugen Drewermann, Die Frage nach Maria im religionswissenschaftlichen Horizont: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 66 (1982/2) 96–117.

Andrew Greeley, The Mary-Myth. On the feminity of God (New York 1977).

René Laurentin, Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme: Nouvelle Revue Théologique (1967/5) 485–515.

Robert Mahoney, Die Mutter Jesu im Neuen Testament: In: Gerhard Dautzenberg u.a. (Hgg.), Die Frau im Urchristentum (Freiburg i.B. 1983) 92–116.

Heribert Mühlen, New Directions in Mariology: Theology Digest 24 (1976) 286–293.

Alois Müller, Glaubensrede über die Mutter Jesu (Mainz 1980).

Carol Ochs, Behind the Sex of God (Boston 1977) 68–82.

Wolfhart Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) 140–150.

Rosemary Radford Ruether, Mistress of Heaven. The meaning of Mariology: New Women Earth (New York 1975) 36–62.

Dies., Is there a liberation-mariology? Manuskript; niederländische Übersetzung: Bestaat er een bevrijdingsmariologie? Vortrag. In: De Bazuin 63 (12. September 1980) 35.

Paul Schmidt, Maria Modell der neuen Frau (Kevelaer 1974).

Georges H. Tavard, Women in Christian Tradition (Notre Dame/London 1973).

Marina Warner, Alone of all her sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary (London 1976).

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CATHARINA J. M. HALKES

1920 in Vlaardingen, Niederlande, geboren. Studium der niederländischen Sprache und Literatur sowie der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie in Leiden und später der Pastoraltheologie in Utrecht und Nimwegen. 1970 «pastoraal supervisor» an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nimwegen. Seit 1977 ebendort Dozentin für feministische Theologie mit einem besonderen Forschungs- und Lehrauftrag der Theologischen Fakultät zum Verhältnis von Feminismus und Christentum. Neuere Veröffentlichungen: (zusammen mit drs. Daan Budding als Hg.:) Als vrouwen aan het woord komen. Aspecten van de feministische theologie (Kok, Kampen 1977); deutsche Ausgabe: Wenn Frauen ans Wort kommen. Stimmen zur feministischen Theologie (Burckhardthaus/Laetare-Verlag, Gelnhausen/Berlin 1979); Met Mirjam is het begonnen. Opstandige vrouwen op zoek naar hun geloof (Kok, Kampen 1980); deutsche Ausgabe: Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980); (als Hg.:) Op Water en Brood (Ten Have, Baarn 1981); außerdem Beiträge für theologische und andere Zeitschriften und Sammelbände. Anschrift: Vossenlaan 13, NL-6531 SB Nijmegen, Niederlande.

Maria Kassel

Maria und die menschliche Psyche

Tiefenpsychologische Überlegungen

I. Maria, Urbild des Weiblichen

«Ich sehe dich in tausend Bildern, Maria, lieblich ausgedrückt.» Die Huldigung des Romantikers Novalis hebt Zentrales am Marienkult in römisch-katholischer Tradition hervor. Maria wird in verschiedenartigsten Bildern verehrt an den Wallfahrtsorten der Weltkirche, unter vielen Titeln, mit der gegensätzlichen Mentalität südlicher und nördlicher Völker. Doch in allen Bildern schimmert das Bild der *einen* durch; sie geben sich als Ausdrucksweisen des einen Urbildes «Maria» zu erkennen[1]. Dieses stellt aber nicht einfach die biblische Gestalt der historischen Mutter Jesu dar; es spiegelt weit mehr grundlegende seelische Verfassungen allgemein menschlicher, nicht genuin christlicher Art.

Erkennbar ist das an den beiden hervorragenden Prädikaten, mit denen «Maria» sowohl dogmatisch charakterisiert wird als auch im Marienkult verankert ist: *Jungfrau und Gottesmutter*. Beide Chiffren lassen sich in den Mythologien vieler Völker nachweisen als Attribute weiblicher Gottheiten. Nicht zufällig scheint das Dogma von der Gottesgebärerin (Theotókos) in Ephesus verkündet worden zu sein (431 n. Chr.), in der Stadt der Artemis, der großen Muttergöttin[2]. Daß die Attribute in der christlichen Tradition immer fester an die Frau aus Nazaret gebunden worden sind, läßt fragen, ob sich damit nicht auch in der Kirche wie in anderen Religionen – z. B. der altägyptischen und babylonischen – ein Urbedürfnis nach dem weiblichen Archetypus durchsetzte.

Ausschlaggebend ist dabei zunächst nicht, ob es sich um das Bild einer Göttin handelt oder nicht. Wichtig an der Analogie des christlichen Symbols von der Jungfrau und Gottesmutter zu nichtchristlichen Bildern ist in erster Linie die Funktion des Urbildes für die Kirche, die es in ihr Leben einbezogen hat.

Weithin ist heute erkannt, daß Urbilder[3] in den Religionen *Prozesse psychischer Differenzierung* darstellen und die Stadien der Bewußtseinsentwicklung des Menschengeschlechtes gestalten. Mythen enthalten vorwiegend den Niederschlag archaischer Stadien der psychischen Menschwerdung (phylogenetischer Aspekt). Da aber auch die Psyche des modernen Menschen die archaischen Phasen mitenthält (kollektives Unbewußtes) und der einzelne Mensch sie in

seiner Entwicklung durchläuft (ontogenetischer Aspekt), haben die Urbilder auch bei Menschen im Zeitalter rationaler Aufklärung eine wichtige Funktion[4].

In den Religionen werden die Urbilder bewahrt, feiernd tradiert und psychisch angeeignet, so auch in der christlichen Tradition. Im Blick auf «Maria» zeichnet sich auf diesem Sektor für die katholische Kirche[5] die Aufgabe ab, zum Bewußtwerden des Archetypus des Weiblichen beizutragen und so dem Selbstwerden des Menschen zu dienen.

In dieser Arbeit wird versucht, *die Urbildfunktion «Marias» als Ausdruck wichtiger psychischer Prozesse* in einigen Aspekten tiefenpsychologisch zu erhellen. Im ersten Schritt geschieht das mit Blick auf die traditionelle Form der Marienverehrung, im zweiten wird die mögliche künftige Funktion «Marias» ins Auge gefaßt als Motor zu vollständigerem Menschwerden von Frauen und Männern. Zwei Voraussetzungen tragen meine Überlegungen. Die eine ist meine eigene «marianische» Biographie. «Maria» hat in meinem Leben wie in dem von vielen katholischen Frauen meines Alters eine wichtige Rolle gespielt. Durch sie waren Gefühle stimuliert, die bei einer traditionell katholischen Sozialisation anders oft nicht gelebt werden konnten. Ein großer Teil meines Wissens über marianische Frömmigkeit stammt daher aus unbewußt gelebter Beziehung zu «Maria». Nach einer langen Zwischenphase marianischer Abstinenz beginne ich nun, «Maria» bewußt zu entdecken.

Die zweite Voraussetzung besteht darin, daß der christliche Glaube hier unter seinen religiösen Aspekten betrachtet wird, von denen aus er, bei allen Unterschieden, mit anderen Religionen vergleichbar ist. Ähnlich ist die psychische Struktur religiösen Erlebens und Verhaltens. Auf ihr basiert die Analogie der in der ganzen Menschheit verbreiteten Urbilder. Welche psychische Funktion «Maria» in christlicher Tradition hat, läßt sich aus dem Vergleich mythischer Darstellungen erheben.

II. Möglicher psychischer Hintergrund für den Stellenwert «Marias» in der katholischen Tradition

1. Das Urbild als Repräsentant psychischer Prozesse

Als jungfräuliche Gottesmutter akzentuiert *«Maria»* ein bestimmtes *Stadium psychischer Entwicklung*. Dem archetypischen Bild liegt die Urerfahrung zugrunde, daß alles Leben aus dem Weiblichen kommt, physisch und psychisch. Mit dieser Erfahrung erwacht in der Evolution das Bewußtsein in der Natur, beginnen die spezifisch menschlichen psychischen Funktionen. Das drückt sich mythisch im Bild der *«Großen Mutter»* aus. Der Urerfahrung präsentiert sich das allumfassend Weibliche – in der Außenwelt die Natur, in der menschlichen Innenwelt das psychisch Unbewußte – als völlig autonom. Es enthält in sich auch das als solches noch nicht erkannte männlich zeugende Prinzip und stellt so die noch unbewußte menschliche *Ganzheit* dar.

Daher verkörpern die Urbilder des Weiblichen in den Religionen auch das Göttliche, das, was alles in sich schließt. Und das Urweibliche wird als jungfräulich mütterlich erfahren, weil es das Leben aus sich allein hervorbringt. Es hat aber auch den Aspekt des Verschlingenden, Zerstörenden. *Leben und Tod*, Nähren und Auffressen sind das Geheimnis der «Großen Mutter», wie Mutter Natur alles hervorgebrachte Leben wieder in ihren Schoß zurücknimmt. Deshalb wird das Weibliche mit Symbolen des Hellen und Dunklen assoziiert.

Das *Bewußtwerden* vom Charakter des Urweiblichen vollzieht sich durch Ausgliedern aus dem Allunbewußten; und das Ausgegliederte tritt diesem schließlich als individuelles Ich-Bewußtsein gegenüber. Wie das Weibliche alles physische Leben gebiert, so als Unbewußtes das menschliche Bewußtsein. Da dieses als neue psychische Funktion gegenüber dem unbewußt Allweiblichen ein anderes ist und zu ihm in Spannung steht, erscheint es mythisch als *männliches Prinzip*[6]. Wo der Phallus dominiert, wo weibliche und männliche Götter aufeinander bezogen sind, wo in der Natur diese beiden Prinzipien erlebt werden, da gestalten die Urbilder den Prozeß des menschlichen Ich-Werdens.

Personal werdendes Bewußtsein, das heißt die Erfahrung, nicht in einem psychischen Kollektiv aufzugehen, sondern ein *Individuum* mit abgegrenztem Ich-Bewußtsein zu sein, präsentiert sich mythisch in der Beziehung *«Große Mutter – Sohn»*. Dieses Urbild verarbeitet sowohl die menschliche Polarität weiblich-männlich als auch die psychischen Prinzipien unbewußt-bewußt in ihrer anfanghaften Differenzierung. Die so entstehende Spannung erweist sich von Anfang an als konflikthaft; denn das noch schwache Bewußtsein ist ständig in Gefahr, von dem ural-

ten mächtigen Unbewußten wieder aufgesogen zu werden. Auch der Kampf der Geschlechter, die männliche Furcht vor dem Weiblichen, dürften ihre Entsprechung in der Bewußtseinsangst vor dem Verschlungenwerden im Unbewußten haben.

In der Mythologie erscheint der Sohn der «Großen Mutter» häufig als *göttliches Kind*. In ihm verbinden sich die «unteren» psychischen Mächte (Unbewußtes) mit den «höheren» (Bewußtsein) zum Urbild des psychisch ganzen Menschen. Des Sohnes göttlicher Ursprung bezeichnet dabei das Ziel des Menschwerdens, sein menschliches Schicksal den Weg dorthin. Der Sohn nimmt seinen Ausgang aus der Absonderung vom mütterlichen Urgrund, er hat Prüfungen und Leiden zu durchstehen, muß meistens durch die Wandlungen des Todes hindurch in ein neues Leben.

Dieser Weg bildet die psychischen Wandlungsprozesse des menschlichen Ich ab bis zur Stufe bewußter Integration der auseinanderstrebenden Teilbereiche, bis zum Erreichen eines dem Göttlichen sich nähernden Ganzseins. Als Sohn der «Großen Mutter» bezeichnet das göttliche Kind das unbewußte, naturhafte Einssein psychischer Existenz. Das in Mythen begangene Untergehen und Neugeborenwerden des Sohnes verweist auf die durch Leiden zu erringende bewußte Ganzheit als Ziel. *Die Jungfrau-Mutter mit dem göttlichen Sohn verkörpert so in der Mythologie das psychische Zu-sich-selbst-Kommen des Menschen*. Am Ursprung dieses Urbildes dürfte die kollektive Erfahrung stehen, daß der Mensch als Ich sich aus den Umklammerungen des Unbewußten herauszuarbeiten hat und dies nur in der Weise geschlechtlicher Differenzierung möglich ist.

Nunmehr ist zu überlegen, in welcher Beziehung «Maria» zu den Prozessen menschlichen Bewußtwerdens stehen könnte.

2. *Funktionen des Urbildes «Maria» im traditionellen katholischen Verständnis*

Da ein Urbild immer kollektive Aspekte an psychischen Prozessen ausspricht, können im Rahmen einer allgemeinen Analyse nur *kollektive Wirkungen* betrachtet werden. Es ist möglich, daß bei Einzelpersonen die Beziehung zu «Maria» andere Wirkungen, als hier beschrieben, hervorgebracht hat. Diese könnten jedoch nur in einer individuellen Analyse der einzelnen psychischen Biographie erhoben werden. Hier geht es um die im kirchlichen Umfeld erfahrbaren Wirkungen des Marienbildes. Für psychisches Wachstum lassen sich dabei konstruktive Funktionen unterscheiden von eher fragwürdigen.

a) Positive Funktionen

Mit «Maria» ist in der katholischen Kirche die Bedeutung des Weiblichen für die menschliche Entwicklung präsent geblieben. Das ist in einer schon früh von männlichem Bewußtsein geprägten und in patriarchalische Strukturen gepreßten Kirche ein positiver Faktor. Die männliche Psyche hat dadurch nie die Rückbindung an ihre Herkunft aus dem Urweiblichen verloren. Zwar wirkte der Rückbezug auf «Maria» durch die Jahrhunderte eher konservativ als stimulierend auf das Selbstwerden; doch konnte auch immer aus den weiblichen Quellen des Lebens geschöpft werden.

«Maria» hat in der katholischen Kirche auch die Dimension des Unbewußten gegenwärtig gehalten. Wenn das männliche Bewußtsein in kalte, dürre und einseitige Rationalität abzudriften drohte, stellte der Kult der «Großen Mutter» die Bilderfülle des Unbewußten als Gegengewicht daneben und gab den Gefühlen der Gläubigen ein großes warmes Liebesobjekt. Es erscheint mir deshalb nicht als Zufall, daß sich in Deutschland wieder ein Verlangen nach «Maria» meldet. Es drängen wohl beiseite geschobene psychische Inhalte nach einem urbildhaften Ausdruck. In einer Zeit, in der das unterdrückte Weibliche und die unbewußte Seite der Psyche bewußt entwikkelt werden wollen, ist dafür in «Maria» eine psychische Basis gegeben. Unter diesem Aspekt könnte bei den Kirchen der Reformation angefragt werden, ob bei ihnen mit dem Aufgeben des Urbildes «Maria» nicht eine psychische Verarmung eingetreten sein könnte im Blick auf die Entwicklung des Menschen zur Ganzheit.

Speziell für die Menschwerdung der Frau wird das Symbol der Jungfräulichkeit «Marias» als befreiend (wieder-)entdeckt[7]. Soziologisch wie tiefenpsychologisch drückt dieses Symbol die Autonomie des Weiblichen gegenüber dem Männlichen aus. «Maria» ermöglicht heutigem weiblichen Bewußtsein, anzuknüpfen an das uranfängliche Autarkiegefühl im matriarchalen Entwicklungsstatus[8]. «Maria» könnte so dazu helfen, archetypische weibliche Unabhängigkeit

überzuleiten in individuell und gesellschaftlich autonomes Menschsein heutiger Frauen.

b) Fragwürdige Funktionen

Die christliche Ausprägung der «Großen Mutter» läßt in katholischer Tradition zwei zusammengehörende psychische Tendenzen erkennen: *Spaltung und Individualisierung*. Vom Bild «Marias» ist der destruktive Aspekt der «Großen Mutter» abgespalten worden; «Maria» ist nur noch die gute, fürsorgende, tröstende Mutter. Der dunkle Aspekt ist auf die Gestalt der *«Eva»* (Gen 2–3), der «Mutter aller Lebendigen» (Gen 3,20) übertragen worden. «Eva» konnte so die Angst des (männlichen) Ich, verschlungen zu werden, abwehren helfen[9]. Die Abspaltung dieser Seite von dem *einen* Urbild führte dann, entsprechend dem individueller werdenden Ich-Bewußtsein, zu dem (Miß-)Verständnis der Eva als einer individuellen Frau.

Statt der archetypischen Urmutter wurde in ihr die erste in der Reihe der menschlichen Frauen gesehen. Damit veränderte sich die Erlebnisstruktur von einer ursprünglich religiös-existentiellen zu einer ethischen: Eva wurde persönlich verantwortlich gemacht für die *Verführung des Mannes* zur Sünde[10]. Der urbildhafte Eva-Aspekt versank im Unbewußten der Christen und wurde projiziert auf die realen Frauen. Da die «Verführung» zum Bewußtsein durch «Eva» das Bewußtsein der geschlechtlichen Differenzierung einschließt, wurde der «Eva»-Charakter der Frauen in der sexuellen Verführung des Mannes gesehen. So läßt sich verstehen, daß die Frau bei den Kirchenvätern und -männern als das Einfallstor des Bösen betrachtet wurde[11].

«Maria» wurde durch «Eva» entschärft und konnte so die männliche Sehnsucht nach Geborgenheit im Weiblichen angstfrei erfüllen. Und «Maria» konnte für die abgewerteten und klein gehaltenen Frauen zur *«Trösterin der Betrübten»* (Lauretanische Litanei) werden. Sie konnte für alle ihre (Bewußtseins-)Kinder zur Schutzmantel-Madonna werden[12]. An «Maria» ist eine ähnliche Entwicklung zu erkennen wie an «Eva»: Die urbildhafte Wahrheit von der guten, alles gewährenden und bewirkenden Jungfrau-Mutter wurde der historischen Maria aus Nazaret zugeschrieben.

Der Historisierung und Individualisierung folgte das *biologische Verständnis der jungfräulichen Mutterschaft Marias*. Und wie auf die konkreten Frauen die negativen Aspekte «Evas» projiziert wurden, so wurden ihnen die guten Eigenschaften der «Maria» als Vorbild vorgehalten. Dabei resultierte aus der Jungfräulichkeit Marias die *Abwertung der Sexualität der Frau* und die *hohe Bewertung des jungfräulichen Lebensstandes*. Das psychologische Mißverständnis dieser Entwicklung kann darin gesehen werden, daß Frauen als geschichtlich-endliche Wesen das «ewige» Urbild der jungfräulichen «Großen Mutter» leben sollten. *Die weibliche psychische Entwicklung wurde dadurch auf weitgehendes Unbewußtsein mit geringer Ich-Entwicklung festgeschrieben.* Daß Frauen in der katholischen Kirche sich jahrhundertelang den Vorbildern «Eva» und «Maria» unterwarfen, könnte mit ihrer schwachen Ich-Bildung zusammenhängen.

Für das Verhältnis der männlichen Psyche zum Weiblichen wurde der Sohnes-Ich-Status charakteristisch. Wo Männer das Weibliche vorwiegend im Urbild der «Großen Mutter» und ihres Sohnes sehen, da ist zu vermuten, daß die männliche Entwicklung das Stadium repräsentiert, in dem das Ich sich mühsam aus dem Enthaltensein im Urweiblichen herausgearbeitet hat und aus Angst, vom Unbewußten wieder vereinnahmt zu werden, über alles Weibliche zu dominieren trachtet: über die realen Frauen, über die Gefühlsfähigkeiten, über die Produktivität des Unbewußten. In der Phase des noch nicht «erwachsenen» Ich-Bewußtseins tendiert die männliche Psyche offenbar dazu, das Weibliche wegen dessen ursprunghafter Macht zu unterdrücken.

Tiefenpsychologisch deutet eine gesteigerte Verehrung der «Großen Mutter» auf eine solche Verfassung der männlichen Psyche hin. Solange solche Zusammenhänge unbewußt bleiben, wird die *männliche Ich-Angst vor dem Weiblichen als Negatives an den Frauen gesehen*, und sie werden dann mit vermeintlichem Recht klein gehalten. So sind die bevorzugte Darstellung des Weiblichen in der jungfräulichen «Großen Mutter» mit dem Sohn, eine unfertige Ich-Entwicklung und die Frau als Projektionsobjekt der männlichen Psyche direkt aufeinander bezogen. Hier könnte sich die Frage anschließen, wie weit gesellschaftlich relevante Phänomene in der katholischen Kirche mit der Repräsentation der psychischen Entwicklung im Bild der «Großen Mutter» zusammenhängen, z. B. der zum Gesetz gemachte Zölibat und die männerbündische Erziehung der Priester, der Ausschluß der Frauen von den amtlichen Entscheidungspositionen, die

Bevorzugung des Bereichs der Sexualität und Generativität für kirchenamtliche Stellungnahmen u. a.

Es ist nun zu fragen, ob das wieder auflebende Urbild «Maria» nicht auch Hilfen bietet, die Menschwerdung der Christen weiterzubringen.

III. Mögliches Wirksamwerden des Urbildes «Maria» für die Selbstwerdung des Menschen

1. Bedeutung der Abstinenz von «Maria»

Auf die Frage, welche Rolle Maria in ihrer religiösen Erziehung gespielt habe, erhielt ich von Theologie Studierenden die Antwort: keine. In der Regel kommen diese Studierenden aus traditionell katholischen Elternhäusern. Möglicherweise gibt es in Deutschland eine katholische Generation ohne eine Beziehung zu Maria. Zeigt dieses Phänomen Verlust oder Gewinn an? In tiefenpsychologischer Sicht erscheint es ambivalent.

Das Zurückdrängen der Bedeutung «Marias» zugunsten Christi[13] kann verstanden werden als Ausdruck eines immer einseitiger werdenden männlichen Bewußtseins in der Kirche. Die Abstinenz von «Maria» könnte aber auch anzeigen, daß der Archetypus des Weiblichen nicht länger im projizierten Zustand gehalten werden kann, weil das zu völliger psychischer Stagnation in der Kirche führen würde. Das Verschwinden «Marias» wäre dann die Regression des Weiblichen ins kollektive Unbewußte der Kirche, im Sinne einer Inkubation. Dieser Zustand würde anzeigen, daß das Weibliche zum kollektiven Bewußtwerden und Verwirklichen in der Kirche drängt.

Ob solche Regression schöpferisch, das heißt zu einem Fortschritt in der Entwicklung wird, scheint mir noch nicht erkennbar zu sein. Die Bedeutung der zeitweiligen Abstinenz von «Maria» läßt sich am bloßen Wiederauftauchen des weiblichen Urbildes aus der psychischen Versenkung noch nicht ablesen. Das neue Erscheinen kann auch eine Gefahr signalisieren, wenn es nur die «Wiederkehr des Verdrängten» (im Sinne S. Freuds) ist. Als solches wäre es eine *zyklische Wiederholung* des Mythos von der Jungfrau-Mutter und hätte nicht die für die christliche Botschaft charakteristische zielgerichtete Dynamik. Die bloße Wiederkehr «Marias» könnte bedeuten, daß die männlich bestimmte Kirche unfähig ist, ihre Projektionen auf das Weibliche zurückzunehmen und die darin gebundene psychische Energie der Entwicklung zu selbständigem männlichen und weiblichen Bewußtsein in der Kirche zuzuführen. Es ist aber auch denkbar – und zu hoffen –, daß die erneute Zuwendung zu «Maria» Motor für eine *ganzheitliche Menschwerdung* im Raum der Kirche wird.

2. Impulse zur Weiterentwicklung

Im Blick auf die Zukunft lassen sich positive Wirkungen des Urbildes «Maria» nur aus der Zielrichtung bisheriger Stadien der menschlichen Bewußtseinsentwicklung ableiten. Es handelt sich daher bei diesen Schlußgedanken um eine Art utopischen Entwurf, der eine Prüfung durch Realisierung erfahren müßte.

Die in Urbildern repräsentierte psychische Entwicklung ist charakterisiert durch fortschreitende Differenzierung von Bewußtseinsfähigkeiten, zentriert in den Ich-Funktionen. Daraus folgt die Entfernung von dem alles enthaltenden weiblich-unbewußten Urgrund psychischen Seins. *Differenzierung und Trennung vom Ursprung* erscheinen jedoch *als der Weg zu neuer Einheit auf einer höheren Bewußtseinsstufe.* Sie umfaßt Weibliches und Männliches, Bewußtsein und Unbewußtes, stellt als das Selbst (C.G. Jung) eine umfänglichere und tiefer verwurzelte Individualität dar, als das Bewußtseins-Ich sie besitzt. Dieses Ziel des menschlichen Selbstwerdens erscheint archetypisch in den *Gottesbildern*[14]. Welche Folgerungen lassen sich daraus für künftige Funktionen des Urbildes von der Jungfrau-Gottesmutter ziehen?

a) Entwicklung des Mannes

Dem Mann kann das in «Maria» verkörperte Sohnesstadium des Ich-Bewußtseins den Impuls geben, über dieses Stadium hinauszuwachsen. Dazu bedarf er einer neuen Beziehung zum Weiblichen und zum Unbewußten. Er kann sie finden, indem er aus der «Großen Mutter» den Aspekt der «Anima» (C.G. Jung) herausarbeitet[15]. Wenn männliches Bewußtsein seine Herkunft aus dem Ur-Weiblichen akzeptiert und bewußt gestaltet, wird die «Große Mutter» nicht mehr unbewußt über die männliche Psyche dominieren. Vielmehr wird die «Anima» zum Gegenüber, zur Hilfe für das Menschwerden des Mannes (vgl. Gen 2,20).

Die männliche Psyche könnte so befreit werden von dem Zwang, unbewußte Angst vor dem

Weiblichen als Negativem auf reale Frauen zu projizieren, die vermännlichte Kirche könnte die Fixierung auf die sexuelle Thematik abbauen, und die Frau könnte innerhalb der kirchlichen Institutionen zur Partnerin des Mannes werden. Für diesen Entwicklungsschritt müßte der Jungfrau-Aspekt an «Maria» neu akzentuiert werden. Das heißt dessen biologisch-sexuelles Verständnis wäre zurückzuführen in das archetypische, bei dem die Unabhängigkeit des Weiblichen vom Männlichen betont ist. Solange die männliche Psyche in der Auseinandersetzung mit dem dominant Weiblichen («Große Mutter») befangen ist, kann sie kaum das Vollalter psychischen Menschseins erreichen.

Würde die Kirche sich in diesem Selbstwerdungsstadium auf Dauer einrichten, so wäre es, wie wenn Jugendliche ihre Pubertät fürs ganze Leben festhalten wollten. Demgegenüber könnte das autonom Weibliche (Jungfrau-Aspekt), das als «Anima» der männlichen Psyche integriert würde, dem Männlichen in der Kirche helfen, sich zum ganzheitlich Menschlichen zu entfalten.

b) Entwicklung der Frau

Auch den Frauen kann der Jungfrau-Aspekt zu ihrer vollen Menschwerdung dienen. Die dem Weiblichen in der Evolution *vorgegebene Autonomie* – biologisch als Lebensspenderin, psychisch als das Unbewußte – *müßte von den Frauen in eine bewußte Ich-Werdung umgesetzt werden.* Die Frau braucht sich dazu nicht so von ihrem Ursprung abzuheben wie der Mann als das «andere» Geschlecht. Aber sie hat es insofern schwerer, als sie das psychische Bewußtwerden aus einem gesellschaftlich unterlegenen Status heraus vollziehen muß und dabei nicht nur durch ihre eigene unbewußte Trägheit, sondern auch durch das Festgefahrensein der männlichen Psyche in einem unfertigen Status behindert wird.

Die Jungfräulichkeit im Urbild «Maria» kann somit aufgefaßt werden als Herausforderung für beide Geschlechter, die *jeweils spezifische Form der psychischen Selbständigkeit* zu entwickeln.

Weibliche Autonomie im Bild der Jungfrau-Mutter «Maria» bedeutet aber nicht Abgeschlossensein oder Beziehungslosigkeit. In der lukanischen Vorgeschichte wird die Zeugung des Retterkindes vielmehr der Empfänglichkeit der menschlichen Frau für den göttlichen Geist zugeschrieben (Lk 2, 35). In urbildhafter Sprache bedeutet das die Verbindung des urweiblichen Unbewußten als «unteren» Prinzips mit dem Geist als «höherem» psychischen Prinzip zu einer Bewußtheit, die dem vollständigen Menschen eignet[16].

Der neue, der heile und heilmachende Mensch geht demnach hervor aus der Verbindung des weiblichen Vermögens der menschlichen Psyche mit dem die bewußte Ganzheit enthaltenden, darum göttlichen Vermögen. Das vom Weiblichen sich absondernde männliche Ich-Bewußtsein kann diese Zeugung nicht vollbringen. Es kann eingehen in den ganzen Menschen, wenn es sein eigenes Weibliches mitrealisiert. Vor diesem tiefenpsychischen Hintergrund kann verständlich werden, daß *im Symbol der jungfräulichen Empfängnis «Marias» sich sowohl die Autonomie als auch das Bezogensein des Weiblichen auf das psychisch Ganze spiegeln.* So kann gerade das Urbild von «Maria», der jungfräulichen Mutter, uns das Ziel des Menschwerdens bewußt machen: den aus den Gegensätzen weiblich-männlich, unbewußt-bewußt, irdisch-göttlich zusammenwachsenden ganzen Menschen.

Resümierend läßt sich sagen, daß die tiefenpsychologische Betrachtung am traditionellen Symbol von der jungfräulichen Gottesmutter «Maria» schöpferische Aspekte freilegt, die zeigen, daß durch dieses Urbild die Christen nicht auf unmündige Stadien von Frau- und Mannsein festgelegt werden (müssen). Ob die (wieder-) entdeckte «Maria» in der katholischen Kirche in die Regression von psychisch zu überwindenden Strukturen und Rollenmustern oder ob sie in eine neue Phase vollständigeren Menschwerdens führt und dann evtl. über die Grenzen der Kirche hinaus positiv wirksam wird, hängt allerdings von der Einstellung des kollektiven kirchlichen Bewußtseins zu diesem Urbild ab.

[1] Namen stehen in Anführungszeichen, wenn sie nicht die individuelle Person, sondern das Urbild bezeichnen.

[2] Zur Bedeutung der Artemis für Ephesus vgl. auch Apg 19. Zu Maria als Jungfrau und Gottesmutter: Catharina J.M. Halkes, Eine ‹andere› Maria: UNA SANCTA 32 (1977) 323–337; Halkes hebt die Symbolfunktion Marias hervor im Unterschied zu ihrer historischen Bedeutung. Belege aus der Mythologie können hier nicht im einzelnen angeführt werden. Verwiesen sei auf das reiche Material bei Erich Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewußtseins = Kindler-Taschenbücher, Geist und Psyche 2042/43 (München 1949); speziell für das Urbild des Weiblichen: ders., Die Große Mutter. Der Archetyp des Großen Weiblichen (Zürich 1956).

[3] Urbild, Archetypus und Symbol bezeichnen tiefenpsychologisch dieselbe Wirklichkeit.

[4] Die verwendete Konzeption der Urbilder ist hergeleitet aus Carl Gustav Jungs Theorie vom kollektiven Unbewußten und dessen archetypischen Strukturen, die aus dem Vergleich mythischen Bildmaterials mit dem von Träumen heutiger Menschen entwickelt worden ist. Angewandt auf die biblischen Überlieferungen ist die Theorie in Maria Kassel, Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C.G. Jung = Pfeiffer-Werkbücher Nr. 147 (München ^{2}1982) und dies., Sei, der du werden sollst. Tiefenpsychologische Impulse aus der Bibel = Pfeiffer-Werkbücher Nr. 157 (München 1982).

[5] Die Frömmigkeitstradition der orthodoxen Kirche bleibt hier unberücksichtigt, obwohl gerade sie wegen ihres Bilderreichtums fruchtbar sein könnte.

[6] So betrachtet ist das männliche das «andere Geschlecht» (Simone de Beauvoir), ist gegenüber dem weiblichen sekundär.

[7] Dieses Verdienst kommt vor allem feministischen Theologinnen zu.

[8] Wenn in dieser Arbeit von Matriarchat und dem Urweiblichen gesprochen wird, so ist damit der phylogenetisch anfanghafte Bewußtseinszustand der menschlichen Psyche gemeint. Ob in irgendeiner Kultur dem Bewußtseins-Matriarchat ein gesellschaftliches entsprochen hat, scheint noch nicht definitiv geklärt zu sein. Tiefenpsychologisch dürfte die Frage nach der gesellschaftlichen Umsetzung von matriarchalem und patriarchalem Bewußtsein verschieden zu beantworten sein. Männliches Bewußtsein drängt gewissermaßen von Natur aus zu Strukturen, die sich vom weiblichen Allumfassenden scharf abgrenzen, durch einseitiges Hervorheben von Bewußtseinsfähigkeiten. Daraus folgende bewußt organisierte, starre Prinzipien mit festen Über- und Unterordnungen lassen sich leichter in gesellschaftliche Realität überleiten als das noch weitgehend vom Unbewußten bestimmte, wenig strukturierte matriarchale Bewußtsein.

[9] Daß «Eva» der aus «Maria» ausgeklammerte dunkle Aspekt ist, zeigt sich in vielen deutschen Marienliedern, in denen wir Menschen als sündige, verbannte, elende = in der Fremde lebende = entfremdete Kinder «Evas» vorkommen.

[10] «Sünde» bedeutet in tiefenpsychologischer Sicht das Bewußtwerden, die Trennung vom Urweiblichen. Vgl. dazu meine Auslegung von Gen 2–3: Sei, der du werden sollst, 54 ff (Anm. 4).

[11] Daß die männliche Psyche die Symbolik des Bewußtwerdens mit dem Geschlechtsakt verbindet, hängt möglicherweise mit einem Aspekt der sexuellen Erlebnisstruktur des Mannes zusammen. Das Eindringen in den Mutterschoß könnte die Urangst des Bewußtseins aktivieren, vom urweiblichen Unbewußten verschlungen zu werden, der dunklen Seite der «Großen Mutter» zu verfallen. Dieser psychische Inhalt wird, solange er unbewußt bleibt, der Frau als Böses angelastet.

[12] In den Bombennächten des Zweiten Weltkrieges haben wir in meiner Familie im Luftschutzkeller immer das Lied gesungen: «Maria breit den Mantel aus / mach Schirm und Schild für uns daraus; / laß uns darunter sicher stehn / bis alle Stürm' vorübergehn ...» Es veränderte nicht die reale Bedrohung, aber die Bewußtseinslage der Betroffenen der Bedrohung gegenüber. Heute erscheint mir dieses Verhalten wie das Beschwören des paradiesischen Urzustandes vom Enthaltensein im Weiblichen ohne Angst und persönliche Verantwortung.

[13] So tut es die Kirchen-Konstitution des II. Vatikanums im 8. Kapitel. Was damals als ein Fortschritt in der Sicht auf Maria beurteilt wurde, könnte sich in der Rückschau auch als zwiespältig erweisen.

[14] Da der Mensch ein immer Werdender ist, ändern sich auch seine Gottesbilder. Einseitig weiblich bzw. männlich akzentuierte Gottesbilder enthalten das Ziel des Selbstwerdens noch nicht vollständig. In der christlichen Tradition ist die Vollständigkeit des Selbst in der Gestalt Christi verkörpert. Die Evangelien lassen erkennen, daß schon der historische Jesus als ein bewußt-unbewußt, männlich-weiblich integrierter Mensch erfahren worden ist, Züge, die im Dogma von der Gottessohnschaft als Kern der christlichen Botschaft formuliert worden sind. Aus den Evangelien erarbeitet ist diese Sicht bei Hanna Wolff, Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht (Stuttgart ^{3}1977); z.T. in meinen beiden Arbeiten (Anm. 4).

[15] «Anima» bezeichnet den psychisch weiblichen Aspekt des Mannes, wie «Animus» den männlichen der Frau. In archetypischer Darstellung ist die «Anima» ambivalent; unbewußt bleibend, bringt sie dem Mann Unheil, bewußt werdend, führt sie ihn zu höchster Selbst-Verwirklichung. Die Erschaffung der Eva aus der Seite des Adam in Gen 2 scheint mir tiefenpsychologisch dieses erste Auftauchen der «Anima» im Bewußtsein des Mannes zu bedeuten.

[16] Das geistige Prinzip erscheint mythisch häufig als Wind, Hauch oder Vogel. Das Menschwerden Christi (Lk 2) enthält von der Bildstruktur der Aussage her evtl. eine Analogie zur Erschaffung Adams in Gen 2: Adam ist ganz aus Erde gemacht (von unten), wird aber erst durch göttlichen Hauch (von oben) lebendiger Mensch. Vgl. dazu Hans Schär, Das Weibliche in der Bibel – seine anthropologischen und mythologischen Aspekte: Krisis und Zukunft der Frau, hg. von W. Bitter (Stuttgart 1962) 225–237, bes. 234. Bei Adam und Christus haben wir es mit Ursprungsgeschichten von Menschen in archetypischer Sprache zu tun; diese sagen etwas über den Prozeß des Menschwerdens und über das Menschwerden Gottes in diesem Prozeß aus.

MARIA KASSEL

1931 in Frankenthal in der Pfalz geboren; studierte katholische Theologie und Germanistik, war längere Zeit Lehrerin am Gymnasium, lehrt seit 1964 als Studienprofessorin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster Religionspädagogik und ist in der Fortbildung von Religionslehrern sowie in der Erwachsenenbildung tätig. Sie befaßt sich besonders mit den Berührungen zwischen Theologie und Tiefenpsychologie im Bereich der Bibel und der Lehrerausbildung. Veröffentlichungen: Biblische Urbilder (München ^{2}1982); Sei, der du werden sollst (München 1982); Religiöse Erfahrung in und mit Märchen: Religionspädagogische Beiträge (8/1981); Tiefenpsychologische Anmerkungen zur Persönlichkeit des Religionslehrers: H.G. Heimbrock (Hg.), Religionslehrer – Person und Beruf (Göttingen 1982). Anschrift: Am Kanonengraben 8, D–4400 Münster.

Karl-Josef Kuschel

Maria und die Literatur

Wenn man im Medium literarischer Texte Erkenntnisse über die Bedeutung der Figur Mariens sucht, muß man wissen, worauf man sich einläßt. Man hat sich bewußt zu sein, daß sich in Literatur vieles aussprechen kann, was Theologie und Frömmigkeit, Kult und Verehrung oft nicht mehr wahrzunehmen vermögen, daß sich hier – unbekümmert, manchmal unverfroren – das an Realitätsnähe und Wirklichkeitserkenntnis behauptet, was hymnische Traktate, theologische Spekulation und kirchliche Kanonisierung in Sachen Maria oft überspielen oder gar verdrängen.

Wer sich (aber) auf die Wirkungsgeschichte der Marienfigur in genuin nichttheologischen, nichtkirchlichen Texten einläßt, wird *Literatur* nicht anders denn als *kritisches Korrektiv* gegenüber einer traditionellen, stereotypisierten, bisweilen sklerotisch gewordenen Sprach- und Bildwelt begreifen müssen. Wirklichkeitsgewinn und Sprachanreicherung freilich ist der Lohn, wenn man literarische Texte als Gegenmodelle und Alternativentwürfe zur theologischen Verkündigungssprache und kultischen Gebetssprache verstehen lernt, Sprachformen, die einen neuen, unbefangenen Zugang zur Figur Mariens heute so ungemein erschweren. (Angesichts des hier zu behandelnden komplexen Problemfeldes legt sich aus räumlichen Gründen eine Einschränkung nahe.) Es geht im folgenden um den Versuch, einige Grundmotive der Marienthematik in Texten deutschsprachiger Literatur, vornehmlich aus der Zeit nach 1945, herauszuarbeiten[1].

I. Bild und Gegenbild: Marienkritik und Mariensatire

Marienkritik in literarischen Texten ist ein Phänomen der Literaturgeschichte des 20. Jahrhunderts. Die mittelalterliche Mariendichtung war vor allem durch das Bemühen gekennzeichnet, «die Mariengestalt in eine rauschhafte Bilderfülle und allegorische Pracht»[2] einzuhüllen; Dichtern der Romantik wie *Novalis* und *Eichendorff*[3], die sich am stärksten mit der Marienthematik befaßten, war Maria noch ein universales Symbol ewiger Liebe, überirdischer Schönheit, göttlicher Weisheit oder auch – besonders beim späten Eichendorff – religiösen Trostes, himmlischer Gnade und Erfüllung irdischer Sehnsucht – dies alles im Kontext frömmigkeitsgeschichtlich vorgeprägter und kirchlich legitimierter Marienfrömmigkeit. Das 20. Jahrhundert kennt mit Arbeiten von *Stefan George* und *Rainer Maria Rilke* diesen religiöskirchlichen Hintergrund der Marienthematik nicht mehr[4].

George und Rilke waren weniger aus Gefühlen marianischer Frömmigkeit heraus an Maria interessiert (auch das Theologisch-Dogmatische und Exegetisch-Historische interessierte sie nicht), sondern vor allem als Poeten, Lyriker, Ästheten. Mit Maria als literarischer Figur ließen sich *Grundhaltungen des Menschen* zur Welt, zur Kunst symbolisch-ästhetisch *spiegeln*, auf die es ihnen in ihrem Kunstprogramm, ihrem Selbstverständnis als Künstler ankam. Bei Rilke (stark verbunden wie bei allen Künstlern mit dem jeweiligen Frauenbild) die Grundhaltung der Hingabe und des Dienens, der Sorge um und des Wartens auf die Dinge, des Wissens um das Wunderbare und des Offenseins für das Göttliche, des Rühmens und Preisens.

1. Bert Brecht

Marienkritik setzt erst in expressionistischer-nachexpressionistischer Zeit ein. Erst hier gelingt es, in Texten der Marienlyrik Elemente auch sozialer und politischer Wirklichkeit einfließen zu lassen: Alfred Lichtensteins Parodie auf die ästhetisierende Marienlyrik à la Rilke «Die fünf Marienlieder des Kuno Kohn», Paul Zechs «Sortiermädchen», Ernst Tollers eindrucksvolles Pietà-Gedicht «Die Mauer der Erschossenen», geschrieben während der Gefängnishaft dieses marxistisch-anarchistischen Revolutionärs (1919)[5], vor allem aber *Bert Brechts* Gedicht *«Maria»*, aus den «Weihnachtsgedichten» 1922–1926. Von Maria heißt es:

«Die Nacht ihrer ersten Geburt war
Kalt gewesen. In späteren Jahren aber
Vergaß sie gänzlich
Den Frost in den Kummerbalken und den
rauchenden Ofen

Und das Würgen der Nachgeburt gegen Morgen zu.
Aber vor allem vergaß sie die bittere Scham
Nicht allein zu sein
Die dem Armen eigen ist.
Hauptsächlich deshalb
Ward es in späteren Jahren zum Fest, bei dem Alles dabei war.
Das rohe Geschwätz der Hirten verstummte.
Später wurden aus ihnen Könige in der Geschichte.
Der Wind, der sehr kalt war
Wurde zum Engelsgesang.»[6]

Alles hymnisch Preisende mittelalterlicher oder romantischer Provenienz ist hier verschwunden, ja bewußt vermieden. Ein Gedicht mit einem solch lapidaren Titel ist schon *Reaktion auf die Wirkungsgeschichte rein affirmativer Marienlyrik*. Kein Epitheton aus dem Arsenal hymnischen Marienpreises oder ästhetisierender Überhöhung taucht auf. Im Gegenteil: Benennung konkreter Tatbestände heißt die Devise. Das Gedicht beginnt denn auch mit einem Aussagesatz, der eine Tatsache feststellt. Im folgenden lebt dieser Text ganz von der (auch als solcher thematisierten) *Diskrepanz zwischen dem, was war, und dem, was wurde*: der Diskrepanz zwischen der christlichen Idyllik, mit der man Bethlehem «später» umgab, und der geschichtlichen Realistik, die erkennen läßt, was tatsächlich passierte: eine Frau – Maria ist ihr Name – bringt unter armseligen Umständen ein Kind zur Welt.

Keine Madonna ist hier präsent, keine Gottesmutter und Himmelskönigin, sondern eine konkrete geschichtliche Frau, die zum ersten Male Mutter wurde. Marienkritik ist dort präsent, wo vom «Würgen der Nachgeburt» die Rede ist, von der Scham und der Armut, von den Hirten und der Kälte. Geschichte und Wirkungsgeschichte, Bild und Gegen-Bild sind in kritische Spannung zueinander gebracht.

2. *Günter Grass*

Die kritische Auseinandersetzung mit der Marienthematik findet nach 1945 in den frühen Arbeiten von *Günter Grass* ihre verschärfende Zuspitzung. Mit der Devise «Es gibt Dinge auf dieser Welt, die man – so heilig sie sein mögen – nicht auf sich beruhen lassen kann», wie es in der «Blechtrommel» heißt, schafft sich der im Danziger katholischen Milieu aufgewachsene Günter Grass mit dem *Stilmittel blasphemischer Satire* befreiende Distanz zu einer vorkonziliar weitverbreiteten spießigen, verkitschten und verkulteten Marien-Volksfrömmigkeit, wie dies vor ihm nur in dem satirischen Theaterstück «Das Liebeskonzil» (1895) eines Oskar Panizza der Fall war. Seit Grass ist auch die *Mariensatire* ein beachtenswertes Motiv deutscher Prosa. In der *«Blechtrommel»* heißt es vom Helden Oskar Matzerath:

«Früher konnte ich nicht auf die Straßenbahn warten, ohne gleichzeitig der Jungfrau Maria zu gedenken. Ich nannte sie liebreiche, selige, gebenedeite, Jungfrau der Jungfrauen, Mutter der Barmherzigkeit, Du Seliggepriesene, Du, aller Verehrung Würdige, die Du geboren hast den, süße Mutter, jungfräuliche Mutter, glorreiche Jungfrau, laß mich verkosten die Süßigkeit des Namens Jesu, wie Du sie in Deinem mütterlichen Herzen verkostet hast, wahrhaft würdig und recht ist es, gebührend und heilsam, Königin, gebenedeite, gebenedeite. Dieses Wörtchen ‹gebenedeit› hatte mich zeitweise, vor allen Dingen, als Mama und ich die Herz-Jesu-Kirche jeden Sonnabend besuchen, so versüßt und vergiftet, daß ich dem Satan dankte, weil er in mir die Taufe überstanden hatte und mir ein Gegengift lieferte, das mich zwar lästernd, aber doch aufrecht über die Fliesen der Herz-Jesu-Kirche schreiten ließ.»[7]

Nicht nur daß hier das ganze, durch die Jahrhunderte auch in Literatur weitertradierte Arsenal mariologischer Hymnik satirisch zurückgespiegelt wird, nicht nur, daß hier die einzelnen Epitheta als fromme Versatzstücke einer beinahe sprachsklerotisch gewordenen Rede über Maria bloßgestellt werden, macht diesen Text literarisch bedeutsam, sondern vor allem, daß diese *Satire als Akt der Befreiung* verstanden wird, die – angesichts der erdrückenden kirchlichen Sprach-Macht – erst wieder den «aufrechten Gang» (E. Bloch) ermöglicht.

3. *Karin Struck*

Was Grass für das Ende der fünfziger Jahre mit seinen marienkritischen Reflexionen leistete, versuchen Autoren der jüngeren Generation vor dem Hintergrund heutiger feministischer Befreiungsbewegungen. Im Roman von *Karin Struck* (geb. 1947) *«Die Mutter»* (1977) spiegelt sich die Einstellung kritischer junger Frauen zum traditionellen Marienbild, das für sie nur noch in

ironischer Distanz greifbar ist. Kritisch setzt sich in diesem Roman die Hauptfigur Nora mit einem (in der Gestalt Mariens verkörperten) *unerotischen Mutterschaftsideal* auseinander:

«Die Muttergottesanbetung ist mir ganz und gar rätselhaft. Ein Freund sagt, das habe er längst vergessen, 1953 ein marianisches Jahr, eine jahrelange Anbetung der Muttergottes in der Kindheit, in der Kirche vor dem Altar des Herrn ein Extra-Altar für die Muttergottes, zu dem besonders die Frauen ‹mit ihren Wehwehchen› gegangen sind. So hat er die Kindheitserfahrungen längst zu einer Ironie abgehakt ... Mutterliebe sei die Mutter Maria mit dem Jesuskind. Maria spürt keine erotischen Empfindungen, wenn das Jesuskind an ihren Brüsten saugt ... Mütterlichkeit immer vorgestellt als Geschlechtslosigkeit.»[8]

II. Mutter und Madonna: Maria als Archetyp des Weiblichen

1. Die Wendung zum Archetypischen

Freilich: auch das Werk eines *Günter Grass* weist nicht nur mariensatirische Passagen auf. Schon die 1961 veröffentlichte Novelle «Katz und Maus» läßt mit ihren zahlreichen Anspielungen auf die «Jungfrau Maria» und den exzessiven Marienkult des Protagonisten dieser Erzählung die mythisch-archetypische Bedeutung der Figur Mariens erahnen[9]. Überhaupt gehört spätestens seit *Novalis* mit seiner (im Roman «Heinrich von Ofterdingen» ausgeführten) Vorstellung von einer *Muttereinheit*, einem mütterlichen Urprinzip alles Lebens, der (antike) Mythos von der Magna Mater zur Topik literarischer Auseinandersetzung mit der Marienthematik. In der deutschen Literatur ist Maria zum Archetyp des Weiblichen in der Literatur geworden. In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts hat dieses Motiv besonders durch *Hermann Hesse* (vor allem in «Narziß und Goldmund» 1930) und *Alfred Döblin* («Mariä Empfängnis» 1911; «Flucht aus dem Himmel» 1920; «Reise in Polen» 1920) große literarische Verarbeitung gefunden.

Von *Hermann Hesse*, dem Dichter protestantischer Provenienz, der sich schonn früh mit indischer Mythologie und Jungscher Tiefenpsychologie auseinandersetzte, stammt der charakteristische Satz:

«Ich erlaube mir mit der Madonna einen eigenen Kult und eine eigene Mythologie, sie ist im Tempel meiner Frömmigkeit neben der Venus und neben dem Krishna aufgestellt; aber als Symbol der Seele, als Gleichnis für den lebendigen, erlösenden Lichtschein, der zwischen den Polen der Welt, zwischen Natur und Geist hin und wider schwebt und das Licht der Liebe entzündet, ist die Mutter Gottes mir die heiligste Gestalt aller Religionen».[10]

2. Heinrich Böll

Nach 1945 ist diese mythisch-archetypische Traditionslinie vor allem durch das Werk von Heinrich Böll aufgenommen.

a. Charakteristisch dafür ein *Gedicht auf die Stadt Köln* (1968), die katholische Heimatstadt dieses Autors. In der Tat: Welche Stadt könnte mit ihrer jahrhundertealten heidnischen (römischen) und christlichen Geschichte geeigneter sein, um die *mythische Ambivalenz der Madonna-Figur* zu zeigen, als das rheinische Köln?

«Wer an Kanälen lauscht
kann sie hören
in Labyrinthen
unter der Stadt
über Geröll, Scherben, Gebein
stolpert die Madonna
hinter Venus her
sie zu bekehren
vergebens
vergebens ihr Sohn hinter Dionys
vergebens Gereon hinter Caesar
Hohnlachen
wer an Kanälen lauscht
kann es hören

Der dunklen Mutter
durch Geschichte nicht gebessert
steht Schmutz
gut zu Gesicht
in Labyrinthen
unter der Stadt
verkuppelt sie die Madonna
an Dionys
versöhnt den Sohn mit Venus
zwingt Gereon und Caesar
zur Großen Koalition
sich selber verkuppelt sie
an alle die guter Münze sind.»[11]

Ein lyrischer Text, transparent in der Struktur, eingängig in der Motivik und in der Verschränkung der geschichtlichen Perspektiven kunstvoll

gebaut. Venus und Maria, die Liebesgöttin und die Mutter-«Göttin», Jesus und Dionys, der «Gott» des Leids und der Gott der Lust, Gereon und Caesar, der Märtyrer-Soldat und der Kaiser-Soldat sind archetypische Grundfiguren menschlichen Verhaltens und repräsentieren die *«ewige» Dualität heidnisch-christlicher Geschichte* in diesem Text. Strophe 1 steht dabei ganz im Zeichen geschichtlicher «Vergeblichkeit». Das «Stolpern» der Madonna ist nur die bildliche Vergegenwärtigung des immer mißlingenden Versuchs, Heidentum durch Christentum zu beseitigen, ein Vorgang, der sich untergründig «unter der Stadt», im Undurchschaubar-Verborgenen (Bild des «Labyrinths») vollzieht und in seiner Vergeblichkeit nur «Hohnlachen» provoziert. Das heißt: die Realität dieser Stadt spricht solchen Versuchen ständig Hohn.

Denn diese Stadt, die «dunkle Mutter», hat schon längst ihre eigene Weise der «Versöhnung», der «Verkuppelung», der «Großen Koalition» gefunden (2. Strophe). Die sexuelle Metaphorik in diesem Kontext («verkuppeln»), sowie die Verschränkung der Gegensatzpaare aus der ersten Strophe (nun: Madonna mit Dionys, Jesus mit Venus) ist Ausdruck geschichtlicher Realistik, die *keine moralischen Kategorien* kennt. Überhaupt ist dem Text jede moralische Wertung des Geschehens absolut fremd, und gerade darin liegt seine Herausforderung. So gehört die Madonna diesem Text zufolge hinein in die bunte, chaotische, Mystik und Religion, Kulte und Kulturen verschmelzende, untergründig unausrottbare, schmutzige und doch so faszinierende unmoralisch-moralische Geschichte menschlicher Realität, die praktisch versöhnt, was theoretisch nur im Konflikt zu haben ist.

b. Das Madonnen-Motiv findet dann in Bölls großem Roman *«Gruppenbild mit Dame»* (1971) seine ausführliche literarische Verarbeitung. Denn Leni Pfeiffer, die Hauptfigur dieses Romans, muß sowohl von den zahlreichen typologischen Anspielungen auf die Marien-Figur als auch von den Selbstzeugnissen des Autors her als Madonnen-Figur verstanden werden, freilich als der Typus der *«subversiven Madonna»*[12]. Was sich also hinter dieser als Madonna typologisch gedeuteten Frauenfigur in diesem Roman verbirgt, ist das typisch neuzeitliche Problem der *Säkularisierung des Heiligen* im Gewand der Literatur, dem aber umgekehrt gerade bei Böll eine *Sakralisierung des Profanen* entspricht. Der amerikanische Literaturwissenschaftler Th. Ziolkowski meint deshalb zu Recht: «Die Parallele zwischen Leni und der Jungfrau Maria bedeutet nicht nur, daß die Heiligkeit heutzutage in überraschend neuen Formen sich offenbaren mag, sondern auch, daß die Muttergottes selber vielleicht etwas ‹menschlicher› war, als man nach Jahrhunderten der marianischen Ikonolatrie annehmen möchte.»[13]

III. Macht und Ohnmacht: Die marianische Dialektik

Seit *Goethe* im «Faust» («Ach neige / Du Schmerzensreiche / Dein Antlitz gnädig meiner Not») das Motiv der Zuflucht der Menschen zu Maria im Gebet aus sozialer oder psychischer Bedrängnis literaturfähig gemacht hat, taucht es in immer neuen Varianten auch in Texten der Literatur des 20. Jahrhunderts auf. Immer wieder hat die Darstellung der Marienthematik in literarischen Texten eine dezidierte *soziale Komponente: Maria als Figur des Volkes*, gerade der «Kleinen Leute», weniger mit Macht und Herrschaft als mit Trost, Zuflucht und Hilfe in Not in Verbindung gebracht. Brechts und Tollers Mariengedichte sind dafür ebenso eindrückliche Zeugnisse wie *Rilkes* Gedicht-Zyklus «Gebete der Mädchen zur Maria», *Döblins* Erzählung «Modern», *Hesses* lyrischer Versuch «Marienlieder»[14], aber auch *Franz Werfels* Maria-Roman «Das Lied von Bernadette» (1941), mit dem dieser Autor jüdischer Provenienz ein Gelübde anläßlich seiner geglückten Flucht von Frankreich nach Nordamerika erfüllte.

Dieses soziale Motiv findet sich bei dezidiert christlichen Autoren überdies *theologisch-spirituell ausgebaut*. So leuchtet in *Gertrud von Le Forts* Roman «Die Magdeburgische Hochzeit» (1938) dieses Motiv dort auf, wo die christliche Dialektik von Scheitern und Sieg, Schwachheit und Stärke, Tod und Leben von der Marienfigur her Gestalt gewinnt. Angesichts eines sich in blutigen Glaubenskriegen zerfleischenden Christentums (der Roman spielt zur Zeit des 30-jährigen Krieges) besteht der theologische Erkenntnisgewinn des Romans darin, die Durchsetzung von Glaubensüberzeugungen mit Gewalt eindeutig als «Zerrbild», als «Niederlage» Mariens bloßzustellen.

Die im gekreuzigten Christus und der Schmerzensmutter symbolisierte Dialektik ist also dort präsent, wo Christlichkeit sich in Niedrigkeit vollzieht, wo Liebe im Bewußtsein der Niederlage, des Scheiterns ausgeübt wird, wo Christsein

das Signum des Kreuzes trägt und die *ecclesia triumphans* zugunsten einer *ecclesia sub cruce* aufgegeben ist. Anders gesagt: Die «marianische Dialektik» ist ganz und gar *macht- und herrschaftskritisch akzentuiert*. Ihre Kraft bezieht sie freilich weniger aus einer politischen Analyse von Herrschaftsverhältnissen als von einem alternativen spirituellen Gegenentwurf her im Geiste Jesu und Marias gegen die Mächte der Zeit: Gewalt, Aggression, Vernichtung[15].

IV. Politik und Mythos: Versuch einer neuen Synthese

Ähnlich wie bei Gertrud von Le Fort bekommt auch andere, aus christlicher Grundhaltung heraus geschriebene Literatur heutzutage einen unüberhörbar kritischen Ton. Das «Magnifikat», das Lied der Maria aus dem Evangelium des Lukas, das Gottes befreiende Tat an den Elenden und Hungernden besingt und Gottes Sturz der Gewaltigen und Reichen, wird von Schriftstellern unserer Tage zunehmend in seiner kritisch-utopischen Funktion entdeckt und zum Schlüsseltext eines *herrschaftskritisch und utopisch akzentuierten Marienbildes*: so bei *Walter Jens* und *Dorothee Sölle*[16].

Wenn eines freilich charakteristisch ist für das Marienbild literarischer Texte unserer Tage, dann der Versuch einer neuen Synthese von Mythos und Politik, der Versuch, die mythische und die politische Dimension der Marienfigur nicht mehr länger auseinanderzureißen, wie dies bei Hesse und Döblin noch der Fall war, sondern zu einer auf Veränderung und Befreiung hin angelegten Einheit zu verschmelzen. Vieles an Zusammenfassung der zeitgenössischen Reflexion über die gesellschaftliche und kirchliche Funktion der Marienfigur, vieles, was die kritische Neubewertung dieser Figur heute ermöglicht (Befreiungstheologie, Frauenbewegung) findet sich in den der «Madonna» gewidmeten Passagen der Schriftstellerin *Luise Rinser*, die man ihrem letzten Tagebuch *«Winterfrühling»* (1982) entnehmen kann.

Großgeworden im katholischen Bayern, kämpferisch engagiert für eine erneuerte katholische Theologie und Kirche seit dem II. Vatikanum, erfahren in der Einschätzung der Frau durch traditionelle katholische Theologie und den Umgang mit Frauen in der Geschichte der katholischen Kirche, kennt diese Autorin die *ambivalente Wirkungsgeschichte der Marienfigur* im Raum des Kirchlichen: «daß man in der Kirche die Frau zur Madonna (Jungfrau-Mutter) erhöht, um die konkrete Frau nicht erhöhen zu müssen.»[17] Doch weit davon entfernt, die Madonnen-Figur religionskritisch oder psychoanalytisch zu eskamotieren, geht es Luise Rinser vor allem darum, die universale Bedeutung des Madonna-Symbols im Katholischen herauszuarbeiten.

Bei einer Arbeit an Texten der Passionsgeschichte, der «Abschiedsszene» zwischen Jesus und Maria, seiner Mutter, geht ihr auf:

«Im Johannes-Evangelium bekam die Menschheit eine Mutter ... Das heißt: mit dem Tod des Christus tritt das männliche Element der Gottheit zurück und das weibliche bekommt Bedeutung. Maria als Projektion des Weiblichen in Gott. Die Inthronisierung der Anima: dargestellt im Apsis-Mosaik, in der Kirche Santa Maria Maggiore in Rom. Da sitzt Maria, die Mutter, die Frau, die Sophia, das Weibliche, neben dem Christus und wird von ihm gekrönt ... Die vielen Darstellungen der Maria als der Schutzmantelmadonna. Was für eine tröstliche Vorstellung: da ist eine Kraft im Universum, die uns mütterlich umhüllt.»[18]

5. Politik und Utopie: Maria als Befreiungsfigur

Im Gedichttext *«Und Maria»* (1980) des Schweizer protestantischen Pfarrers und bedeutenden Lyrikers *Kurt Marti* laufen zahlreiche Motivstränge zusammen, die in anderen hier erwähnten Texten vereinzelt zu finden waren. Die Stärke dieses für einen protestantischen Theologen unerwartet engagierten Marien-Textes liegt denn auch weniger in der Originalität der Einzelmotive als in der Synthese, deren Basis eine entschiedene *politische Hermeneutik der Mariengeschichte* ist. Einige Passagen aus diesem 104 Zeilen in 6 Strophen umfassenden Text mögen dies illustrieren:

(1) «und maria sang
ihrem ungeborenen Sohn:
meine seele erhebt den herrn
ich juble zu gott meinem befreier
ich: eine unbedeutende frau – ...
(2) und maria konnte kaum lesen
und maria konnte kaum schreiben
und maria durfte nicht singen
noch reden im bethaus der juden
wo die männer dem mann-gott dienen

dafür aber sang sie
ihrem ältesten sohn
dafür aber sang sie
den töchtern den anderen söhnen
von der großen gnade und ihrem
heiligen umsturz ...

(5) später viel später
blickte maria
ratlos von den altären
auf die sie
gestellt worden war
und sie glaubte an eine verwechslung
als sie
– die vielfache mutter –
zur jungfrau
hochgelobt wurde ...

am tiefsten
verstörte sie aber
der blasphemische kniefall
von potentaten und schergen
gegen die sie doch einst
gesungen hatte voll hoffnung

(6) und maria trat
aus ihren bildern
und kletterte
von ihren altären herab ...
und sie wurde
millionenfach als hexe
zur ehre des götzengottes verbrannt
und sie war
die kleine therese
aber rosa luxemburg auch
und sie war
simone weil «la vierge rouge»
und zeugin des absoluten
und sie wurde
zur madonna leone die nackt
auf dem löwen für ihre indios reitet –
und sie war und sie ist
vielleibig vielstimmig
die subversive hoffnung
ihres gesangs»[19]

Wie auch für andere Schriftsteller ist das *«Magnificat»* Ausgangspunkt für den Entwurf eines politisch-utopischen Marienbildes. Wie Brecht setzt Marti historisch-kritisch an, lenkt aber den Blick sofort auf die geschichtliche Person Marias. Diese ist ganz zu einer «einfachen Frau aus dem Volke» geworden, deren «Gesang» Ausdruck ihrer inneren Freiheit und Gelöstheit ist. Die Wendungen «männer dem mann-gott dienen» und «heiliger umsturz» machen die doppelte Frontstellung des Textes gleich zu Anfang deutlich:

Maria ist für Marti sowohl eine *Figur weiblicher Emanzipationsgeschichte* wie überhaupt der *politischen Befreiungsgeschichte*. Strophe 3 und 4 greifen das Thema «Mutter» auf, das in der ersten Strophe mit Hinweis auf das Lied, das dem «ungeborenen sohn» gesungen wurde, schon anklang. In (5) wird dann wiederum ähnlich wie bei Brecht die Diskrepanz zwischen wirklicher Geschichte und Wirkungsgeschichte thematisiert. Strophe 6 beschreibt die aktiv handelnde Maria, beschreibt aber auch einen Prozeß der *Universalisierung der «Sache Marias» durch die Geschichte*. Als These wird deutlich: Maria ist nicht dort lebendig, wo sie auf Bildern und Altären folgenlos angebetet wird, sondern überall dort, wo gesellschaftliche und geistige *Befreiung* durch Frauen selbst geschieht, wo Frauen Veränderungen einleiten oder auch Opfer von Gewalt und Unterdrückung werden.

Die letzten Zeilen greifen in Form einer Rondo-Komposition den Anfang des Textes noch einmal auf. Die «subversive hoffnung» des Endes korrespondiert mit dem «heiligen umsturz» des Anfangs. Subversive Hoffnung – Variation eines Themas von Heinrich Böll. Doch im Gegensatz zu Böll und vielen anderen Autoren fehlt hier jeder Hinweis auf das mythologische Motiv von der ewigen Frau, der Großen Mutter oder Urmutter. Im Gegenteil: *Geschichte* steht hier deutlich im *Gegensatz zu Mythos*, Geschichte, die auf Veränderung hin interpretiert wird und nicht auf «Verewigung» universaler, archetypischer Grundstrukturen.

So ist denn auch Maria hier nicht die ewige, sondern die *konkrete Frau*, deren Sache freilich ein *«ewiges» Thema* der Weltgeschichte ist: die Beförderung des Prozesses im Bewußtsein von Freiheit und Gerechtigkeit unter den Menschen. Insofern und nur insofern ist für Marti Maria ein universales Symbol, das für eine Sache steht, die in vielfachen Spiegelungen und Brechungen in der Geschichte der Menschheit bis heute lebendig ist: *die Befreiung der Menschheit durch Gott, die in Maria, der Mutter und Jesus, dem Sohn, ihren Anfang nahm.*

[1] Grundlage dieses kurzen Artikels ist meine ausführliche Abhandlung: Maria in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts, die im Handbuch für Marienkunde, hg. von W. Beinert u. H. Petri vorauss. Herbst 1983/Frühjahr 1984 im Verlag Pustet Regensburg erscheinen wird. Zur Vertiefung, vor allem aber für zahlreiche Belege und weiterführende Literaturhinweise muß ich auf diese Studie verweisen.

[2] H. Fromm, Art. Mariendichtung: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, hg. v. P. Merker u. W. Stammler, 2. Aufl. v. W. Kohlschmidt u. W. Mohr (Bern 1965) 271–291, Zitat S. 281.

[3] Vgl. von Novalis vor allem: Geistliche Lieder: Werke und Briefe, hg. v. A. Kelletat (München 1962) 84–102; Heinrich von Ofterdingen. Roman (Teil I, Kap. 8). Von J. v. Eichendorff, Mariä Sehnsucht: Neue Gesamtausgabe der Werke und Schriften, Bd. I, hg. v. G. Baumann (Stuttgart 1958, [3]1978), 273; Das Marmorbild: Neue Gesamtausgabe, Bd. I, 343; Kirchenlied: Neue Gesamtausgabe Bd. I, 282f.

[4] Von S. George vgl. besonders die Marientexte in seinem Gedichtzyklus: Die Bücher der Hirten- und Preisgedichte, der Sagen und Sänge und der Hängenden Gärten (1895): Gesamtausgabe Bd. VIII (Berlin 1930). Von R.M. Rilke vgl. bes.: Gebete der Mädchen zu Maria (1889): Sämtliche Werke in 12 Bdn. Bd. I, hg. v. E. Zinn (Frankfurt/M. 1976) 182–190; Alle in Einer (1897): Sämtliche Werke, Bd. VII, 77–89; Marien-Leben (1912): Sämtliche Werke, Bd. II, 665–681; Himmelfahrt Mariae: Sämtliche Werke, Bd. III, 46f.

[5] A. Lichtenstein, Die Fünf Marienlieder des Kuno Kohn: Lyrik des Expressionismus, hg. v. S. Vietta (Tübingen 1976) 164–166; P. Zech, Sortiermädchen: Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus, hg. v. K. Pinthus (Hamburg 1959), 55f; E. Toller, Die Mauer der Erschossenen. Pietà. Stadelheim 1919: Gesammelte Werke Bd. II, hg. v. J.M. Spalek u. W. Frühwald (München 1978) 314.

[6] B. Brecht, Weihnachtsgedichte: Gesammelte Werke Bd. VIII (Frankfurt/M. 1967) 122–125.

[7] G. Grass, Die Blechtrommel. Roman (1959), Taschenbuch-Ausgabe (Frankfurt/M. 1962) 111f.

[8] K. Struck, Die Mutter (1975), Taschenbuch-Ausgabe (Frankfurt/M. 1980) 106 u.114.

[9] Vgl. die Interpretation v. Th. Ziolkowski, Fictional Transfigurations of Jesus (Princeton 1972) 238–250.

[10] H. Hesse, Madonnenfest im Tessin (1924): Gesammelte Werke Bd. VI (Frankfurt/M. 1970) 332–337, Zitat S. 334.

[11] H. Böll, Köln 1 (1968); Werke Bd. VI, hg. v. B. Balzer (Köln 1978) 23.

[12] Vgl.: R. Matthaei (Hg.), Die subversive Madonna. Ein Schlüssel zum Werk Heinrich Bölls (Köln 1975).

[13] Th. Ziolkowski, Typologie und «Einfache Form» in «Gruppenbild mit Dame»: Subversive Madonna, 137.

[14] A. Döblin, Modern. Ein Bild der Gegenwart: Jagende Rosse. Der Schwarze Vorhang und andere Frühe Erzählwerke (Olten/Freiburg i. Br. 1981). H. Hesse, Marienlieder: Die Gedichte in 2 Bdn. Taschenbuch-Ausgabe (Frankfurt/M. 1977) 175f.

[15] Von einem «marianischen Motiv», das diese Dialektik zum Ausdruck bringt, spricht: Th. Kampmann, Das marianische Motiv in der christlichen Gegenwartsdichtung: Theologie und Glaube 47 (1957) 401–418.

[16] W. Jens, Predigt zu Lk 1: Assoziationen. Gedanken zu biblischen Texten Bd. I, hg. v. W.J. (Stuttgart 1978) 17f; D. Sölle, Der Herr der Geschichte: Spiel doch das Lied von Brot und Rosen. Gedichte (Berlin 1981) 8.

[17] L. Rinser, Winterfrühling (Frankfurt/M. 1982) 226.

[18] AaO. 230.

[19] K. Marti, Und Maria: Abendland. Gedichte (Darmstadt/Neuwied 1980) 41–44.

KARL-JOSEF KUSCHEL

1948 geboren. Studium der Germanistik und Theologie an den Universitäten Bochum und Tübingen. 1972 Staatsexamen. 1977 Promotion zum Dr. theol. 1973–1981 Wiss. Assistent, ab 1981 Akademischer Rat am Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen und Lehrbeauftragter an der Kath.-Theologischen Fakultät. Buchveröffentlichungen: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (1978); Hans Küng. Weg und Werk (zus. mit H. Häring, 1978); Heute noch knien? Über ein Bild von Edouard Manet (1979) Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte (1983); Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur (1980). Anschrift: Hausserstraße 140, D–7400 Tübingen.

Zur Situationsbestimmung

Roderick MacKenzie

Der kulturelle und religiöse Hintergrund des Buches Ijôb

Die Entstehungszeit

Es grenzt an Übermut, das Buch Ijob in eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum situieren zu wollen. Als Entstehungszeit des Buches wurde fast jede Periode zwischen der Zeit des Mose und der Zeit des Hellenismus von irgendeiner wissenschaftlichen Autorität vorgeschlagen. Nicht so groß ist die Auswahl, wenn es sich um den geographischen Ort des Buches handelt, aber auch hier können wir nicht ganz sicher sein, daß es in Palästina geschrieben wurde. Die Theorien, die besagen, daß das Buch ursprünglich nicht auf hebräisch verfaßt worden sei, gehen ja implizit davon aus, daß wir einen nichtjüdischen Entstehungsort suchen müssen. Hier besteht aber die Gefahr eines Zirkelschlusses: Aus dem Stil und dem Inhalt des Buches versuchen wir auf Entstehungsort und -zeit zu schließen. Haben wir dann aber auch das Recht, umgekehrt zu argumentieren, um mit Hilfe jener Hypothesen über Entstehungsort und -zeit die vielen dunklen Stellen des Textes zu klären oder zu interpretieren?

Jedenfalls will der Autor dieses Aufsatzes jener Herausforderung der Frage nach Entstehungsort und Entstehungszeit des Buches Ijob mit offenen Augen entgegentreten, wohl wissend, wieviel Übermut damit verbunden ist und wie sehr man dadurch Gefahr läuft, den vielen Hypothesen und Spekulationen nur noch eine weitere hinzuzufügen. Er kann für die Meinungen, die er hier zum Ausdruck bringt, nicht mehr als eine bestimmte Wahrscheinlichkeit beanspruchen, von der er aber hofft, daß sie solide begründet ist.

Mit einigen allerdings bemerkenswerten Ausnahmen, die das Buch der Zeit vor dem Exil zuschreiben, weist es die große Mehrheit der Wissenschaftler, die sich mit dieser Frage beschäftigen, der Zeit nach dem Exil zu. Das heißt: Die Zeit des sechsten Jahrhunderts vor Christus, als das Volk Israel in die Verbannung ging, wird als der *terminus post quem* der Entstehung des Buches betrachtet.

Es würde zu weit führen, hier die dazu vorgebrachten Argumente wiederzugeben. Es handelt sich dabei um eine Kombination von sprachlichen Argumenten (Aramaismen und Neologismen, die das Hebräische der Mischna vorwegnehmen), von Hinweisen auf die Zitierung anderer biblischer Bücher (besonders Jeremia) und von inhaltlichen Indizien (das Wissen um die Problematik der Strafe und des ungerechten Leidens, das in Israel nach der Erfahrung des Exils aufkam). Jener *terminus* könnte sogar noch etwas später angesetzt werden in dem Sinne, daß das Buch nicht vor 500 vor Christus entstanden ist: Haggai und der Proto-Sacharja bezeugen in der Zeit des Wiederaufbaus des Tempels die Entstehung eines Zukunftsoptimismus, auf den in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts (bis zur Zeit des Nehemia) Entmutigung und Demoralisierung folgten. Daher scheint die Zeit zwischen 500 und 445 vor Christus die wahrscheinlichere für ein solch radikales und bohrendes Fragen zu sein, wie es das Buch Ijob darstellt. Möglicherweise muß aber trotzdem das Buch noch später angesetzt werden.

Noch schwieriger und unsicherer ist es, einen *terminus ante quem* zu bestimmen. Hierzu gibt es einen ernsthaften, allerdings negativen Hinweis: Im Buch Ijob fehlt jede Spur eines hellenistischen Einflusses, der dagegen im Buch Jesus Sirach (etwa 200–175 v. Chr.) sehr deutlich ist, sich aber auch in der Art und Weise, wie der Autor des Buches Kohelet (Mitte des dritten Jahrhunderts?) seine Probleme formuliert, nachweisen läßt. Ijob ist also vor der Zeit eines solchen Einflusses anzusetzen, der nach etwa 300 vor Christus in Palästina vorherrschend wurde, sich wahrscheinlich aber schon etliche Jahre vorher bemerkbar machte. Man kann also die Entstehung des Buches sehr wahrscheinlich zwischen 500 und 350 v. Chr. ansetzen, und der Verfasser dieses Aufsatzes tendiert hier eher zu einem früheren Zeitpunkt in dieser Periode als zu einem späteren[1].

Die Frage nach dem Entstehungsort ist weniger wichtig, kann allerdings aufgrund sprachlicher Hinweise leichter beantwortet werden. Ein im fünften Jahrhundert – das war lange vor der nationalistischen, auch sprachlichen Erwekkungsbewegung der Makkabäerzeit – geschriebenes Buch konnte nur auf eine kleine Leserschaft in einem sehr begrenzten Gebiet hoffen.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Buch in der kleinen Provinz, die Judäa nach dem Exil geworden war, sagen wir in einem Umkreis von etwa vierzig Kilometern rund um Jerusalem geschrieben worden ist. Es ist sogar anzunehmen, daß der Verfasser ein Einwohner von Jerusalem war, besonders dann, wenn das Buch nach dem Wiederaufbau der Stadtmauer und der Befestigung der Stadt im Jahre 444 v. Chr. geschrieben sein sollte. Ich übergehe hier die verschiedenen Hypothesen, daß das Buch Ijob eine Übersetzung aus einer anderen Sprache, vor allem aus dem Arabischen sei, denn keine von ihnen scheint plausibel zu sein.

II. Der politische Hintergrund

Seit der Zeit der Eroberung Babylons durch Kyrus im Jahre 539 v. Chr. waren die westlichen Provinzen des ehemaligen neubabylonischen Reiches unter persischer Herrschaft, und seit Darius dem Großen gehörte die kleine Provinz Judäa zu der von Damaskus aus regierten fünften Satrapie. Durch die babylonischen Strafexpeditionen von 597 und 588 verwüstet und zum Teil entvölkert, wurde das Gebiet nach und nach neu belebt und von Bauern besiedelt, von denen einige geborene Judäer, andere vom Süden her eindringende Edomiter waren. Zudem gab es ab 538 unter den in Mesopotamien wohnenden und zum Teil auch unter den sonstwo zerstreuten Juden eine «Heimkehr»-Bewegung ins Land der Vorfahren. Wir wissen nicht, wieviele tatsächlich von dieser protozionistischen Bewegung betroffen waren, aber sie hielt mehr oder weniger stark verschiedene Generationen an.

Es war diese Rückkehrbewegung, die in den Jahren 515–520 v. Chr. den Wiederaufbau des Tempels auf dem genau nördlich der Stadt gelegenen Hügel ermöglichte, 444 v. Chr. unter Nehemia die Stadt befestigte und neu bevölkerte und zu einer uns unbekannten Zeit, wahrscheinlich Ende des fünften Jahrhunderts, miterlebte, wie, durch königliche Autorität bekräftigt, eine überarbeitete Version des mosaischen Gesetzes ein- und durchgeführt wurde.

Es gibt gute Belege dafür, daß die persischen Autoritäten nicht daran interessiert waren, unterworfenen Völkern neue, andere Gesetze aufzuerlegen. Vorausgesetzt, daß die Abgaben und Steuern entweder in Edelmetallen oder in Naturalien, so wie das erwartet wurde, eingesammelt und an die königliche Schatzkammer abgeführt wurden und die Bevölkerung sich von politischer Agitation fernhielt und auch nicht an Aufstand dachte, ließen die toleranten Perser die Juden «ihre eigene Schau abhalten». Es gab zwar einen persischen Gouverneur in Jerusalem, den *peha*, der dem Satrap von Syrien unmittelbar unterstellt war, aber die einzigen Gouverneure, deren Namen wir kennen, Serubbabel und Nehemia, gehörten selbst der jüdischen Gemeinschaft an. Es gab natürlich auch den Hohenpriester des Tempels – Jeschua und seine Nachfolger – deren Autorität und Stellung offiziell anerkannt gewesen sein müssen. Und wenigstens einmal hören wir von einem «königlichen Beauftragten», dem Schreiber Esra, der ermächtigt worden war, «das Buch des Gesetzes Gottes» zu verkünden und ihm Geltung zu verschaffen. Aber die Zeit seines Kommens nach Jerusalem bleibt unsicher, und es scheint trotz Neh 8,9 wahrscheinlich, daß er nicht zur gleichen Zeit mit Nehemia in Jerusalem zusammen war.

Man kann also die politische Situation des jüdischen Volkes im südlichen Palästina unter persischer Herrschaft als eine günstige, ja als eine Situation, in der es ihm gut ging, betrachten. Das wird dadurch bestätigt, daß in unseren Quellen eine negative Propaganda gegen die persischen Könige fehlt. Jedenfalls läßt sich dort für diese Zeit nichts mit den Anschuldigungen früherer imperialer Mächte wie Nahums Schimpfrede gegen Ninive oder dem Fluch des Psalmisten gegen Babylon (Ps 137) vergleichen. Nur im Buch Esther gibt es einen Hinweis darauf, daß den Juden im persischen Reich die Erfahrung des Antisemitismus nicht fremd war, aber in dieser eher phantastischen Geschichte wurde der König Artaxerxes glücklicherweise zum Verteidiger der Juden bekehrt. Besonders nach den rigorosen Reformaktivitäten von Nehemia und Esra hatte die Provinz Judäa eine relativ homogene Bevölkerung, in der die Juden das vorherrschende Element waren.

III. Der religiöse Hintergrund

Um die religiöse Situation, in der diese Judäer des fünften Jahrhunderts lebten, richtig beurteilen zu können, müssen wir volle hundert Jahre eher ansetzen. Die ersten Jahrzehnte des sechsten Jahrhunderts waren Jahre des Unheils: Zwischen zwei Zwangsverschleppungen hervorragender und vermögender Persönlichkeiten in den Jahren 597 und 586 wurde Jerusalem achtzehn Monate

lang belagert mit all dem Leiden, dem Hunger und der Not, die mit einer solchen Belagerung einhergehen. Das ländliche Gebiet um Jerusalem wurde verwüstet. Schließlich wurden Tempel, Palast unnd Stadt ausgeplündert, dem Feuer übergeben und zerstört.

Eine mitleiderregende Gruppe halb ausgehungerter Überlebender mußte sich, nur mit dem ausgestattet, was sie auf ihrem Rücken tragen konnten, durch die syrische Wüste und das Tal des Euphrats entlang für einen Zug von tausend Kilometern auf den Weg machen. Oft hat man die Meinung vorgebracht, daß eine Stelle wie Ijob 12,17–25 von der Überlieferung über jenen Todesmarsch inspiriert gewesen sein könnte. Das könnte tatsächlich stimmen, aber solche Zwangsemigrationen waren in der Geschichte des fruchtbaren Halbmonds keine Ausnahme. Wir haben wenig Information über die Exilserfahrung der Juden. Wir haben nur einige flüchtige Einblicke durch Baruchs Bericht im Buch Jeremia, durch einige persönliche Erinnerungen Ezechiels und durch die Klagelieder, die ein theologischer Versuch sind, dieser unvorstellbaren Katastrophe einen Sinn zu geben.

Es handelt sich hier um die Erfahrung der ersten Generation der Verbannten, bis etwa 550 v. Chr. Dann eroberte nach dem Tod des großen Nebukadnezzar (562 v. Chr.) Kyrus die Macht und wurde von Deuterojesaja leidenschaftlich als auserwähltes Instrument und Diener des Herren zur Erlösung seines Volkes Israel begrüßt. Auf die politischen Folgen, die diese Machtübernahme hatte, haben wir oben hingewiesen. Auf die religiösen Folgen können wir nur schließen, weil uns hierüber unmittelbare Informationen fehlen. Zum Beispiel entwickelte sich sicher in Babylonien im sechsten Jahrhundert der synagogale Gottesdienst, um den Bedürfnissen nach einem gemeinschaftlichen Ritual entgegenzukommen. Wir können allerdings nicht sagen, daß zu diesem Ziel spezielle Gebäude errichtet oder angepaßt wurden: Ps 137 schildert offensichtlich einen Gottesdienst unter freiem Himmel am Ufer eines Stromes oder Kanals. Er wird vermutlich allerdings früh in jener Periode entstanden sein.

Es gibt keinen Hinweis dafür, daß die Verbannten je an einer anderen Stelle als dem «Ort, den der Herr, dein Gott, gewählt hat» anfingen, einen Tempel zu bauen oder Opfer darzubringen. Vermutlich waren die deuteronomischen Speisegesetze schon bekannt, und sie sollten zusammen mit der Einhaltung des Sabbats und der Beschneidung männlicher Kinder als wirksame Mittel, die Gemeinschaft zusammenzuhalten und sie von den Götzendienern abzusondern, sehr wichtig werden. Wir haben nur geringe Andeutungen einer literarischen Aktivität, die mit all dem zusammenhing, aber sie muß sehr intensiv gewesen sein, denn in dieser Zeit des Exils wurden verschiedene Materialien gesammelt, und es wurden die vorletzte «Ausgabe» des Pentateuchs (die Priesterschrift wurde nicht vor Esras Zeit hinzugefügt), sehr wahrscheinlich auch die gesamte deuteronomische Geschichte (die Bücher Josua bis Könige) und wenigstens einige der prophetischen Texte herausgegeben.

IV. Der lehrweisheitliche Hintergrund

Zur Zeit, als das Buch Ijob verfaßt wurde, konnte die Weisheitsliteratur im alten Nahen Osten auf eine lange und ruhmvolle Geschichte zurückschauen, deren erste Spuren sowohl bei den Sumerern als bei den Ägyptern ins dritte Jahrtausend vor Christus führen. Hier interessiert uns allerdings nur die relativ späte Entwicklung dieser Weisheitsliteratur in Israel: Welche hebräischen Schriften waren unserem Autor zugänglich und haben ihn wahrscheinlich beeinflußt?

Um mit einem ziemlich klaren Beispiel anzufangen: Er muß sicher das Buch Jeremia gelesen haben, denn seine große Klage über das menschliche Leben im Kap. 3 ist sehr deutlich eine ausführliche Variation der Stelle bei Jeremia, wo dieser den Tag seiner Geburt verflucht (Jer 20,14–18). Wenn der Verfasser des Buches Ijob diese Stelle kannte, muß er bestimmt auch den Rest der «Konfessionen», der Bekenntnisse des Jeremia, einschließlich des sehr starken Protestes von Jer 12,1ff, gelesen haben. Schon dieser Protest mag ihm eine Ermutigung gewesen sein, in den Mund eines frommen und gottesfürchtigen Helden jene Klagen und Vorwürfe zu legen, die seit der Zeit immer neu bei den Lesern einen tiefen Eindruck hinterlassen und sie gar geschockt haben. Auch Jeremia war persönlich ohne Schuld und litt durch den Unglauben seines Volkes und wegen dessen Sünde. Er war ein unschuldiges Opfer kollektiver Schuld: ein alter und vertrauter Gedanke bei den Semiten, den er (und Ezechiel) später zurechtzurücken und aus dem Denken der Überlebenden der Katastrophe zu vertreiben suchte (Jer 31,29f; Ez 18,2f). Das heißt, daß die «jüngere Generation» auf jene alte Lehre zurückgriff, um ihre eigene vermeintliche Unschuld und so auch implizit die Ungerechtig-

keit des sie strafenden Herrn hervorzuheben. Natürlich mußte unser Autor in seinem Versuch, das Problem des Leidens des Gerechten in seiner schärfsten Form darzustellen, bei seinem Helden jede Solidarhaftung für die Sünden eines Volkes oder einer Familie ausschließen. Wie wir wissen, tat er das dadurch, daß Ijob als Nichtisraelit dargestellt und betont wurde, es gebe keine ungesühnte Sünde in seiner Familie, die sein Leiden verursacht haben könnte (vgl. Ijob 1,5).

Andere Texte, die unserem Autor geholfen haben mögen, zu klaren Einsichten zu gelangen, könnten die Weisheitspsalmen, besonders die Psalmen 1, 37 und 73 sein. Natürlich ist es möglich, daß der erste dieser Psalmen jünger als das Buch Ijob ist, vor allem dann, wenn er verfaßt wurde, um die im Psalterium vorliegende Sammlung von Psalmen einzuleiten. Aber auch dann gibt dieser Psalm eine alte Tradition und Lehre wieder, wenn er unbeirrbar und bestimmt das Prinzip der Vergeltung in diesem Leben zum Ausdruck bringt, als ob niemals Zweifel an diesem Prinzip bestanden hätten und es keine Probleme mit seiner Gültigkeit gäbe: «Alles, was er tut, wird ihm (dem Gerechten) gut gelingen. Nicht so die Frevler ...» Dieses Prinzip wird einfach als eine offensichtliche Wahrheit, die keine Beweise braucht, ausgesprochen. Psalm 37,25 dagegen beruft sich auf die Erfahrung: «Einst war ich jung, nun bin ich alt, nie sah ich einen Gerechten verlassen noch seine Kinder betteln um Brot.» Hier würden wir dahin tendieren zu sagen, daß der Psalmist entweder ein ziemlich geschütztes Leben gelebt hat oder sonst besonders blind für die Wirklichkeit um ihn herum war. Sein Spruch ist nicht nur naiv, er ist auch besonders gefährlich, denn wenn seine Aufmerksamkeit gezwungenermaßen auf einen einsamen Menschen gelenkt worden wäre, dessen Kinder betteln mußten, würde er versucht sein zu antworten: «Gerade das zeigt an erster Stelle, daß der Mann nicht gerecht ist.» Das war dann auch die Falle, auf die die Freunde Ijobs hereinfielen. Denn über das (legitime) religiöse Prinzip «Wer sündigt, wird leiden» hinaus machen sie einen fatalen weiteren Schritt, indem sie hinzufügen: «Und wer leidet, muß gesündigt haben.» Man erinnere sich hier an das in Joh 9,1–3 von den Jüngern Jesu aufgeworfene Problem und daran, wie er dieses Problem zurechtrückte.

Um hier den Weisen gerecht zu werden: Der Übertreibung, die jenes Prinzip ist, wurde implizit und dennoch entschieden zum Beispiel im Buch der Sprichwörter widersprochen: «Wer den Geringen bedrückt, schmäht dessen Schöpfer; ihn ehrt, wer Erbarmen hat mit dem Bedürftigen» (14,31). «Wer Erbarmen hat mit dem Elenden, leiht dem Herrn; er wird ihm seine Wohltat vergelten» (Spr 19,17, vgl. 15,16f; 16,8,19; 17,1.5 usw.). Auch wenn Armut also unverkennbar eine Art Leiden ist, ist sie nicht notwendigerweise ein Zeichen von Gottes Mißfallen, denn in Wirklichkeit sind die Armen seine besonderen Freunde. Wenn das aber für die Armut gilt, weshalb sollte es dann nicht gleicherweise für Krankheit oder Verfolgung oder für eine andere Art des Leidens gelten, die traditionell als Folge der Sünde oder als Strafe der Torheit betrachtet wurden.

Die Psalmisten, auf die wir uns hier bezogen haben, kämpften darum, zwei ziemlich verschiedene und zum Teil widersprüchliche Lehren oder Anschauungen über das moralische Universum, in dem menschliche Wesen leben, miteinander zu versöhnen und ihnen gerecht zu werden. Die traditionelle Weisheit, die ihnen überliefert worden war, die sie weiter formulierten und weiter überlieferten, wurde als das Konzentrat der menschlichen Erfahrung von Generationen betrachtet. Man nahm an, daß sie auf einer Grundlage des «trial and error», des Lernens aus Versuchen und Irrtümern, und auf dem erfolgreichen und verifizierten Experiment beruhte, um zu der Erkenntnis der Prinzipien der Ordnung und Kausalität, nach denen die Welt funktioniert, zu gelangen. Das heißt: Man meinte, daß diese Weisheit die Frucht eines Lernens und Argumentierens *a posteriori* sei. Aber unvermeidlicherweise gingen einige Überlegungen der Weisheit über die materielle Welt hinaus, um sich mit Fragen der Ethik und der Moral auseinanderzusetzen. So schlichen sich theologische a-priori-Prinzipien ein wie die Einzigkeit des Gottes Israels, seine Allmacht und seine Alleinursächlichkeit, wie vor allem sein Bedachtsein auf Gerechtigkeit und seine Verurteilung des Unrechts und der Unmoral: auf dem Boden der Bundestheologie und aus der kollektiven Erfahrung, die Israel mit der Gottheit machte, gewachsene Glaubensgrundsätze. Da die Psalmisten und Weisen, mit denen wir es hier zu tun haben, zuerst Israeliten und erst dann Weise waren, strebten sie natürlicherweise danach, ihre Überzeugungen in einer Synthese zu vereinen.

Der tiefste und gleichzeitig der der Wirklichkeit nächste der Weisheitspsalmen ist Psalm 73,

der Ijobs Sicht der Problematik und wenigstens die Richtung, in der eine Lösung gesucht werden könnte, vorwegnimmt. Der Psalm ist als eine Danksagung eines Mannes, der erfolgreich eine Glaubenskrise überwunden hat, formuliert. Gegenüber der Wohlhabenheit und der Macht der Abtrünnigen und Frevler im Gegensatz zum eigenen Elend und zur eigenen Schwäche beschlichen ihn ernsthafte Zweifel darüber, ob der Herr fähig – und willig – sei, seine Bundesversprechen zu halten. Diese Skepsis drohte seine Loyalität gegenüber der Religion der Väter und Vorfahren zu untergraben. Eine doppelte ihm von Gott geschenkte Einsicht rettete ihn und stellte seinen Glauben wieder her: erstens die Einsicht, wie kurz das Wohlergehen der Abtrünnigen ist und wie schnell ihr Unglück folgt, zweitens das Wissen um die Fortdauer der eigenen Beziehung zum Herrn, die ein größerer Schatz als aller materielle Reichtum ist.

Es ist schwer festzustellen, ob dieser Ps 73 eine konkrete Krise in der Lebensgeschichte eines Menschen, der tatsächlich gelebt hat, wiedergibt oder eher eine liturgische Komposition ist, die einer ziemlich allgemeinen religiösen Erfahrung einen dramatischen und individualisierten Ausdruck verlieh. Die zweite Alternative scheint von der kultischen Eigenart und vom kultischen Ziel des Psalteriums als Ganzem her die wahrscheinlichere, aber in beiden Fällen haben wir es mit einem Text zu tun, der sehr wohl das Buch Ijob beeinflußt haben mag.

Zusammenfassend können wir sagen, daß die Erscheinungszeit des Buches Ijob für die jüdische Gemeinschaft eine Zeit der Krisen und des *aggiornamento* war, eine Zeit, in der eine alte Welt im Verschwinden war und eine neue Welt darum kämpfte, geboren zu werden. Ehrwürdige, als heilig und ewig erscheinende religiöse und soziale Strukturen brachen zusammen, und die Überlebenden mußten lernen, sich anzupassen und in einer neuen Welt ihren Weg zu finden. Deshalb war es auch notwendig geworden, die alte Theologie mit ihrem zu einfachen Verständnis von Belohnung und Vergeltung zu überprüfen. Es ist gerade diese Aufgabe, die das Buch Ijob, zusammen mit anderen Aufgaben, in Angriff nimmt.

[1] Diese Auffassung stimmt im wesentlichen mit den Schlußfolgerungen überein, zu denen J. Lévêque bei seiner Erörterung dieser Problematik kommt: J. Lévêque, La datation du livre de Job: Supplements to Vetus Testamentum 32 (1981) 206–219. Seiner Meinung nach entstand der größte Teil des Werkes – die Elihureden und das Kap. 28 wurden später eingefügt – zwischen der Zeit der Tätigkeit des Protosacharja und des Maleachi.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

RODERICK MacKENZIE

1911 geboren in Kanada. 1928 Eintritt in den Jesuitenorden. Promotion zum Doktor in den Bibelwissenschaften am Päpstlichen Bibelinstitut. 1963–1969 Rektor dieses Instituts. Verfasser des Abschnittes über das Buch Ijob des Jerome Biblical Commentary. Emeritierter Professor für Altes Testament am Regis College in Toronto. Anschrift: Regis College, 15, St. Mary Street, Toronto, Ont. M4Y 2R5, Kanada.

Philippe Rouillard

Die Gestalt des Ijob in der Liturgie

Empörung, Resignation oder Schweigen?

Nachdem er so viel erlitten, all sein Hab und Gut, seine Kinder, ja selbst seine Gesundheit verloren und die moralisierenden Reden seiner Freunde erduldet hat – ist Ijob da nicht noch ein weiteres Unglück widerfahren: das Unglück, der Nachwelt unter einer falschen Identität überliefert zu sein, das Unglück, seine Gestalt entstellt zu sehen durch die christliche Tradition, namentlich durch die Liturgie?

Jahrhundertelang – um es genauer zu sagen: vom 9. bis zum 20. Jahrhundert – hat die große Mehrheit der Christen, denen die Lektüre der Bibel unzugänglich oder verboten war, Ijob kaum anders gekannt als auf dem Weg über die Liturgie und hat seine aufbegehrenden oder resignierten Klagen nur über die Lesungen des Totenoffiziums gehört, das häufig anläßlich einer Beerdigung oder eines Jahresgedenkens zelebriert wurde. Was die Welt der Kleriker anbetrifft, die zugleich privilegiert und einflußreich war, so begegnete sie Ijob in einem ganz anderen Zusammenhang, frei von jeglichem dramatischen Charakter: in den Lesungen der Matutin in den beiden ersten Septemberwochen. Was für ein Bild des Ijob, ein getreues oder ein verfälschtes, ein authentisches oder ein zur Erbauung der Gläubigen retuschiertes, wurde damit in der Liturgie vorgestellt? Und wie sieht es heute damit aus?

Unsere Untersuchung klammert die im Westen wenig bekannten östlichen Liturgien aus, die ohnehin, was Ijob angeht, sehr zurückhaltend verfahren. Sie wird sich auf die römische Liturgie konzentrieren, die wir über die lange Periode hin betrachten wollen, die vom Mittelalter bis zum Zweiten Vatikanum reicht. Denn eben diese traditionelle Liturgie hat die Mentalität der Christen geprägt; aber auch in der kurzen Periode vom Zweiten Vatikanum bis heute: die jüngste Reform des Meßbuches und des Breviers hat den Rahmen, in dem das Buch Ijob gelesen wird, deutlich geändert; wenn diese Änderung auch noch nicht die Zeit gehabt hat, die christliche Mentalität in diesem Punkt zu ändern, so zeigt sie doch deutlich die Absicht, die liturgische Darstellung Ijobs zu ändern; und das müssen wir berücksichtigen. Auf den folgenden Seiten werden wir nacheinander das Bild Ijobs in der Totenliturgie wie in der Liturgie des Kirchenjahres untersuchen und dabei die Situation vor und nach dem Zweiten Vatikanum vergleichen.

I. Die Totenliturgie: eine zerrissene Persönlichkeit

Warum hast Du mich aus dem Mutterschoß gezogen? Warum löschst Du nicht meine Sünde aus? Warum behandeltst Du mich wie einen Feind? Vom 7. bis zum 20. Jahrhundert hallten die Klagen und Fragen Ijobs durch die Totenliturgie. Es ist in der Tat bemerkenswert, daß – und zwar ausschließlich in der römischen Liturgie – in der Matutin des Totenoffiziums die neun Lesungen alle aus einem und demselben Buch, dem Buch Ijob, genommen sind[1]. Unter allen Persönlichkeiten der Bibel ist Ijob ausgewählt worden als geeignetster Wortführer des Menschen, der sich mit dem Rätsel oder dem Ärgernis des Todes auseinandersetzen muß. So müssen wir versuchen, den Sinn der liturgischen Lesung aus dem Buch Ijob zu begreifen: Dieser Sinn wird uns ebenso durch die Auswahl der Perikopen wie die auf jede von ihnen folgenden Responsorien enthüllt.

Die für die neun Lesungen ausgewählten Stellen sind folgende: Ijob 7,16–21; 10, 1–7; 10, 8–12; 13, 22–28; 14, 1–6; 14, 13–16; 17, 1–3, 11–15; 19, 20–27; 10, 18–23. In all diesen Texten spricht Ijob. Die Totenliturgie hört nicht die Reden der Freunde Ijobs, nicht einmal die Reden Gottes. Ijob allein hat das Wort, und – außer in 19, 20–27 – er wendet sich mit seinen Worten an Gott; an ihn richtet er seine Fragen voll Erstaunen oder mit Heftigkeit: Du, der Du den Menschen auf wunderbare Weise erschaffen, Du, der Du ihm Leben eingehaucht hast, – weshalb verfährst Du mit ihm in solcher Rücksichtslosigkeit, ja mit einer Art Feindseligkeit? Gott scheint sich hier nicht mehr als Gott zu verhalten, sondern wie ein rachsüchtiger Mensch, der keine Barmherzigkeit kennt. Wie kann der Gott, der Freund des Menschen ist, das Ärgernis und die Ungerechtigkeit eines Todes

zulassen, der in das Nichts einzumünden scheint? Warum hat er dem Menschen das vergiftete Geschenk des Lebens gemacht, eines Lebens, das sich als so kurz erweist, so unsicher und so unbedeutend? Die christliche Liturgie hat Ijobs Klagen nicht gemildert, und sie hat die düstersten Verse nicht zensuriert[2]: «Glaubst Du, der Mensch, der einmal gestorben ist, würde wieder leben?» (14,14), oder auch: «Ich habe der Verwesung gesagt: ‹Du bist mein Vater›, und dem Wurm: ‹Du bist meine Mutter und meine Schwester.› Und jetzt, wo ist denn meine Hoffnung?» (17, 14–15). Der Horizont erscheint ganz und gar düster.

Doch in der vorletzten Lesung erhebt sich eine unerwartete Morgenröte, und mit einem Nachdruck, den die Liturgie sich eilends zu eigen macht, bekennt Ijob seinen Glauben an die Auferstehung und seine Gewißheit, jenseits der Todesschwelle den lebendigen Gott zu sehen. Es lohnt sich, diese erstaunliche Stelle nach dem Vulgatatext wiederzugeben:

Ich weiß, daß mein Erlöser lebt,
und daß ich am jüngsten Tag auferstehen werde von der Erde;
und daß ich erneut bekleidet werde mit meiner Haut,
und daß ich in meinem Fleisch meinen Gott schauen werde.
Ihn werde ich selbst schauen,
und meine Augen werden ihn betrachten, und nicht einen anderen.

Es ist Sache der Exegeten zu erklären, wie eine so lichtvolle Aussage, deren Text merklich variiert je nach den verschiedenen Übersetzungen, die Dunkelheit des Buches Ijob durchbrechen konnte[3]. Doch man ist nicht erstaunt, daß die christliche Liturgie zu einer Zeit, zu der man sich noch nicht um wissenschaftliche Exegese gekümmert hat, dieses Bekenntnis von Glaube und Hoffnung eines Menschen aufgenommen hat, der so zutiefst die Unruhe und Angst angesichts des Mysteriums des Todes verspürt hat.

Erstaunlich ist dagegen, daß die Ijob-Lesung im Totenoffizium nicht mit dieser Hoffnung endet. Tatsächlich kehrt nämlich die neunte und letzte Lesung der Matutin, die vom 19. auf das 10. Kapitel zurückgreift, auch vom Licht in die tiefste Finsternis zurück: Es wäre besser gewesen für mich, erklärte Ijob, ich hätte niemals das Licht gesehen, sondern wäre vom Mutterschoß direkt in den Schoß der Erde hinübergegangen und hätte nicht jenes «Land des Elends und der Finsternis» betreten müssen, «im Schatten des Todes, wo nicht Ordnung herrscht, sondern ewiger Schrecken» (10, 18–22). Das ist überraschenderweise die Schreckensvision, mit der die liturgischen Lesungen aus dem Buch Ijob schließen. Darf man vermuten, daß die Lesung ursprünglich mit der licht- und hoffnungsvollen Vision des Kapitels 19 geschlossen hat und daß in einer späteren Periode, in einer Zeit des Schreckens (12.–13. Jahrhundert), in der auch das *Dies irae* entstanden ist, als tragisches Postskriptum die zitierte Stelle aus dem 10. Kapitel angefügt worden ist? Doch bedürfte diese Hypothese noch einer Bestätigung.

Wie oben schon bemerkt, bietet die Liturgie den Christen ihren eigenen Interpretationsschlüssel für die Lesungen aus Ijob in den Responsorien, die sie an jede Lesung anhängt. Diese Regel, die für alle Lesungen des Offiziums gilt, findet besonders Anwendung in der Matutin des Totenoffiziums. Die erste Lesung, die schon einigermaßen düster klingt, hat ein Responsorium, das die lichtvollsten Verse des 19. Kapitels aufgreift und sie so modifiziert, daß sie zu einem noch ausdrücklichen Glaubensbekenntnis werden: So wird das «Ich *weiß*, daß mein *Erlöser* lebt», zu einem «Ich *glaube*, daß mein *Heiland* lebt», und aus «in meinem Fleisch werde ich meinen Gott schauen» wird «in meinem Fleisch werde ich Gott meinen Retter schauen».
Der zweiten Lesung, die Gott sein rachsüchtiges Verhalten vorwirft, folgt als Responsorium ein Gedenken der Erweckung des Lazarus. Ebenso antwortet auf Ijobs Bitterkeit ein Vertrauen, das aus anderen Stellen des Alten Testaments genährt wird oder aus dem Evangelium selbst. Wenn die Lesungen aus Ijob die nur allzu berechtigte Angst des Verstorbenen zum Ausdruck bringen, so bilden die von der versammelten Gemeinde gesprochenen oder gesungenen Responsorien die Gegenrede des Chores, die im höchsten Maße die vertrauensvollsten Worte, die von seinem Gesprächspartner gesprochen sind, auswerten, und in diskreter Weise auf das Evangelium Bezug nehmen. Zweifellos gibt es andere Responsorien, deren Grundton wesentlich düsterer klingt und die sich darauf beschränken, Gottes Barmherzigkeit für jenen furchtbaren Tag des Gerichtes anzuflehen.

Alles in allem genommen: Durch die Totenliturgie ist Ijob weder entstellt noch irgendwie

manipuliert worden. Man hat ihn gehört und respektiert, aber auf seine Klage, die durch die Jahrhunderte hallt, hat die Kirche mit einem erleuchteteren Glauben zu antworten gesucht.

Was ist nun aus Ijob in der neuen aus dem Zweiten Vatikanum hervorgegangenen Liturgie geworden? Auf den ersten Blick meint man, er sei völlig verschwunden. Die drei Bibellesungen des Totenoffiziums sind den Korintherbriefen entnommen und bringen in der denkbar ausdrücklichsten Form den Glauben an die Auferweckung Christi und der Christen zum Ausdruck. Dennoch kommt Ijob in der kurzen Lesung des «Kapitels» zu Wort, wenn auch seine Redezeit sehr beschränkt ist. Durch eine seltsame Umkehr der Dinge kommt er nunmehr in den Responsorien zu Worte, die zwei von diesen Lesungen folgen. Im ersten ist jene berühmte Stelle aus 19, 25–27 aufgegriffen: «Ich glaube, daß mein Retter lebt...», während das zweite Responsorium einen mehr düsteren Charakter behält.

Die neue Liturgie hat also mit einer tausendjährigen Tradition gebrochen. Sie hat sich auf den Standpunkt gestellt, daß Ijobs Zeit vorbei ist, daß seine Redestücke in der christlichen Totenliturgie keinen Platz mehr haben und daß es besser ist, dem hl. Paulus das Wort zu geben. Zweifellos wollte man eine christlichere und tröstlichere Botschaft zu Gehör bringen. Man wird gedacht haben, Ijobs stark bildhafte und pathetische Redeweise könnte bei der Übertragung vom Lateinischen in die lebenden Sprachen die Gläubigen eher verwirren als aufrichten. Doch wie sollte man nicht bedauern, daß diese große Stimme so voll menschlichen Empfindens und Erlebens hinfort zum Schweigen verurteilt ist und daß die Gestalt des Ijob aus der Liturgie, die den Menschen bei seinem Auszug von einer Welt in die andere begleitet, nahezu verschwunden ist? Gewiß, das Missale sieht vor, daß man bei den Totenmessen Ijob 19, 1.23–27a lesen kann: «Ich weiß, daß mein Erlöser lebt.» Aber der allzusehr bevormundete Ijob ist nicht mehr der Ijob der Bibel.

II. Das liturgische Jahr: Von der Resignation zum Schweigen

In der römischen Liturgie hat Ijob nicht allein mit dem Tod zu tun. In einem weniger dramatischen Kontext taucht er regelmäßig im Herbst auf und läßt sich für einige Wochen im Brevier oder dem Meßbuch vernehmen.

In den Jahrhunderten, in denen die Zeit für die Feier des Offiziums nicht mangelte, las man in der Matutin im Laufe des Jahres sämtliche Bücher des Alten Testamentes. Innerhalb von zwei Wochen gegen Ende des Sommers wurde dabei auch das Buch Ijob vollständig gelesen. Das Brevier Pius' V. hatte für die beiden ersten Septemberwochen eine umfangreiche Lesung aus dem Buch Ijob beibehalten. Sie umfaßte die Kapitel 1–9, danach Auszüge aus den Kapiteln 27–42. Diese Anthologie bewahrte den gesamten Ablauf der Geschichte des Ijob, von den Unglücksfällen des Anfangs bis zur Wiederherstellung am Ende. Sie bevorzugte besonders die Partien, in denen Ijob Gottes Transzendenz anerkennt, und räumte ferner den Reden Gottes einen beträchtlichen Platz ein. Dafür ließ sie Ijobs Aufbegehren kaum zu Worte kommen. Überraschenderweise tauchte der Text 19, 25–27 über die Auferweckung darin nicht auf, als habe man ihn für das Totenoffizium aufbewahren wollen.

In dieser herbstlichen Meditation war Ijob weniger mit dem Rätsel des Todes als mit dem Problem des Leides konfrontiert; er beklagte sich weniger über Gott als vielmehr über seine Freunde. Doch die Liturgie verwandelte die Thematik der Lesung ein wenig durch die Responsorien und Antiphonen des Magnificat, die Geduld und Unterwerfung des heiligen Menschen Ijob priesen und gleich einem Refrain den Vers 1,22 wiederholten: «Bei all dem sündigte Ijob nicht mit den Lippen und legte Gott nichts Törichtes zur Last.» Diese Darstellung in der Liturgie wechselte den aufbegehrenden Ijob aus zugunsten des gottergebenen als Modell der christlichen Ergebung. Die Predigt konnte nur zu leicht ein derart erbauliches Beispiel der Ergebung in Gottes Willen auswerten, wie sie sich namentlich in Unglück und Trauer zeigt: «Gott hat gegeben, Gott hat genommen: Gottes Name sei gelobt.» Man vertrat die Auffassung, dieser Vers (1,21) fasse Ijobs gesamte Reaktion auf das Unheil zusammen und dispensierte oder riet geradezu ab davon, auf den Rest der Rede zu hören. Durch Vermittlung des Klerus bekamen die Gläubigen nichts anderes zu hören als diese Aufforderung zur Resignation, zur Ergebung.

Wird die nachkonziliare Liturgie mit der Zeit gestatten, ein vollständigeres und ausgewogeneres Bild der Persönlichkeit Ijobs wiederzugewinnen? Im heutigen Brevier wird der größte Teil des Buches gelesen in fortlaufendem Zusammen-

hang jedes Jahr zwei Wochen lang oder alle zwei Jahre drei Wochen lang[4]. Die wichtigsten Einschnitte betreffen die Kapitel 15–17, 25 bis 27 (zweiter und dritter Redenzyklus) und 33–37 (Rede des Elihu). Diese zwei oder drei Wochen geben Ijob, aber auch seinen Freunden und ganz gewiß Gott die nötige Zeit, sich Gehör zu verschaffen. Diejenigen, die das Offizium feiern, bleiben nicht unbeeindruckt von den 15 Tagen, an denen sie Ijob ihre Aufmerksamkeit gewidmet haben.

Im Missale dagegen ist der Platz, den man Ijob eingeräumt hat, absolut ungenügend. In den Sonntagsmessen, in denen über drei Jahre hin das Alte Testament gelesen wird, erscheint Ijob nur zweimal im Lesejahr B: am fünften der gewöhnlichen Sonntage wird Ijob 7, 1–7 gelesen, eine Meditation über die Gebrechlichkeit des Menschen, bedingt durch ein Evangelium, das von einer Heilung berichtet; und am 12. Sonntag, Ijob 38, 8–11, werden vier Verse über die Schöpfung des Meeres gelesen, in Zusammenhang mit dem Evangeliumsbericht vom Sturm auf dem See. Im Verlauf von drei Jahren hören die Christen, die zur Sonntagsmesse kommen, nur zwei Stellen aus dem Buch Ijob, von denen eine vom Meer handelt: eine wahrhaft lächerliche Behandlung dieses Buches, die die Grenzen eines Lektionars erkennen läßt, in dem das Alte Testament nicht um seiner selbst willen gelesen wird, sondern nur aufgrund seiner nicht selten auf recht künstliche Weise hergestellten Beziehung zu einem Tagesevangelium. Von der Liturgie jenes Rechtes auf sein Wort beraubt, das nicht einmal Satan ihm genommen hatte, besteht für Ijob durchaus ein Grund, sich zu beklagen!

So ist es nur ein geringer Trost, wenn wir feststellen, daß das Lektionar der Ferialtage Ijob jedes zweite Jahr eine Woche lang das Wort erteilt (die 26. Woche aller Jahre mit gerader Jahreszahl), indem es Abschnitte aus den Kapiteln 1, 3, 9, 19, 38, 42 zur Lesung vorsieht. Diese sorgfältig zusammengestellte Auswahl genügt, um das Wesentliche des Buches Ijob vorzustellen, doch erreicht sie nur die Christen, die täglich zur Messe gehen, das heißt eine winzige Minderheit. Welche Rückschlüsse ergeben sich am Ende dieser Untersuchung? Seit dem 11. Jahrhundert zumindest hat die Kirche unaufhörlich in ihrer Liturgie auf das Buch Ijob zurückgegriffen. Durch den Platz, den sie ihm eingeräumt, durch die Darstellung, die sie von diesem Buch gegeben hat, hat sie den Gläubigen zweifellos eine gewisse Interpretation vorgelegt, wie sie es im übrigen für alle Bücher der Bibel, einschließlich der Evangelien, tut. Mehr als 10 Jahrhunderte hindurch hat die Kirche Ijob seine Stimme allen Verstorbenen des Abendlandes geben lassen: den Ausdruck seiner menschlichen Angst und seiner Hoffnung als Gläubiger. Der Ijob der Totenliturgie bietet kein Beispiel von Resignation; und der berühmte Vers «Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen, der Name des Herrn sei gelobt» kommt in dieser Liturgie nicht vor. Er erscheint vielmehr als ein gespaltener Mensch, geteilt zwischen einem Gefühl des Aufbegehrens und – wie in einer blitzartigen Erleuchtung – einer Gewißheit der künftigen Auferweckung.

Das ungenaue, erbauliche Bild des Ijob, der sich beinahe schweigend dem göttlichen Willen unterwirft, ist nur in einem anderen Bereich der Liturgie als eine Abschwächung und Entstellung der vollen Botschaft Ijobs aufgetaucht.

Die nachkonziliare Liturgie hat die Ijob zugewiesene Rolle deutlich abgewandelt, indem sie ihm nahezu vollständig das Wort entzogen hat in der Totenliturgie, indem sie seine Redezeit beibehalten oder sogar verlängert hat, wo er sich an ein stark ausgewähltes Auditorium wendet, und indem sie ihm schließlich praktisch jede Gelegenheit verweigert, sich bei denjenigen zu Gehör zu bringen, die nur zur Sonntagsmesse in die Kirche kommen.

Letzten Endes stellt die römische Liturgie nicht ein einziges, einheitliches Bild des Ijob dar, sondern eine Mehrzahl verschiedener Bilder, die einer Mehrzahl unterschiedlicher menschlicher Verhaltensweisen entspricht, oder besser gesagt: einer Komplexität des Fragens und der Reaktion des gläubigen Menschen angesichts des Mysteriums des Leides, das seinen Höhepunkt im Mysterium des Todes erreicht.

[1] Das älteste römische Begräbnis-Ritual, das aus dem 7. Jahrhundert stammt, erwähnt tatsächlich ein Offizium, das in der Kirche gefeiert wird und in dessen Verlauf es heißt: «Psallant psalmos vel responsoria vel lectiones de Job (Man singt im Psalmton Psalmen oder Responsorien oder Lesungen aus dem Buch Ijob)» (Ordo XLIX, 7; hg. von M. Andrieu, Les Ordines Romani, IV, 530).

[2] Bei allen Zitaten legen wir natürlich den Vulgatatext zugrunde, der von der Liturgie gebraucht wird.

[3] Vgl. z.B. J. Lévêque, Job et son Dieu (Paris 1970), 467–489.

[4] Tatsächlich gibt es einen doppelten Zyklus von Bibellesungen: Der erste, der sich über ein Jahr erstreckt, bringt

Lesungen aus Ijob während der achten und neunten Woche im Jahreskreis; der zweite, der sich über zwei Jahre erstreckt, widmet Ijob die 15., 16. und 17. Woche des Jahreskreises.

Aus dem Französischen übersetzt von Karlherman Bergner

PHILIPPE ROUILLARD

1926 in Paris geboren. Mitglied des Benediktinerordens. Studierte an der Päpstlichen Ordenshochschule Sant'Anselmo in Rom. Nach seiner Promotion zum Doktor der Theologie lehrte er Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Lille (Frankreich) und war vier Jahre lang verantwortlicher Redakteur der Zeitschrift «La Maison-Dieu». Seit 1972 lehrt er Sakramententheologie und Liturgiewissenschaft an der Ordenshochschule Sant'Anselmo. Mitarbeit an zahlreichen Zeitschriften und Enzyklopädien. Veröffentlichungen zum Thema Totenliturgie: Les liturgies de la mort: Notitiae 1976; Die Liturgie des Todes als Übergangsritus: CONCILIUM 14 (1978/2) 111–116. Anschrift: Collegio Sant'Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta 5, I–00153 Roma, Italien.

Eine Gestalt des Widerspruchs

Claus Westermann

Das doppelte Gesicht Ijobs

Jedem Leser des Ijobbuches muß der Gegensatz auffallen zwischen dem Verhalten Ijobs gegenüber Gott in der Prosaerzählung, die das Ijobdrama rahmt, und in diesem Drama selbst. In der Erzählung ist er der geduldige, demütige, sich in sein von Gott gesandtes Schicksal fügende Fromme, im Drama klagt er Gott an, rebelliert gegen Gott, lehnt sich gegen das von Gott gesandte Schicksal auf.

Die gewöhnliche Erklärung für diesen Widerspruch ist eine literarische: Der Rahmen sei eine alte Volkserzählung, das Ijobdrama sei davon unabhängig, selbständig und ursprünglich ohne den Rahmen entstanden. Gemeinsam sei beiden nur der Name der Hauptperson Ijob. Mit der Unterscheidung von zwei Autoren ist aber das Problem nicht wirklich gelöst, es ist nur verschoben. Vorausgesetzt, daß diese These einer literarischen Scheidung im Recht ist, wer ist dann verantwortlich für die Zusammenfügung der Erzählung mit dem Drama? Ist es ein Redaktor, dann muß er diese Zusammenfügung auch theologisch für möglich gehalten haben. Wahrscheinlich ist, daß der Dichter des Ijobdramas selbst dieses in den Rahmen der Erzählung gefügt hat; besonders der Schluß legt das nahe. Dann hat der Dichter des Ijobdramas den Gegensatz gesehen und gewollt.

Um zu verstehen, was der Ijobdichter mit diesem Kontrast sagen will, ist es unerläßlich, die beiden kontrastierenden Darstellungen der Gottesbeziehung Ijobs aus dem Zusammenhang zu verstehen, dem sie hier und dort angehören. Mit diesem Zusammenhang wird sich der erste Teil des Aufsatzes beschäftigen, mit dem, was sich aus ihm für den Gegensatz ergibt, der zweite.

I. Teil: Das Ijobdrama und die Erzählung von Ijob

1. *Das Ijobdrama ist eine Dichtung von hohem Rang.* Damit ist auch gesagt, daß hinter ihm die Konzeption eines Dichters steht; die Teile des Ijobbuches sind als Glieder dieser ganzheitlichen und einheitlichen Konzeption zu verstehen. (Zum folgenden vergleiche C. Westermann, Der Aufbau des Buches Ijob, Stuttgart ^{3}1978, mit einer Übersicht über die neuere Ijobforschung.) Innerhalb des Rahmens (Kap. 1–2; 42, 7–17) hat das Ijobdrama die Form eines Dialogs, zunächst zwischen Ijob und seinen Freunden Kap. 3–31, dann zwischen Ijob und Gott Kap. 31–42 (ohne die Elihureden 32–37). Der erste Teil ist von der Klage Ijobs eingefaßt, Kap. 3 und 29–31. Auf die Klage Kap. 3 sollte eine Tröstung folgen; die Freunde Ijobs kommen, um ihn zu trösten. Aber das Trösten wandelt sich zu einem Streitgespräch, die Freunde tadeln Ijob und machen ihm Vorwürfe wegen seiner Klage. Sie bringen Argumente dafür vor, daß sein Leiden durch seine Sünde begründet sein muß. Ijob aber geht auf ihre Argumente nicht ein, er stellt ihnen vielmehr seine Klage entgegen, die durch diese Argumente nicht gestillt wird (in den drei Redegängen Kap. 4–27). Die Lehre prallt an der Realität des Schmerzes ab. Kap. 28 ist, ähnlich wie der Chor in den antiken Dramen, ein Wort zum Abgang der Freunde, das ihnen die Weisheit, die sie vortragen wollten, bestreitet. Nach dem ergebnislosen Abbrechen des Streitgespräches kehrt die Klage wieder (Kap. 29–31), endet jetzt aber in einer Herausforderung Gottes (31) und leitet damit den zweiten Teil ein. Gott antwortet auf sie in der Gottesrede (38–42), und Ijob beugt sich vor Gott (42).

So gesehen entspricht der Dialogteil des Ijobbuches tatsächlich einem Drama. Es wird ein Geschehen zwischen drei Partnern dargestellt: Ijob – die Freunde – Gott. Der Dichter stellt eine in sich geschlossene Handlung dar (3–42), die er in den Rahmen einer Erzählung (1–2; 42) stellt. Das beherrschende Element in diesem Geschehen ist die Klage; mit ihr setzt der Dialogteil ein, Kap. 3, mit ihr schließt er ab (Kap. 29–31); sie verbindet das Streitgespräch zwischen Ijob und den Freunden mit dem Appell an Gott (31), der aus der Klage erwächst. Ijob hatte an das Mitgefühl seiner Freunde appelliert, sie haben es ihm versagt. Nun appelliert er an die letzte Instanz. Darüber hinaus aber beginnt der Appell an Gott schon in der Eingangsklage Ijobs in Kap. 3, zu der als ein Glied der Klage die Anklage Gottes gehört, die sich durch alle Klagen Ijobs zieht. Dabei geht die Sprache der Leid-Klage in die Sprache des Rechts, der Rechts-Klage über, weil

Gott zugleich der das Leid Ijobs Verursachende und der Richter in dem unentschiedenen Streit zwischen Ijob und den Freunden ist. Die Antwort Gottes auf die Klage und den Appell Ijobs ist in der Rede Kap. 38–42 verschlüsselt. So viel aber wird aus dem Schluß klar: Ijob weiß nun, Gott hat ihn gehört, sein Appell ist von Gott angenommen worden. Damit ist seine Klage gestillt.

2. *Die Erzählung von dem frommen Ijob.* Die Einfügung des Ijobdramas in eine Erzählung von dem frommen Ijob hat für das Drama eine wesentliche Bedeutung. Das wäre nicht der Fall, wenn (wie das nach wie vor viele Ausleger sagen) das Ijobbuch ein Problem, also eine Denkfrage, behandeln will, ein Problem, das am «Fall» des Mannes Ijob dargestellt wird. Wäre die Behandlung eines Problems vom Dichter beabsichtigt, dann wäre die Rahmenerzählung eher störend, weshalb sie auch von vielen Auslegern dem Ijobdichter abgesprochen wird. Die Rahmenerzählung aber bedeutet, daß der Dichter nicht von einer von ihm erfundenen Figur spricht, sondern von einem Mann Ijob, von einem wirklichen, lebendigen Menschen mit einem bestimmten Namen und an einem bestimmten Ort wohnend, ebenso wie seine drei Freunde Männer sind, die mit diesen Namen an diesem Ort wirklich gelebt haben.

Das heißt nun nicht, daß Ijob und seine Freunde ‹historische› Gestalten in unserem Sinn sind. Die Darstellungsweise von Geschehenem in der Rahmenerzählung ist vorgeschichtlich wie die der Vätergeschichten, deren Typ sie entspricht. Das Geschehen ist in die vorgeschichtliche Zeit, die Zeit der Väter versetzt, außerhalb Israels. Ijob als ein frommer Mann in der Vorzeit wird auch an anderen Stellen im AT erwähnt (Ez 14,14.20).

Der Dichter macht für seine Leser deutlich, daß die von ihm aus der Tradition übernommene Erzählung einmal selbständig lebte, selbständig tradiert wurde, wie die Vätergeschichten in Gen 12–36 auch. Damit aber gibt der Ijobdichter auch zu erkennen: Diese Erzählung hatte einmal ihr eigenes Wort von Ijob zu sagen, sie soll dieses eigene Wort in der Zusammenfügung mit dem Ijobdrama behalten, auch wenn sie nicht in allem mit ihm übereinstimmt. Daß beide nicht in allem übereinstimmen sollen, zeigt der Dichter seinen Hörern und Lesern drastisch in dem Fehlen des «Satan» in Kap. 3–42, der in Kap. 1–2 eine wichtige Rolle spielt. Er sprach zu Hörern und Lesern, die dieses Nicht-Übereinstimmen verstanden.

Für die Auslegung ist damit der Weg gewiesen. Was von Ijob und seinem Gottesverhältnis im Prolog und Epilog gesagt wird, ist zunächst je aus seinem Zusammenhang zu erklären.

II. Teil: Ijob, der Demütige, Ijob der Rebell

1. *Ijob in der Erzählung.* Die Erzählung gehört in den weiteren Zusammenhang der Vätererzählungen. Fragen wir hier nach einer Ijob 1–2 ähnlichen Erzählung, bietet sich Gen 22 an. Hier wie dort geht es um die Prüfung eines Mannes durch Gott, um eine Bewährung der Frömmigkeit. Die Unterschiede zwar sind beträchtlich, aber das Gemeinsame ist unverkennbar. Die Struktur der Erzählung in den großen Zügen ist die gleiche:

a. Gott will seinen Diener prüfen;

b. die Prüfung vollzieht sich in einem schweren Leid;

c. die Prüfung besteht darin, ob der von dem Leid Betroffene an Gott bzw. an seinem Wort festhält;

d. der Geprüfte hält an Gott fest, Gott wendet das Leid.

Als gemeinsam kommt hinzu, daß sich das Geschehen hier wie dort im familiären Bereich abspielt. Traditionsgeschichtlich gehört Gen 22 als theologische Erzählung in ein relativ spätes Stadium der Entwicklung der Vätergeschichten, Ijob 1–2 wiederum gehört einem späteren Stadium als Gen 22 an. Neben anderen Zügen zeigt das die starke Tendenz, Ijob als einen vorbildlich Frommen zu zeichnen. Dieser Zug ist aus der Traditionsgeschichte der Erzählung zu verstehen; in Gen 22 ist er nicht so ausgeprägt, obwohl er auch hier schon vorhanden ist. Wahrscheinlich hatte die Erzählung von Ijob eine Vorgeschichte, in der dieser Zug noch nicht so stark entwickelt war. Ursprünglich wurde sie nicht erzählt, um ein Vorbild mustergültiger Demut und Gottergebenheit zu zeichnen, sondern sie wollte von einem Mann erzählen, den Gott durch schweres Leid prüfte und der diese Prüfung bestand. Keine dieser Erzählungen darf so ausgelegt werden, als sei mit der einen Erzählung alles über diesen Mann gesagt.

Schon deswegen hat für den Dichter des Ijobbuches ein unüberwindbarer Widerspruch hier nicht bestanden. Gewiß war es auch für ihn ein Gegensatz, aber doch einer, wie er innerhalb eines Menschenlebens möglich ist. Er wollte mit

der Vorfügung der Erzählung sagen, daß Ijob ein frommer, gottesfürchtiger Mann war. Ohne diesen Prolog könnte das Ijobdrama einen falschen oder verzerrten Eindruck von Ijob vermitteln. Gerade weil er sich dessen bewußt war, wie kühn und wie einseitig das war, was er von dem sich auflehnenden Ijob in seinem Drama sagte, setzte er als Gegengewicht die Erzählung von dem frommen Ijob voran. Die dadurch bewirkte Spannung ist beabsichtigt als eine Herausforderung für seine Hörer.

Was sagt die Erzählung von dem Gottesverhältnis Ijobs? «Er war fromm und gottesfürchtig, dem Bösen feind» 1,4–5; vgl. Kap. 31. Seinen Reichtum verstand er als Gabe des Segens Gottes. Er wachte fürbittend über den Festen seiner Söhne (1,4–5). Wie er von den Katastrophen hört, in denen seine Söhne umkommen und er seine Habe verliert, da ist er in seiner Trauer und Verzweiflung fähig, zu sprechen:

«Nackt bin ich aus meiner Mutter Schoß gekommen,
und nackt werde ich wieder dahingehen.
Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen;
der Name des Herrn sei gelobt!» (1,21)

Dann trifft ihn noch der schwere Schlag einer Krankheit, vielleicht der Aussatz, und seine Frau sagt in tiefer Verzweiflung zu ihm: «Fluche Gott und stirb!» Aber Ijob entgegnet ihr: «Das Gute nehmen wir von Gott, und das Böse sollten wir nicht annehmen?» Der Erzähler fügt nach beiden Abschnitten hinzu: «In alledem versündigte sich Ijob nicht» (2,9–10).

Gott hat Ijob, zu dem er von Anfang bis zum Ende steht, mit zwei schweren Heimsuchungen geprüft, und Ijob hat unter der Wucht dieser beiden schweren Schläge an ihm festgehalten. Am Schluß wird hinzugefügt, daß Gott ihn in allem wieder herstellt. Macht man sich nun klar, daß dies einmal eine selbständige Erzählung war, dann verliert das Verhalten des Mannes in dieser Erzählung viel von dem Außerordentlichen, das man gewöhnlich in ihr sieht. Dieses Übermäßige erhält sie erst in der Zusammenfügung mit dem Dialogteil, durch den die einmal selbständige Erzählung gewissermaßen zum ersten Akt des Ijobdramas wird. Dadurch, daß die Klage Ijobs nach dem kurzen Zwischenstück des Besuches der Freunde (2,11–13) unmittelbar auf die Worte Ijobs in Kap. 2 folgt, entstand der scharfe Kontrast, der den Hörer fragen läßt: Kann das derselbe Ijob sein?

Ein kleiner Hinweis in der Erzählung kann das verdeutlichen. Ijob weist seine Frau, die ihn auffordert «Fluche Gott und stirb!» mit den Worten zurück: «Wie eine der Törinnen redet, so redest du!». Mit diesen Worten sagt Ijob: Es wäre Torheit, jetzt Gott abzusagen. Er ist überzeugt davon, daß es das Richtige, das Gegebene ist, angesichts der schweren Schläge, die ihn getroffen haben, an Gott festzuhalten. Für ihn ist das nicht das Besondere, Außerordentliche, Bewunderungswürdige, es ist das Normale. Der Ijobdichter konnte die Erzählung seinem Ijobdrama vorfügen, weil er davon überzeugt war, daß die beiden Haltungen zu Gott durchaus einem und demselben Menschen möglich waren.

2. *Ijob im Ijobdrama.* Wir sahen oben: Bestimmend für den Dialogteil des Ijobbuches ist die Klage; der Sprachform der Klage gehören die Sätze und Passagen an, in denen sich Ijob gegen Gott wendet. Die Klage ist im Alten Testament, aber nicht nur in ihm, die Sprache des Leides. Die Reaktion des Menschen auf Leid, Schmerz, Enttäuschung, Erniedrigung und Beleidigung hat sich in ihr eine eigene Sprachform geschaffen. Sie hat eine vielfältige, reiche Ausprägung in den Klagepsalmen gefunden.

Hier muß zunächst auf eine Sprachschwierigkeit aufmerksam gemacht werden. In unseren europäischen Sprachen kommt die Klage, so wie sie die Bibel versteht, nicht vor. Weil in den christlichen Kirchen die Klage aus dem Gebet ausschied, riß auch die Sprachtradition ab, in der die Klage ein Bestandteil des Gebetes, des Rufens zu Gott ist. An die Stelle der polaren Entsprechung von Klage und Lob trat die von Bitte und Dank. Da jetzt der ‹Sitz im Leben› des ‹Klagens› die Totenklage wurde, konnte Leidklage und Totenklage mit dem gleichen Wort bezeichnet werden, obwohl sie im Ursprung grundverschiedene Vorgänge sind mit verschiedenen Bezeichnungen. Die Leidklage, aus dem Gebet ausgeschieden, erhielt eine negative Wertung: «Lerne leiden, ohne zu klagen.» Das aus dem Gebet gelöste Klagen verkam zum ‹Jammern›, das als verächtlich gilt. Diese sprachliche Grenze muß auf Schritt und Tritt beachtet werden, wenn wir die Klage als ein Rufen zu Gott im Alten Testament verstehen wollen.

Sehen wir die Klage von vornherein, wie uns das instinktiv nahe liegt, mit einem negativen Vorzeichen, können wir nie verstehen, was damit im Alten Testament gemeint ist. Andererseits scheint uns im bürgerlichen Leben die Klage vor

Gericht als etwas durchaus Positives, Notwendiges. Wo Unrecht geschehen ist, darf und soll Anklage erhoben werden. Wo einer leiden muß, ohne daß er selbst dieses Leid verschuldet hat, hat er das Recht zu klagen. Im Alten Testament wird die Klage vor Gericht und die Klage vor Gott als der gleiche Vorgang, nur vor verschiedenen Instanzen, gesehen. Auch die Entscheidung vor Gericht geschieht im Namen Gottes. Für den modernen Menschen hat beides fast nichts mehr miteinander zu tun. Das ist für das Ijobbuch insofern wichtig, als in Kap. 12–14 die an Gott gerichtete Klage unmerklich in die Sprache des Rechts übergeht.

Neuerdings scheint sich hier ein Wandel anzubahnen. Ein Impuls dafür geht von den jungen Kirchen aus, in denen vielfach wieder die Klage ihren Ort im Gebet erhält. Unter dem Eindruck der großen Katastrophen wandelt sich hier auch in der abendländischen Welt etwas.

Die Klage ist im Alten Testament ein Vorgang, der zum Dasein gehört, weil Schmerz und Leid zu ihm gehören. Sie hat ihr eigenes Leben; es ist eine in einer langen Tradition geprägte Sprachform, der eine feste Struktur eignet in den drei Erstreckungen als Ich-Klage, Feindklage und Gott-Klage (vgl. Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament: C. Westermann, Lob und Klage in den Psalmen, ^{5}1977, S. 125–164). Diese Dreigliederung der Klage ist in ihrem Wesen als Sprache des Leides begründet; wo immer Leid sich ausspricht, sind in irgendeiner Weise diese drei Aspekte dabei; das ist auch in der Psychologie und in der Psychotherapie bekannt, wo aber an die Stelle der Gott-Klage die Sinnfrage tritt. Die Klage als Sprache des Leidenden ist ein Privileg des Leidenden, das keinem anderen zukommt, 7,11. Je tiefer ein Mensch in die Abgründe des Leides, der Schmerzen sinkt, desto gefährdeter darf sein Sich-Aussprechen gegenüber Gott werden, es spiegelt ja nur die Tiefe seines Leides.

Sieht man davon ab, daß aus diesen Klagen die Qual eines Menschen spricht, macht man sie zu abstrakten Aussagen über Gott allgemeinen und zeitlosen Charakters, hat man sie von Grund auf mißverstanden. Eben das tun die Freunde, die eine zeitlose, abstrakte Lehre von Gott vertreten. Nach dieser Lehre müssen die Aussagen über Gott, die sie aus Ijobs Klagen hören, frevelhaft sein. Sie müssen ihn verurteilen.

Keinen der Sätze des Gott sein Leid klagenden Ijob kann man aus ihrem Zusammenhang lösen, ohne damit ihren Sinn grundlegend zu verändern. Die Gottklage oder Anklage Gottes (= an Gott gerichtete Klage) ist einer dieser Bestandteile. Sie zieht sich durch die Reden Ijobs von der Anfangs- bis zur Schlußklage in einem klar erkennbaren Gefälle. In der Eingangsklage Kap. 3 ist sie nur angedeutet und verhalten. Am Anfang verflucht Ijob den Tag seiner Geburt: «Und Ijob hob an und sagte: Es vergehe der Tag, an dem ich geboren wurde, und die Nacht, die sagte: Ein Knabe ist empfangen!...». Schon dieser Anfang (3,1.2.10) hat ein Gefälle zur Anklage Gottes hin; denn hinter dem Tag der Geburt steht Gott, der ihn zu diesem Leben geboren werden ließ. Die Frage, warum er überhaupt geboren wurde, kann sich nur an Gott richten (3,20–23): «Warum gab er Licht dem Geplagten und Leben dem in der Seele Verbitterten?...» Ijob redet hier Gott noch nicht an; aber hier ist schon ausgesprochen, daß er in seinem Leid das Handeln Gottes an ihm nicht mehr verstehen kann.

Im ersten Redegang Kap. 4–14 wird die an (oder gegen) Gott gerichtete Klage in zwei Stufen entfaltet. In den ersten beiden Reden Ijobs Kap. 6–7 und 9–10 entspricht sie ganz der überlieferten Gott-Klage in den Psalmen (zu jedem Motiv finden sich Parallelen in den Psalmen), ist aber der Form der Dichtung entsprechend breiter entfaltet. Am Anfang von Kap. 6 entschuldigt sich Ijob gegenüber seinen Freunden wegen seiner sie schockierenden Sprache: «Die Pfeile des Mächtigen sind in mir, deren Gift trinkt mein Geist, die Schrecken Gottes verstören mich» (6,4). Diese indirekte Anklage Gottes wird in 7,11–21 entfaltet. Dieser Teil wird in V.11 so eingeleitet, als beginne hier erst die Klage; der Dichter weist dadurch darauf hin, daß die Anklage Gottes die eigentliche Klage ist: «Darum will ich ... reden in der Not meines Herzens, will klagen im bitteren Leid meiner Seele.» Hier beginnt die Klage in direkter Anrede V.12–21: V.12: «Bin ich denn das Meer oder ein Meerungeheuer, daß du eine Wache gegen mich aufstellst...?», V.16b: «Laß ab von mir! ...», V.20: «Warum hast du mich dir zur Zielscheibe gemacht, warum bin ich dir zur Last geworden?...»

In der zweiten Rede Ijobs Kap. 9–10 ist die Anklage Gottes beherrschend. In dieser Rede ist Kap. 9 von Gott als Weltschöpfer, Kap. 10 von Gott als dem Menschenschöpfer bestimmt. Am Anfang seiner Rede stimmt Ijob Bildad zu, der als Argument gegen ihn angeführt hatte, vor Gott sei niemand gerecht. Darauf sagt Ijob: Ja,

ein Mensch kann vor Gott gar nicht gerecht sein (V.2–3.14–16); er ist ja der Weltschöpfer: «Wie könnte ein Mensch sich gegen ihn auflehnen!» (V.4). In dem Lob des Schöpfers der Welt V.4–13 aber kehrt Ijob das zerstörende Wirken des Herrn der Schöpfung hervor V.5–7.12–13: V.12: «Er reißt weg, – wer kann ihn hindern? – ». Er zieht daraus die Folgerung für sich: V.14–15: «Wie könnte ich ihm antworten! Ich bekäme keine Antwort, wäre ich auch im Recht!» Hierauf folgt die Anklage Gottes V.17–24.30–35: V.17: «Er, der im Sturm nach mir schnappt ...», V.19: «Geht es um die Kraft des Starken, – hier bin ich! Geht es aber um das Recht, wer kann mich vorladen!» Das Folgende ruft Ijob in der bitteren Ohnmacht seines Leides aus 9,21–31: «Ich bin schuldlos! um mein Leben kümmere ich mich nicht! Den Schuldigen wie den Schuldlosen vernichtet er ...».

Kap. 10 ist von dem Motiv der Menschenschöpfung bestimmt; Ijob fragt Gott: Warum zerstörst du das, was du selbst geschaffen hast? 10,3: «Was hast du davon, daß du bedrückst, V.4: daß du nach meiner Sünde suchst ..., obwohl du weißt, daß ich nicht schuldig bin?» Die Verse 8–17 entfalten diesen Widerspruch, V.18–19 kehren wieder zu V.2–3 zurück und stellen die Frage, warum Gott ihn geboren werden ließ: V. 18: «Warum zogst du mich aus dem Mutterleib...?» Die Anklage in Kap. 9 und 10 wirft Gott als dem Weltschöpfer vor, er sei als Herrscher, der alle Macht in Händen hat, ein Tyrann, der ohne Rücksicht auf Recht oder Unrecht vernichtet. Sie wirft Gott als Schöpfer der Menschen vor, daß er sinnlos wieder zerstöre, was er selbst geschaffen hat. Das erscheint als Sprache eines gottesfürchtigen Mannes ungeheuerlich; man kann die Freunde verstehen, wenn sie Ijob als Frevler verurteilen. Man kann diese Sprache aber als die eines Leidenden, eines Verzweifelten verstehen; man muß dabei beachten, Ijob zieht nicht den Schluß, Gott könne nicht der Schöpfer sein. Er hält an Gott als dem Schöpfer der Welt und des Menschen fest, auch wenn er ihn nicht mehr verstehen kann.

In der dritten Rede Kap. 12–14 wendet sich Ijob von seinen Freunden ab und allein Gott zu. In dieser Rede geht Ijob in seiner gegen Gott gerichteten Klage zum formellen Rechtsstreit über, zu einer Vorforderung Gottes, begründet in der Frage nach dem Rechtsgrund für sein Handeln an ihm. Hierbei deckt sich die Warum-Frage der Anklage Gottes mit der Frage nach dem Rechtsgrund als Teil einer Gerichtsverhandlung. Diese Herausforderung Gottes kommt zu ihrem Höhepunkt in 13,23–27 wo die verschiedenen Anklagepunkte konzentriert zusammengefaßt sind.

Die Vorforderung Gottes ist in Kap. 12 eingeleitet durch das Motiv: Gott als der Herr der Geschichte. In den Lobpsalmen wie z. B. Ps 33 wird das Lob der Majestät Gottes so entfaltet: Er ist der Schöpfer und Herr seiner Schöpfung, wie in Ijob 9–10, er ist der Herr der Geschichte, wie in Ijob 12. Diese Entsprechung ist ein sicheres Zeichen dafür, daß nicht nur die Motive, sondern auch die Strukturen der Psalmen hier zugrunde liegen. Die Entfaltung des Motivs: Gott ist Herr der Geschichte in 12,13–25 ist eine großartige Weiterbildung des Psalmmotivs, die aber das Unbegreifliche in Gottes Geschichtshandeln hervorkehrt: V.13: «Bei ihm ist Weisheit und Kraft, ..., V.14: Siehe: er reißt ein, und es wird nicht aufgebaut, ..., V.16: Bei ihm ist Kraft und Rat, sein ist, der irrt und irreführt...,» V.23: «Der Völker erhebt und sie vernichtet, der Nationen ausbreitet und sie stürzt.» In 13,1ff. wendet sich Ijob von seinen Freunden ab und allein Gott zu; er leitet den Rechtsstreit ein (V.17–19) und fragt Gott nach dem Rechtsgrund seines Tuns an ihm: 13,3: «Doch ich möchte zu dem Mächtigen reden, und mit Gott zu rechten begehr ich!, V.18: Ich lege meinen Fall dar, ich weiß, daß ich im Recht bin!...» Die Warum-Frage der Anklage Gottes aus den Psalmen ist hier in der Weise radikalisiert, daß sie zu einer direkt an Gott gerichteten Frage nach dem Rechtsgrund seines Handelns an einem leidenden Menschen wird. Ein Mensch will Recht von Gott! Aber diese Vorforderung Gottes steht auf dem Hintergrund des Leidens; vom Todesschicksal des Menschen redet Kap. 14. Aus dieser Klage erwächst der Wunsch, der das unbedingte Festhalten Ijobs an Gott trotz der Anklagen zeigt, 14,13–15: «Ach, daß du mich bärgest in der Unterwelt, mich verstecktest bis dein Zorn sich gewendet, einen Termin mir setztest und dann meiner gedächtest! Alle Tage meines Dienstes wollte ich ausharren, bis meine Ablösung käme. Dann würdest du rufen und ich dir antworten, nach dem Werk deiner Hände sehntest du dich!» Damit ist die Anklage Gottes am Ende des ersten Redeganges (Kap. 4–14) zu Ende gekommen.

Im zweiten Redegang Kap. 15–21 (Reden Ijobs in 16–17 und 19) erhält die Anklage Gottes

die Form der Feindklage 16,9–14; 19,7–12. Weil Gott auf seine Herausforderung nicht geantwortet hat, kann Ijob jetzt in Gott nur noch seinen Feind sehen, 16,9–14: V.9: «Sein Zorn hat gerissen und warf mich nieder ..., V. 13: «Er hat mich als seine Zielscheibe aufgestellt, es umschwirren mich seine Geschosse.» Dazu 19,7–12: «Siehe: ich schreie Gewalt! und bekomme keine Antwort, ich rufe um Hilfe, und mir wird kein Recht...»

Im dritten Redegang (Kap. 22–23; 24–27 fragmentarisch) begegnet eine ausgeprägte Anklage Gottes nicht mehr, sie bildet aber noch ein Glied in der Schlußklage Kap. 30 in den Versen 20–23: «Ich schreie zu dir, aber du antwortest mir nicht, ... Du wandelst dich mir zu einem Wüterich, befehdest mich mit deiner starken Hand... Ja, ich weiß: dem Tod willst du mich zukehren, dem Ort, wo alles Lebendige sich trifft.» In Kap. 31 beteuert Ijob noch einmal seine Unschuld in einem ‹Reinigungseid›. Danach läuft die Schlußklage auf die Herausforderung von Kap. 13,24–27 hinaus, jetzt aber abgewandelt zu einem Wunsch 31,35–37: «O daß es einen gäbe, der auf mich hörte... Hier meine Unterschrift! Der Mächtige antworte mir! Möchten meine Augen seine Anklage sehen und die Anklageschrift, die mein Gegner geschrieben. Fürwahr! Ich wollte sie auf meine Schulter nehmen, wollte sie mir umbinden wie einen Kranz. Ich kann ihm jeden meiner Schritte kundtun, wie ein Fürst würde ich ihm begegnen!» Wenn hier am Ende des Ijobdramas die Bitte um Zuwendung Gottes vom Ende des ersten Redeganges noch einmal aufgenommen wird, zugleich aber die Form einer Rechtsforderung hat, zeigt sich darin das Gefälle des Dialogteils auf diese Bitte hin: «O daß es einen gäbe, der auf mich hörte!» Dieser Abschluß macht deutlich, daß noch etwas aussteht. Antwortet Gott oder nicht? Weist Gott die gegen ihn gerichtete Anklage ab oder nimmt er sie an?

Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Sicher ist: Ijob erhält eine Antwort von Gott in der Gottesrede Kap. 38–41. Die von manchen Auslegern geäußerte Annahme, die Kap. 38–41 seien ein nachträglicher Zusatz, ist abzuweisen. Der Aufbau des Ijobdramas erfordert eine Antwort oder deren Verweigerung. Möglich ist aber, daß in den langen Tierbeschreibungen Erweiterungen vorliegen.

Die Antwort beginnt in 38,1–3 als Zurechtweisung Ijobs, zurechtweisend sind auch die an Ijob gerichteten Fragen in Kap. 38–39. In dieser Zurechtweisung weist Gott die zur Feindklage gewandelte Anklage ab, indem er Ijob an seinen Ort zurückweist: den Ort des Geschöpfes gegenüber seinem Schöpfer. Aber die Antwort Gottes hat noch eine andere Seite. Sie spricht auch davon, wie der Schöpfer sich um seine Geschöpfe kümmert und für sie sorgt. Darin ist die Zuwendung Gottes auch zu seinem Geschöpf Ijob von fern angedeutet.

Unverschlüsselt aber ist es in dem abschließenden Wort Ijobs ausgesprochen (42,5): «Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört, nun aber hat dich mein Auge gesehen.» Und im Wort Gottes an die Freunde im Epilog wird es bestätigt: «Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Ijob.» Damit ist gesagt, daß Gott Ijobs Flehen um Gottes Zuwendung – die Anklagen eingeschlossen – angenommen hat.

Der Dichter des Ijobbuches hat das innerhalb des Dialogteils noch auf eine andere, tiefsinnige Weise gezeigt. Zu den Bauelementen der Ijobdichtung gehört nicht nur der Klageteil, sondern gehören alle Teile des Klagepsalms, so auch das Bekenntnis der Zuversicht. Von diesem Motiv macht er nur sparsam Gebrauch; es begegnet nur an zwei Stellen, in 16,19–21 und 19,25–27, das heißt aber in den beiden Reden Ijobs, in denen die Anklage Gottes die Gestalt der Feindklage annimmt. In diesen beiden Reden Ijobs steht das Vertrauensbekenntnis neben der schärfsten Anklage Gottes! In 16,19–21 ist es mit einem Verzweiflungsschrei verbunden: «O Erde, bedecke mein Blut nicht!», dem Schrei eines Menschen, der unschuldig einem gewaltsamen Tod ins Auge sieht. Das Blut soll von der Erde schreien, wie Gen 4 das Blut Abels. Gott allein kann diesen Schrei hören: 16,20f.: «Zu Gott empor tränt mein Auge, daß er entscheide für einen Menschen (im Streit) mit Gott und zwischen einem Menschen und seinen Mitmenschen.» Diese flehende Bitte aber ruht auf einer Gewißheit: V.19: Auch jetzt, «siehe: im Himmel ist mein Zeuge und mein Bürge hoch droben auch jetzt!». Es muß jemanden geben, der sich gegen das scheinbar endgültige Urteil Gottes für ihn einsetzt, und das kann wiederum nur Gott sein! Hier spricht eine Zuversicht auf Gott gegen Gott.

In 19,25–27 steht das Bekenntnis der Zuversicht im gleichen Zusammenhang. Der Wunsch Ijobs 19,23f. entspricht dem in 16,18, und die Gewißheit ist die gleiche wie in 16,19: 19,25:

«Ich aber weiß, mein Anwalt lebt, und ein Vertreter ersteht (mir) über dem Staub..., V.27: ja, ich werde ihn schauen mir zum Heil, meine Augen werden ihn sehen – nicht als Feind». Wenn Ijob angesichts seines Todes, dem er entgegengeht, doch noch auf Gott vertraut, kann das nur bedeuten, daß er das Eintreten Gottes für ihn trotz seines Todes doch noch erwartet. Wie das möglich ist, wird hier nicht gesagt; Ijob hält sich daran, daß das Unmögliche geschieht. In diesem Vertrauen auf Gott gegen Gott ist etwas, worin das Ijobdrama über sich hinaus weist.

In dem abschließenden Urteil, daß Ijob recht von Gott geredet habe, ist dies gemeint, daß er auch noch an diesem Gott festgehalten hat, als er empfand, Gott sei sein Feind geworden. Dann schließt dieses Urteil ein: Auch die Sprache der Verzweiflung eines Leidenden, der an Gottes Gerechtigkeit zweifelt, nimmt Gott an, wenn sie in diesem Abgrund von Verzweiflung an ihm festhält.

Darin liegt die Antwort auf die Frage nach dem doppelten Gesicht Ijobs. Der fromme, demütige, sich in Gottes Willen Fügende und der verzweifelt gegen Gott sich Auflehnende – das ist derselbe Mensch, für den es beide Möglichkeiten gibt, die eine davon am äußersten Rand. Es ist dabei zu bedenken: Im Dialogteil ist es nicht das Leiden als solches, gegen das sich Ijob auflehnt. Es ist vielmehr die Behauptung der Freunde, die in diesem Leiden und in der Sprache dieses Leidens den Beweis sieht, daß Ijob ein Frevler, ein Gottloser ist; auch die Behauptung, der Schwere des Leidens müsse die Schwere seines Vergehens entsprechen, für das Gott ihn bestraft. Und Gott scheint, wenn er Ijob seinem Leid und damit dem Weg in den Tod schweigend überläßt, auf der Seite der Freunde zu stehen. Aber dann antwortet Gott. Und in seiner Antwort tritt er auf Ijobs Seite, tritt er für ihn ein. Gott wendet sich Ijob, der ihn so schwer angeklagt hatte, wieder zu.

Man muß diese Anklage aber noch auf einer anderen Ebene hören, der Ebene, auf der der Dichter des Ijobdramas zu den Menschen seiner Zeit spricht. Es war die Zeit eines Umbruchs, dadurch bedingt, daß Israel als Staat nicht mehr bestand, das Königtum und der Tempel nicht mehr bestanden. Damit hatte die Selbstverständlichkeit aufgehört, mit der bis dahin Gott alles gelenkt, alles getragen und gesichert hatte. Daß Gott alles bewirkt, was geschieht, war in einem kleinen, übersehbaren und nach allen Seiten gesicherten Lebensraum eher zu glauben möglich. Nachdem aber diese sichernden Mauern gefallen waren, wie sollte man da noch alles Furchtbare, Unbegreifliche, Schreckliche, was in den nun weiten, ungesicherten Räumen geschah, auf Gott zurückführen, als Gottes Walten begreifen können?

Es ist diese neue Situation, die der Ijobdichter in der Entfaltung des Motivs ‹Gott der Herr der Geschichte› in 12, 13–25 darstellt: «Siehe, er reißt ein, und es wird nicht aufgebaut, er schließt einen Menschen ein, und es wird nicht geöffnet.» Man kann diesen Umbruch in etwa vergleichen mit dem, der für die christlichen Kirchen des Abendlandes damit eintrat, daß mit der Industrialisierung und insbesondere durch Presse, Rundfunk und Fernsehen jeder Christ zum Teilnehmer an den Katastrophen und Greueltaten der ganzen Welt wurde. In dieser so gewandelten Lage sah eine Gruppe in Israel die einzige Möglichkeit des Überlebens der Frommen darin, die alte Auffassung, daß Gott die Guten segnet und die Bösen straft, in einer rigoros geltenden, unfehlbaren Vergeltungslehre zu zementieren. Diese Lehre vertreten die Freunde Ijobs. Deswegen mußte Ijob ein Frevler sein, deswegen mußten sie ihn verurteilen. Aber von den Freunden sagt der Schluß des Ijobbuches, daß sie nicht recht von Gott geredet haben. Der Dichter des Ijobbuches ist überzeugt, daß diese Lehre der neuen Wirklichkeit nicht mehr entspricht, und tritt für einen Gott der Welt ein, wie sie wirklich ist. In Kap. 21, der einzigen Rede, in der sich Ijob auf die Argumente der Freunde einläßt, weist er auf die Erfahrung, die jeder machen kann (21,29): Die von den Freunden unermüdlich proklamierte Weisheit, daß es den Frommen gut, den Frevlern aber schlecht gehen muß, stimmt nicht. So hält Ijob seinen Freunden entgegen: «Für Gott wollt ihr Verkehrtes reden und ihn mit Trug verteidigen?»

In der Ijob-Gestalt stellt der Dichter die überschwere Anfechtung dar, die ein Bejahen dieses Gottes der Wirklichkeit angesichts des unverständlichen und unerklärlichen Leidens bedeuten kann. Angesichts dieser Anfechtung, wie sie Ijob durchzustehen hat, wird eine Theologie, die von dem unbegreiflichen Leid in der Welt nicht angefochten ist, fragwürdig.

CLAUS WESTERMANN

1909 geboren. Promoviert an der Universität Zürich. Dann Pfarrer in Berlin. Seit 1949 Dozent, seit 1954 Professor an der Kirchlichen Hochschule Berlin. Seit 1958 Professor für das Alte Testament an der Universität Heidelberg. Veröffentlichungen: Biblischer Kommentar zum Alten Testament: Genesis 1–11, I/1 (Neukirchen 1974, ^{2}1976; Genesis 12–36, I/2 (1981); Genesis 37–50, I/3 (1982); Das Alte Testament Deutsch. Das Buch Jesaja 40–66 (Göttingen 1966; ^{3}1976); Grundformen prophetischer Rede (München ^{5}1978); Theologie des AT in Grundzügen (ATD Ergänzungsband 6, Göttingen 1978); Lob und Klage in den Psalmen (Göttingen ^{4}1968; ^{5}1977); Der Aufbau des Buches Hiob (Stuttgart 1977); Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas (Göttingen 1981); Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche (München 1968); Die Verheißungen an die Väter (Göttingen 1976); Schöpfung (Stuttgart 1960; 1971); What Does the Old Testament Say About God? (Knox 1979); Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien, Theol. Bücherei (München): mit Bibliographie Bd. 24 (I) (1964); Bd. 55 (II) (1974). Anschrift: Kettelerstr. 2, D–6837 St. Leon-Rot.

François Chirpaz

Ernst Bloch und die Rebellion Ijobs

«Doch im Buch Hiob vor allem beginnt die ungeheure Umkehrung der Werte, die Entdekkung des utopischen Könnens innerhalb religiöser Sphäre: Ein Mensch kann besser sein, sich besser verhalten als sein Gott. Hiob ist nicht nur aus dem Kult, auch aus der Gemeinde ausgetreten, lauter Angriff ist da» (150)[1].

«Die einfachste Art ist die, daß es in der Welt immer wieder einen Auszug gibt, der aus dem jeweiligen Status herausführt, und eine Hoffnung, die sich mit der Empörung verbindet, ja die in den konkret gegebenen Möglichkeiten eines neuen Seins fundiert ist. Als einem Halt in der Zukunft, mit noch keineswegs vereiteltem, wenn auch keineswegs gewonnenem Prozeß, kraft unnachlässigen Schwangergehens seiner Lösung, unserer Lösung» (165).

In Blochs Buch *Atheismus und Christentum* nimmt die Gestalt von Ijob einen zentralen und bestimmenden Platz ein. Als zentrale Figur des Protestes gegen Jahwe, prometheisches Moment des Menschen, der sich vor der Allmacht Gottes allein aufrichtet, realisiert sie noch nicht, was sich mit dem Häretiker Jesus zeigen wird, dem Menschensohn, durch den sich im Menschlichen das wieder einsetzen wird, was der Hypostase eines allmächtigen Gottes überlassen worden war. In der Tat verwirklicht sich für Bloch in Jesus der neue und endgültige Exodus, durch den der Mensch endlich von Gott aufbricht, um bei sich selbst zu bleiben. Ijob selber ist noch nicht der Messias, er ist erst in Erwartung dessen, der kommen wird, um das Leiden zu rächen, das ihm Jahwe auferlegt: Er ist derjenige, durch den sich der Austritt aus dem Kult und aus der Gemeinschaft jener vollzieht, die an der Stellung der Knechtschaft unter dem theokratischen Gesetz Gefallen finden.

Zentrale Figur, gemessen an der Gewalt der Worte des Empörten, der sich unter dem Gewicht des ihm auferlegten Leidens krümmt, ohne zu verstehen, welches Spiel Gott mit ihm spielt. Er ist noch nicht der Mensch, der seinen Aufstand organisiert, wie es später die messianischen Bewegungen tun werden. Und doch ist er für Bloch jener, der als erster den Wagemut hatte, den Exodus aus Gott, den seine Freunde anerkennen und den die Priesterkaste ständig auferlegt, so weit zu führen.

Ijob: der Aufstand, der Gott selber in seiner Vollmacht herauszufordern wagt. Bruder des Prometheus, der ebenfalls den Wagemut hatte, die Macht des Zeus herauszufordern und der dem eingeschüchterten Hermes gegenüber das sakrilegische Wort zu sagen wagte: «Ich hasse alle Götter, sie sind meine Schuldner, und durch sie erleide ich eine ungerechte Behandlung.» Figur des Aufstands, der ineins fällt mit dem

Wagemut der Freiheit des Menschen, wenn sie sich in ihrer Wahrheit zeigt. Denn der Mensch ist Mensch in dem Akt, durch den er jede von außen auferlegte Herrschaft bricht, indem er sich sein Sein wieder aneignet und endlich versteht, daß sein Schicksal nicht durch eine höhere Macht geleitet werden kann, außerhalb der Welt und der Geschichte, sondern daß er in der Geschichte Mensch ist. Die Dimension des Menschen ist die Zeit der Geschichte, und die Zeit der Geschichte ist das noch nicht zum voraus Festgelegte.

Die große Achse, die das Gesamtwerk – von den ersten Essais über Thomas Müntzer und den Geist der Utopie bis zum Meisterwerk *Das Prinzip Hoffnung* und *Atheismus im Christentum* – unterspannt, entwickelt und erweitert das Thema, daß die menschliche Realität in der Wahrheit ihres Seins denken bedeutet, sie zu verstehen als die ständige Bewegung eines Übersteigens dessen, daß der Mensch in den ersten Zeiten der menschlichen Geschichte nicht wagt, sie als ihm zu eigen gehörig anzuerkennen. So glaubt er auch gerne jenen, die seinen Blick von der Erde ablenken, wo die Menschen ihre Geschichte machen, um diesen Akt in eine Transzendenz zu verlegen, eine Realität außerhalb der Welt, der Zeit und des Menschen und diese überragend.

Sich das Übersteigen wieder aneignen, das heißt die souveräne Macht der Freiheit, ohne auf eine Transzendenz außerhalb seiner selbst Bezug zu nehmen: Dies ist die positive Bewegung der menschlichen Geschichte. Denn dann versteht der Mensch, was er in seinem Sein ist, und die tatsächliche Realität der Geschichte, eine Zukunft, die die Fülle ihrer Möglichkeiten noch nicht offenbart hat. Die Zukunft ist Bewegung, die dabei ist, sich zu verwirklichen, aber sie hat ihre Möglichkeiten noch nicht vollständig verwirklicht, wie es dem Menschen nicht gelungen ist, das Gesetz der alleinigen Freiheit zu erreichten, solange er gezwungen ist, ein heteronomes, von Herren auferlegtes Gesetz zu erdulden und unter einem Gott zu leben, der die Repräsentation dieser Heteronomie selbst ist.

Durch den Aufstand macht sich der Mensch zum Menschen, gegen jede Wirklichkeit außerhalb der Welt des Menschen, ohne auf eine solche Wirklichkeit Bezug zu nehmen, mit einem Wort, durch die Anerkennung, daß der Entfaltungsraum seines Seins die Zukunft ist, die sich verwirklicht und die noch nicht voll verwirklicht ist. So verstanden kann die Zukunft das Prinzip ihrer vollen Erklärung nur im Marxismus finden: nicht in irgendwelcher Form des Marxismus, sondern nur in jener, die sich in einer historischen Perspektive der Unvollendetheit der Zukunft zu behaupten weiß (der «heiße» Marxismus). Der Marxismus gibt den Schlüssel zum Verständnis dieser Zukunft, aber der Hinweis darauf wurde schon in der unterirdischen Strömung gegeben, die im Herzen des Buches bereits gegenwärtig ist, dem Bloch in der Kulturgeschichte einen besonderen Platz zuerkennt, der Bibel.

Das Interpretationsprinzip

Die Interpretation, die Bloch in *Atheismus im Christentum* dem biblischen Text gibt, ist von einer dreifachen These nicht zu trennen, die die Organisation des Werkes beherrscht. Sein Denken ist entschieden atheistisch, aber es erkennt sich in der traditionellen atheistischen Theorie nicht. Es ist marxistisch, aber es will sich nicht mit dem vermischen lassen, was im noch halb zaristischen Sozialismus (17) im Gang ist. Es beruht schließlich auf einer Lektüre des biblischen Textes und der Geschichte der messianischen Bewegungen, aber diese Lektüre bezeichnet sich selbst vom Ausgangspunkt an als häretische Lektüre.

Die traditionelle Erklärung der religiösen Wirklichkeit verändert sich überhaupt nicht, und die alten Erklärungen von Epikur und Lukrez werden noch vom Zeitalter der Aufklärung aufrechterhalten. Wenn der Mensch an Götter glaubt, wenn er es nötig hat, sich dem Göttlichen zuzuwenden, um für sich selbst wie für die Welt Rechenschaft abzulegen, wenn er es nötig hat, seinen Beitritt zu den Göttern zu erklären, dann kann dies für die Aufklärung von nichts anderem herrühren als von seiner Angst gegenüber den Phänomenen der Welt. Das Unerklärliche macht Angst, und die Angst bringt die Götter hervor, um die Menschen sicher zu machen.

Hier bricht Bloch mit dieser Tradition. In seinen Augen setzen die Menschen in die Religion nicht ihre Angst ein, sondern ihre Hoffnung. Die Religion ist in ihrem Wesen keine Zuflucht für ein ängstliches Denken, sondern die erste Manifestation der Hoffnung, die den Menschen für die wirkliche Dimension seines Seins öffnet. Und unter den religiösen Texten muß man der Bibel, «dem revolutionärsten Religionsbuch überhaupt» (104), eine Sonderstellung einräumen.

Die Inspiration, die das Alte wie das Neue Testament beherrscht, ist außerhalb der Kategorie der Hoffnung wie jener des Aufstands nicht zu verstehen. Denn von Freiheit spricht die Bibel, von einer Freiheit, die die Menschen nicht nur aus dem Land Ägypten herausführt, sondern aus allen mythischen Vorstellungen, die die Menschen an eine versteinerte, weil als ganze vor ihnen entschiedene Geschichte ankettet. Die Freiheit ist Exodus, und sie bezeichnet für den Menschen den noch nicht festgelegten Horizont der Zeit, das *Eschaton*, als seinen eigenen Ort.

Den biblischen Text in der Sicht der Freiheit zu verstehen, welche dem Eschaton der offen vor den Menschen liegenden Zukunft zuerkannt wird, verlangt jedenfalls die Durchführung einer subversiven Lektüre. Der sanften Interpretation dieser Geschichte, die die Menschen für die Resignation und die Knechtschaft bestimmt, widersetzt sich eine widerspenstige Form, die sich sträubt und das Murren des Rebellen zum Ausdruck bringt (58). Die wirkliche Tiefe des Textes erschließt sich dem bäumenden Erwarten von Auszug und Gutmachen (54).

Es ist eine entschlossen häretische Lektüre – und so sind auch die Interpretationen Ijobs wie Jesu, der Propheten wie Johannes des Täufers durchgeführt –, weil «mit den Augen des Kommunistischen Manifests gelesen» (98). Allein dieser Lektüre gelingt es in der Tat, die wirkliche Positivität des biblischen Textes hervorzuheben, jene, die das Murren der Menschen äußert, ihre Unzufriedenheit und ihren Aufstand gegen die theokratische tyrannische Macht des Vatergottes. Der unterschwellige Teil des Textes spricht gegen die Amtsgewalt der Priester und der institutionellen Kirche, er spricht gegen das Oben, das auf den Menschen lastet. Dieser unterschwellige Teil macht den revolutionären Teil aus, der zu den Menschen nicht von Resignation spricht, sondern von Öffnung auf ihre Zukunft hin, indem er ihnen den eschatologischen Horizont in den Blick bringt (86).

Dies kann indes nur ein Denken herausstellen, das seinen Ursprung im historischen Materialismus von Marx hat. Dieser befreit die Menschen von der Notwendigkeit, vor der Transzendenz einer Wirklichkeit von oben den Kopf zu verneigen, und indem er dies tut, «schreibt er sich eine menschlich-befreiende Rolle zu» (90).

So ist also die Wahrheit der Religion die Hoffnung, die die Menschen in sie setzen, und nicht ihre Angst. Die Wahrheit des Marxismus ist diese Inspiration, die das Mögliche als fundamentale Kategorie der Wirklichkeit aufrechterhält. Und die Wahrheit des biblischen Textes schließlich ist diese Strömung, die ihn unablässig durchzieht und in der der Mensch allmählich dazu geführt wird, vom Ort des Despoten der Theokratie Abstand zu nehmen, um die messianische Seite zu bevorzugen: die Gestalt des Menschensohnes, der den Menschen aus der Gewalt des Despoten von oben herausführt, um ihn sich selber zurückzugeben. Der Menschensohn wird als Mensch verstanden, der von jetzt an Mensch geworden ist, zu seinem Menschsein Zugang erhält, weil er versteht, daß die Zukunft das ist, was er tut, daß sie von ihm und von sonst niemandem abhängt. Es geht also nicht darum, eine Entmythologisierung vorzunehmen, wie Bultmann sie versteht, sondern eine Enttheokratisierung.

Ijob oder der Auszug des Empörten

Prometheus wagt, aus dem von Zeus erlassenen Gesetz auszubrechen, indem er sich zur Partei des Menschen schlägt. Auf diese Gestalt des griechischen Mythos nimmt Bloch Bezug, wenn er Hiob als hebräischen Prometheus bezeichnet, weil er gewagt hat, sich gegen Jahwe zu erheben, indem er sich zur Partei des unschuldigen Menschen schlägt, der grundlos dazu verurteilt ist, in seinem Leben den schlimmsten der Tode zu erleiden: einen Tod, der keiner ist, weil er das Leiden nicht beendet, ein Leben, das keines ist, weil Ijob gezwungen ist, an den Rändern der Lebenswelt zu weilen. In der Welt, aber wie wenn er nicht in ihr wäre, weil er für alle zum Gegenstand des Schreckens wird, im Leben, aber wie wenn er noch weniger in ihm wäre, weil sein Körper unnennbarer Moder geworden ist. Die Ähnlichkeit der Schicksale dieser beiden Gestalten ist einzigartig.

In der Tragödie von Aischylos hat Prometheus denn auch eine andere Gestalt angenommen als in der Dichtung des Hesiod. Für Hesiod ist er nur ein gemeiner Räuber, der sich schuldig gemacht hat, weil er den Unsterblichen das Feuer gestohlen hat, das sie ihrem ausschließlichen Gebrauch vorbehalten hatten. Für Aischylos ist er natürlich auch der Feuerdieb, mehr aber noch jener, der sich den Haß der Götter zugezogen hat, «weil er die Menschen zu sehr geliebt hat», weil er sie von der Plage des Todes befreit hat, weil er in sie die Hoffnung eingeschrieben und

ihnen das Mittel gegeben hat, aus ihrer Welt eine Welt zu machen, in der sich der Mensch aufhalten kann (Verse 234–254, 439ff). Prometheus ist indes kein Mensch: er ist ein Gott, der die Macht des Zeus herausgefordert hat (als *theós* stellt er sich selber dem Chor vor, Verse 92 und 119)[2]. Ein Gott also, und einer, der sich der Macht der anderen Götter entgegenstellt. Ijob hingegen ist ein Mensch, und als Mensch lehnt er sich vor dem Angesicht Jahwes auf.

Wer aber ist dieser Herr, den die Folge der elf Dichtungen auf eine so provozierende Weise herausfordert, sich zu erklären, dieser Spion des Menschen, dieser Tiger auf der Jagd, der seinem Opfer keine Ruhe läßt, jener, zu dem der Mensch unablässig schreit und der sich nicht würdigt, zu antworten? Wer also ist jener, der das Recht des Menschen verletzt und ihn in sein tödliches Netz verwickelt, jener, den ein unablässiges Suchen schließlich nirgendwo findet, kurz jener, der den Gerechten leiden läßt, ohne die Treue von früher zu berücksichtigen. «Der Gott, von dem im Hiob die Rede ist, ... tritt nur als Pharao vom Himmel her entgegen...» (165f).

Jener, der während der ganzen Manifestation des Schreis des Leidens, das nicht mehr kann, schweigt, jener, der auf die lange Frage nach dem Sinn dieser Prüfung, die der Mensch erleiden muß, nicht anders zu antworten weiß als mit physikalischen Fragen über die Welt, ihren Ursprung und ihre Verschiedenheit, «mit einem Schlag aus unermeßlich finster-weisem Kosmos gegen beschränkten Untertanenverstand» (154), kurz, der Schöpfer und Herr der Welt ist für Bloch angesichts der Anklage des leidenden Menschen gezwungen, sich als den zu enthüllen, der er ist: das Sein über dem Menschen, das für den Menschen nicht mehr Sorge haben kann als der Gott Spinozas. Mutatis mutandis, präzisiert Bloch, aber für ihn ist die Analogie verblüffend: jener, der am Schluß der Dichtung spricht, läßt jenen in Erscheinung treten, der während der ganzen Klage des Gerechten schweigt: Dieser leitet, wie der Gott Spinozas, «die Natur nach seinen universalen Gesetzen, nicht nach den besonderen Gesetzen und Absichten der Menschen» (155).

Selbstverständlich fehlt diesem Gott die Ratio, die Spinoza meinte, aber wie beim Gott Spinozas ist ihm die teleologische Betrachtungsweise fremd. Der Meister der Welt kannn nur Leiden des Individuums schaffen, und wenn das Leiden des Individuums sich gegen ihn verwahrt, dann nur deshalb, weil es unfähig ist, die Gesamtheit des Universums in Betracht zu ziehen. Ein solcher Gott ist der Meister von oben, der auf eine absolute Weise alles überragt, was es gibt, und infolgedessen auch die Einzigartigkeit des Menschen, ein Riese über dem Menschen (58), derselbe, der Abraham despotisch-launig unterwerfen wollte (122), der Gott, der auf jede prometheische Regung eifersüchtig ist (292), der allmächtige Autokrat (125) oder «der Kannibale im Himmel» (223), den man hinter der Theologie des Paulus wiederfinden wird.

Der Gott, mit dem das Leiden Ijobs zusammenstößt, den Bloch mit seiner subversiven Lektüre, die den Text vom Grollen der unter dem göttlichen Gesetz stehenden Völker her liest, zum Vorschein kommen lassen will, unterscheidet sich tatsächlich überhaupt nicht von jenem, den Hegel in seinen theologischen Jugendschriften im jüdischen Bewußtsein vom Göttlichen erkennen zu können glaubt. Der Gott des Alten Testaments ist nicht jener, der sich der Welt der Menschen zuwendet, er ist jener, der seine Herrschaft auferlegt. Er ist der Meister, dem der Mensch nur der Sklave sein kann. Die ganze Interpretation, die Bloch ausführt, kann von diesem Hegel-Wort her gelesen werden: Der Mensch versteht sich vor seinem Gott wie der Sklave vor seinem Herrn, und die einzige Beziehung zwischen dem einen und dem andern kann nur Herrschaftsbeziehung sein. «Die ganze schlechthin entgegengesetzte Welt, wenn sie nicht ein Nichts sein sollte, war von dem ihr fremden Gott getragen, an dem nichts in der Natur Anteil haben sollte, sondern von dem alles beherrscht wurde.»[3]

Im Angesicht Gottes, einfache theokratische Macht, Hypostase von Herrschaft, kann die Haltung des Menschen, der sich nicht an die tröstenden Reden der Freunde (durch die die Priester sprechen) halten will, nur jene eines Rebellen sein. Häretiker und Rebell, dies ist Ijob, der gegen Jahwe kämpft, der ihm die Stirn zu bieten und von ihm Rechenschaft zu fordern wagt, aber noch mehr: der den Exodus bis zu einem Ort zu führen wagt, der bis jetzt nicht erreicht worden war. Er tritt nicht nur aus der Gemeinschaft und aus dem Kult aus: Er tritt aus Jahwe aus. Er führt den Menschen aus der Notwendigkeit der Bezugnahme auf das Göttliche heraus, um sich als Mensch zu verstehen. Ijob stößt frontal mit der theokratischen Macht Jahwes zusammen, wie Prometheus mit der theo-

kratischen Macht des Zeus zusammenstößt. Die Anklage, die er gegen die Macht des Tyrannen vorbringt, disqualifiziert den Anspruch des Herrn, eine solche Macht über den Menschen auszuüben, auch wenn Ijob selber nicht den Punkt erreicht, der durch den Rebellen Jesus erreicht werden wird.

Die Ijob-Interpretation, die im Zentrum des Atheismus im Christentum steht, kann denn auch nicht verstanden werden außerhalb der Bezugnahme auf die anderen Formen des Aufstands und des Exodus, die sich im Laufe der Geschichte, von der die Bibel Rechenschaft ablegt, langsam einen Weg bahnen. Mit der Schlange war schon etwas in die Geschichte eingetreten: die ersten Schritte der Manifestation der Freiheit der Vernunft. Mit den Propheten lernt der Mensch die Macht seiner Freiheit, die fähig ist, sich auch auf das Schicksal zu erstrecken, indem er die Macht menschlicher Entscheidung entdeckt (133). Die Gerechtigkeit wird nicht mehr einfach von oben her gewährt. Aber erst mit Jesus erreicht indes die Zeit des Exodus des Menschen aus dem Göttlichen ihren Höhepunkt. Der *Logos*, der sich langsam von den mythischen Vorstellungen und vom durch Mythen überlieferten statischen Weltverständnis befreit hat, dieser *Logos* weiß sich von jetzt an mit dem Menschen selbst identifiziert. Jesus ist gleichzeitig der von der Sprache der Mythen befreite *Logos*, und er kündet sich als Menschensohn an. Der Mensch hat nur noch sich selber und sich allein nötig, um sich in sein Sein zu setzen und um sich zu verstehen. Der Menschensohn wird Jahwe ablösen. «Derart werden im Rätselwort Menschensohn und seinen Implikationen die guten Schätze, die an einen hypostasierten Vaterhimmel verschleudert waren, in ein noch so sehr hermetisches Humanum eingebracht» (217).

Mit dem Revolutionär Jesus, der die Händler aus dem Tempel jagt, kommt der Mensch dazu, sich sein Sein wieder anzueignen, indem er sich seiner wirklichen Dimension öffnet, die offene Zukunft vor sich wie ein seiner grenzenlosen Möglichkeit eröffnetes Feld. Jesus öffnet dem Menschen das *Eschaton*, indem er ihm die Zukunft öffnet und anbietet und so den Exodus vollendet, der wohl vor ihm begonnen (unter anderen durch Ijob), aber nie bis zu diesem Punkt geführt worden war.

Die lange Geschichte des Aufstands gegen Jahwe ist die Geschichte des Auszugs des Denkens aus der versteinerten Darstellung der Zeit des Menschen, aus den Mythen hin zu einer zunehmenden Machtergreifung des *Logos*, der Auszug des Menschen aus dem Verhängnis des Systems der Herrschaft, die unter ihrer absoluten Form dargestellt war durch die Gegenwart eines Seins über der Welt, das sein Gesetz von oben auferlegte. Der Exodus stellt also nicht ein einfaches Moment der Geschichte Israels dar, er ist diese Geschichte selber, die Geschichte des Bewußtseins der Menschen und des Denkens, die ihr eigenes Sein wie die Dimension der Zukunft wieder in die eigenen Hände nimmt. Der Mensch ist denn auch die einzige Wirklichkeit im Zentrum der Geschichte, und die Geschichte ist die einzige Dimension der Existenz des Menschen wie ihrer Verwirklichung. Eine nicht abgeschlossene, immer offen gehaltene Geschichte: Die Utopie ist in der Gegenwart, was die Zukunft offen hält. Wenn Ijob selber auch noch nicht weiß, daß der Mensch nur der Menschensohn ist, weiß er auf jeden Fall, daß sich der Mensch nicht als Sohn Gottes erkennen kann, weil dieser Gott sich nicht um das Leiden kümmert.

Die Maßlosigkeit Ijobs

Es kann keine Rede davon sein, die unbestreitbare Originalität des Denkens von Bloch mit Stillschweigen zu übergehen (als ganzes betrachtet und nicht nur in einem einzigen Werk, auf das wir uns hier beziehen): dem Marxismus eine Interpretation zu geben, die den Werken der Kultur einen wirklichen Wert erhält, an die religiöse Wirklichkeit ein anderes Maß anzulegen (und sich darin von Engels unterscheidend, der in ihr nur das Relikt einer Vorgeschichte, eine einfache Dummheit erkennen konnte), und schließlich als Maß dieses fruchtbare Ferment von Befreiung der Existenz und des Denkens, das die Bibel in die Kultur und in die Geschichte eingeführt hat, zu nehmen. Man kann umgekehrt aber auch nicht verleugnen, daß der Raster, den Blochs Lektüre auf die Texte legt, sie in dem, was sie sagen wollen und was sie ausdrücklich sagen, nicht berücksichtigt. Seine Interpretation ruht auf einer Reihe von Postulaten, um nicht zu sagen Parteinahmen, auf. So verkennt die gegebene Interpretation der Gestalt des Prometheus das Ursprünglichste des Denkens von Aischylos und ist mehr der modernen Lektüre des Mythos als jener des griechischen Dichters verpflichtet. Und so führt ihn die Übernahme des Hegelschen

Schemas in bezug auf das Alte Testament zu den schlimmsten Gemeinplätzen in bezug auf den «Gott des Alten Testaments». Und seine Vision der Geschichte schließlich ist sicher großartig: Sie verkennt einfach die Tragik der menschlichen Bedingtheit und die Tragik der Geschichte. Und vor allem, um unsere Bemerkungen auf unser Thema zu beschränken, löscht seine Interpretation die Schärfe des Wortes von Ijob aus.

Zweifelsohne kann die Exegese ihrerseits dazu neigen, die Schärfe dieses Wortes zu mildern, seine Schroffheit wie seinen skandalösen Charakter auszutilgen. Aber Bloch, der darin nur den Auszug des Menschen aus dem Bereich des Despoten Jahwe erkennt, nimmt eine symmetrische Verstümmelung vor.

Es ist denn auch ein schneidendes Wort, das Wort des leidenden Gerechten, der von seinem Herrn mit einer solchen Kühnheit eine Erklärung fordert. Dies aber nur, weil Ijob durch die Prüfung geht, die Aischylos mit einer anschaulichen Abkürzung «die gewalttätige Gnade» nennt, die die Götter den Menschen erweisen. *Cháris bíaios* (Agamemnon, Vers 182): unvermeidliche Gewalt der Gegenwart Gottes, weil Gott nicht der Mensch ist, und wenn sich der eine oder andere auch in einer großen Nähe aufhält, so bleibt Gott sogar in dieser Nähe ein anderer als der Mensch und infolgedessen immer fern. Das Wort Ijobs ist für seinen Herrn verletzend (und in dieser Hinsicht für seine Freunde anstößig), aber nur weil es von einer Existenz herkommt, die völlig aus den Angeln geraten ist, wehrlos der Prüfung ausgeliefert, die es von allem und von allen trennt, die es seiner Einsamkeit überläßt und in dieser Einsamkeit ohne Zuflucht läßt. Auf wen denn könnte sich der Mensch in der größten Tiefe einer solchen Prüfung berufen, und wer könnte ihn verstehen?

In diesem Wort hat es eine Maßlosigkeit, denn es drückt nicht nur das einfache Leiden aus, sondern kommt vom Gefühl für die Würde des Menschen her, der selbst im Leiden sich nicht damit abfindet, nicht zu verstehen. Es ist nicht einfache Manifestation des Leidens, weil es unablässig fragt: Warum dies? Und wer bist du denn, du, der Herr?

Wenn man nur diesen einen Aspekt dieser Vehemenz nicht berücksichtigt, ist es leicht, aus Ijob einen Revolutionär zu machen. In völlig gleicher Weise spricht er aber Wörter aus, die Prometheus nicht in den Mund nimmt. Denn Ijob spricht zu seinen Freunden, er stellt ihnen Fragen und gibt ihnen Antworten, aber in Wirklichkeit wendet er sich immer an Gott selber. Seine Freunde ihrerseits sprechen *zum Thema* Gott. Ijob selber wendet sich, durch sie hindurch, *an* Gott und zeigt dabei in der größten Tiefe seines Leidens ein Vertrauen, das ebenfalls ohne Maß ist.

In Wirklichkeit geht die Maßlosigkeit Ijobs auf zwei Seiten: Sie ist in der Gewalt, mit der er Gott anklagt, sie ist aber auch im Vertrauen, das er trotz allem dem Herrn schenkt. In seiner größten Verbitterung spricht Ijob immer nur zu Gott allein; denn er weiß sehr wohl, wenn er auch nur ein Mensch ist, der nicht weiß, wer Gott ist, daß er mit einer gleichen Kraft weiß, daß Gott trotz allem, trotz diesem so langen Schweigen niemals völlig abwesend ist. Das Vertrauen bleibt aufrechterhalten, trotz allem, was dagegen sprechen mag, und dies ist nichts anderes als die Hoffnung selbst.

Im Unterschied zu dem, was die griechischen Tragiker mit dem Namen *hýbris* ausdrücken, ist eine solche Maßlosigkeit nicht der Ausdruck des Stolzes des Menschen, der die Kühnheit hat, sich mit Gedanken zu tragen, die seine Bedingung als Sterblicher übersteigen (wie Aischylos sagt), sondern der Ausdruck der Liebe, die in der Existenz die Beziehung des Menschen zu seinesgleichen auf eine radikale Weise umformt. Eine Maßlosigkeit, die vom Stolz des Menschen herkommt, sich für Gott zu halten, ist das eine, das andere ist die Maßlosigkeit, die von der Existenz herkommt, die fähig ist, dem anderen Menschen auf die aufmerksamste Weise gegenwärtig und in Sorge um ihn zu sein. Eine solche Maßlosigkeit ist die Maßlosigkeit der Liebe, die sich um den anderen sorgt und die sich ihm zuwendet, um den Teufelskreis der Einsamkeit zu durchbrechen, von der Dostojewskij zu reden wußte: die liebende Gegenwart, die die Kühnheit hat, sich einem anderen zuzuwenden, mit dem Blick der unersättlichen Leidenschaft, wie es Sonja gegenüber Raskolnikow oder Aljocha gegenüber Kolja tut.

Eine Maßlosigkeit dieser Art liegt schon im biblischen Text selber vor: sogar im Zentrum des heftigen Wortes von Jahwe in dem an Israel gerichteten Aufruf, jedesmal, wenn es Israel an der Treue gegenüber seinem Herrn fehlt. Diese Maßlosigkeit läßt sich auch vernehmen im Wort des Herrn, das durch den Mund der Propheten an sein Volk ergeht: Sogar in der Gewalt, die den Zorn des Herrn zum Ausdruck bringt, gibt es die

Maßlosigkeit einer Liebe, die sich dem Gedächtnis in Erinnerung ruft und die immer da ist und treu ist. Treue Gegenwart einer Liebe, die unruhige und ständige Sorge für den Menschen ist, gegenüber jedem und gegen jeden. Wenn der Mensch in der Hoffnung auf das Wort des Herrn fest bleiben kann, dann nur deshalb, weil ihn alles daran erinnert, daß der Herr selber trotz allem noch auf den Menschen hofft, sogar über jedes rein menschliche Maß hinaus.

Die Schärfe des Wortes von Ijob, das sich von den Texten von Sumer derart unterscheidet[4], ist so unerhört, daß es immer schwer zu verstehen ist. Und trotzdem ist die erste Art seiner Maßlosigkeit untrennbar von der anderen. Es kann nur verstanden werden in dem ständigen Ineinander des Wortes, das eine Erklärung verlangt und das anklagt, des Wortes, das Vertrauen schenkt und das über alle Hoffnung hinaus (13,15) hofft. In einem Sinn tut Ijob Gott Gewalt an (und mehr noch als Prometheus in der griechischen Dichtung sie Zeus antut), aber der Herr anerkennt die Richtigkeit dieser Haltung (42,7–8), denn diese Gewalt ist jener ebenbildlich, die Israel von Jahwe angetan wird: eine Gewalt, die nicht von einer Zärtlichkeit getrennt werden kann, von einem Vertrauen und schlußendlich von einer Hoffnung.

Man muß sich also an die Verbindungsstelle dieser beiden Maßlosigkeiten versetzen, um zu verstehen, wie weit die Gewalt des anklägerischen Wortes die einfache Revolte übersteigt. Der anklagende Mensch weigert sich, die auf seinen Herrn gesetzte Hoffnung unwiderruflich wanken zu lassen, und er ist deshalb ein Mensch, der dabei ist, eine neue Gestalt des Bewußtseins der menschlichen Existenz und dieser Existenz vor Gott zu zeichnen. In diesem Text äußert sich ein einzigartig neues Bewußtsein der Existenz des Menschen als solcher (ohne gemeinsames Maß mit jenen, die wir von den Kulturen der Umwelt kennen können), und ein eigentlich unerhörtes Bewußtsein der Beziehung zwischen dem Menschen und Gott. Der Mensch wagt, als ein freies Wesen vor seinem Herrn zu stehen, und allein ein freies Wesen kann eine solche Kühnheit an den Tag legen, mit einer solchen Kraft zu fragen wagen, weil es einer Hoffnung fähig ist, deren Kraft nicht geringer ist: und hierin befindet sich Ijob wirklich jenseits der einfachen Empörung.

[1] Die Seitenhinweise in Klammern beziehen sich alle auf die Ausgabe: Ernst Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs (Frankfurt 1980); text- und seitenidentisch mit Gesamtausgabe, Band 14 (Frankfurt 1968).

[2] Zur Theologie des Aischylos: Karl Reinhardt, Aischylos (Bern 1949).

[3] Hegels theologische Jugendschriften, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke 1, Frühe Schriften (Frankfurt 1971) 279.

[4] Siehe auch die beiden Texte «La théodicée babylonienne» und «Le juste souffrant» in: Les religions du Proche-Orient. Textes babyloniens, ougaritiques, hittittes, présentés et traduits par R. Labat et div., Ed. Fayard-Denoël (Paris 1970) 320–341.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

FRANÇOIS CHIRPAZ

Professor der Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität Lyon (Lyon III). Agrégé de l'Université und Docteur ès Lettres. Veröffentlichungen u.a.: Le corps (Presses universitaires de France); Enjeux de la violence. Essai sur René Girard (Editions du Cerf); Pologne, la renaissance de la société civile (Etudes, Dezember 1981); L'enjeu polonais (Etudes, April 1983); La violence et le visage (Publications de l'Université de Lyon III); La personne (Bulletin du Centre Protestant d'études, Genf 1982); demnächst erscheinen: L'homme dans son histoire. Essai sur Jean Jacques Rousseau; Hume et le procès de la métaphysique. Anschrift: 15, rue des Cygnes, F–74000 Annecy, Frankreich.

Dirk Kinet

Die Doppeldeutigkeit der Gottes- und Satansvorstellungen im Ijobbuch

Einführung

Die Frage nach dem Gottesbild und nach den Vorstellungen vom Satan im Ijobbuch kann nur differenziert angegangen werden. Die komplexe Entstehungsgeschichte des Buches ist wohl vordergründig dafür verantwortlich zu machen, daß keine eindeutige und klare Antwort auf die gestellte Frage gegeben werden kann. Spätestens der Endredaktor des Ijobbuches hat um die pluralistische Theologie des Werkes gewußt. Er hat diese Pluralität der Gottesvorstellungen bewußt stehen gelassen, ohne sie in ein einheitliches dogmatisches Konzept einfließen zu lassen. Es kommt dabei für unsere Fragestellung weniger darauf an, die einzelnen kompositorischen Teile des Ijobbuches genau zu datieren oder chronologisch zu ordnen[1] – um somit eine theologiegeschichtliche Entwicklungslinie erstellen zu können –, vielmehr ist die spezifische theologische Fragestellung und Konzeption der einzelnen Teile (Rahmenerzählung, Streitreden, Lied über die Weisheit, Elihu-Reden, Gottesreden) herauszuarbeiten.

I. Gott und Satan in der Rahmenerzählung (Ijob 1,1–2, 10 und 42,7–17)

Die Rahmenerzählung zeigt einen Gott, wie er in der Frömmigkeit des Volkes Israel und aus den Dokumenten der Umwelt Israels zur Genüge bekannt ist. Sünden gegen Gott, möglicherweise von Dritten (Ijobs Kinder) bei Gastmählern begangen, kann Ijob durch vorsorgliche Brandopfer wieder sühnen (1,5). Der beleidigte Gott läßt sich durch Opfer wieder besänftigen. Im Epilog des Ijobbuches entlädt sich Gottes Zorn gegen die Freunde Ijobs. Sie haben – anders als sein Knecht Ijob – nicht recht von Gott geredet. Aufgrund ihrer falschen theologischen Vorstellungen will Gott nun Ijobs Freunde bestrafen. Er erlegt ihnen Brandopfer auf als Sühne für ihre Schuld, wobei Ijob selbst Fürbitte bei Gott für seine Freunde einlegen kann. Die Rache und der Zorn Gottes sind groß, und nur aus Rücksicht auf seinen Knecht will er den Freunden nichts Schlimmeres antun.

Die Frage nach dem Bösen und seinem Ursprung wird in der Rahmengeschichte nicht thematisiert. Diskussionsgegenstand ist vielmehr die Rechtschaffenheit des Menschen Ijob, über dessen Verdienste Gott und Satan verschiedener Meinung sind. Dabei wird indirekt klar, daß Gott die Letztverantwortung für das Böse und die Ungerechtigkeit in dieser Welt trägt. Dieser Tatbestand bleibt weder Ijob (vgl. 1,21) noch seiner Frau (vgl. 2,9) verborgen. Als theologischer Grundsatz zieht sich durch die Rahmengeschichte der ungebrochene Glaube durch, daß die Vergeltungsordnung letztlich von Gott nicht aufgehoben wird. Wenn der unschuldige Ijob leiden muß, kann es sich dabei nur um ein vorübergehendes Geschick handeln, das Gott selbst am Ende aufheben wird. Wie das Böse, so empfängt Ijob letztlich auch das Gute aus Gottes Hand. Die Segnungen des Herrn zeigen sich im neuen Besitzstand Ijobs und in seinem reichen, erfüllten Leben. Der Verfasser der Rahmenerzählung weiß sich mit dieser Theologie im Einklang mit dem Glauben der altorientalischen Umwelt Israels[2].

Nun scheint die Satansgestalt in der Rahmenerzählung dennoch eine entlastende Funktion zu haben. Gott kommt nicht selbst auf den Gedanken, Ijob mit Schicksalsschlägen zu treffen und so seine Frömmigkeit auf die Probe zu stellen. Der Satan ist der eigentliche Anstifter, und erst auf sein Bitten hin gibt Gott Ijob in seine Verfügungsgewalt, so daß er sich an dem Besitz, der Gesundheit und dem Leben Ijobs vergreifen kann. Dieser relativ selbständig handelnde Satan entlastet damit die Alleinverantwortung Gottes.

Ob diese Gestalt in der älteren Ijoblegende – die Rahmengeschichte ist ja eine funktionalisierte Überarbeitung dieses älteren Stoffes – schon eine Rolle gespielt hat[3], mag bezweifelt werden. Vielmehr ist anzunehmen, daß das Einbauen der Satansgestalt erst in einer Zeit aufgekommen sein kann, die es schwerer damit hatte, Gott allein die

Verantwortung und Urheberschaft des Leidens und der Ungerechtigkeit zuzuschieben. In die Himmelsszene wird der Satan eingeführt als einer der «Söhne Gottes» (vgl. 1,6 und 2,1), die sich zusammenfinden, um sich «vor Jahwe zu stellen». Die Wurzeln der Vorstellung über einen solchen Hofstaat Gottes mögen sehr alt sein[4], der eigene Aufgabenbereich und die Funktion dieser Gestalt lassen hier deutlich auf eine nachexilische Entstehungszeit schließen[5].

In der jetzigen Rahmengeschichte erhält der Satan die Funktion eines Anklägers, und in dieser Rolle zweifelt er die Gerechtigkeit Ijobs an. Letztlich wird jedoch die Rechtschaffenheit Ijobs dadurch noch deutlicher hervorgehoben. Das Verantwortungsbewußtsein und die Freiheit Ijobs – gerade in widerwärtigen Umständen – kommen klarer zum Ausdruck. Der Gerechte Ijob kann von keiner (auch himmlischen!) Macht gezwungen werden, seinen Glauben und sein Vertrauen auf Gott aufzugeben. Wurde die innere Freiheit Ijobs vom Satan vor Gott angezweifelt, so tritt sie in seiner Erprobung noch überzeugender hervor.

II. Das Gottesbild in der Ijobdichtung

Die Ijobdichtung selbst wird beherrscht von der Auseinandersetzung zwischen Ijob und seinen drei Freunden Elifas, Bildad und Zofar. Eingestreut in die Dichtung sind ein Lied über die Weisheit (28,1–28) und die Reden des Elihu (32,1–37,24). Beide Größen sind getrennt zu behandeln wie auch die Gottesreden (38,1–41,26), die wieder auf eigene Weise eine Lösung für die von Ijob aufgeworfenen Fragen bieten wollen.

A. Die Streitreden

Nach der Selbstverwünschung Ijobs in 3,1–26 findet in drei Redegängen eine Konfrontation mit den Freunden statt[6]. Nach jeder Aussage eines der Freunde folgt eine Gegenrede Ijobs, und in einer Schlußrede (29,1–31,40) stellt Ijob dann noch einmal seine leidvolle Gegenwart der glücklichen Vergangenheit gegenüber. Die Ijobdichtung ist ein gezielter Angriff des Verfassers auf das traditionelle Vergeltungsdogma (Tun-Ergehen-Zusammenhang).

Diese theologische Vorstellung – nach der es den Gerechten in diesem Leben gut und den Frevlern entsprechend schlecht geht, weil jede Tat im Zusammenhang mit ihren natürlichen Folgen steht – war ein substantieller Teil der klassischen Theologie und der Volksfrömmigkeit, ein Grunddogma des Glaubens Israels und der Weltanschauung seiner Umwelt. Indem hier nun paradigmatisch ein Leidgeprüfter seine Unschuld beharrlich beteuert, erschüttert er die Grundfeste der göttlichen Vergeltungsordnung und Gerechtigkeit: «Du untergräbst das Fundament des Glaubens, machst frommes Leben ganz und gar unmöglich» (15,4).

Die Argumente der klassischen Lehre, hier zusammengefaßt in den Reden der drei Freunde, schildern einen Gott, der den frommen Menschen Hoffnung im Leid gibt (4,6). Der von Gott Geschlagene wird auch von ihm geheilt werden, so daß er sich schon deshalb selig preisen kann (5,17–27). Ungewöhnlich breit angelegt ist die Argumentation, daß das Schicksal des Frevlers letztendlich ins Verderben führt (8,8–22; 15,7–35; 18,5–21; 20,4–29). Gott läßt niemand auf dieser Erde leiden ohne Eigenverschulden (4,7). Außerdem ist kein Mensch ohne Schuld: «Nicht einmal seinen Engeln kann er trauen, und auch der Himmel ist für ihn unrein» (15,15; vgl. noch 4,12–21; 25,1–6). Es gibt keine Instanz (auch Gott selbst nicht), die auf die Klagen des Leidenden antworten kann oder will: Gott ist kein Gesprächspartner für den leidenden Menschen (5,1–7). So stellt sich nur die bedingungslose Unterwerfung, das Verstummen vor Gott als die einzig mögliche Lösung heraus (5,8–27). Kein Mensch kann sich anmaßen, die Geheimnisse des göttlichen Willens zu kennen (11,1–12). Wer Gott befragt, mit ihm rechtet oder sich gegen ihn und das von ihm auferlegte Schicksal auflehnt, ist eo ipso schon Sünder. Das theologische und existentielle Hinterfragen selbst ist schon frevelhaft (15,4ff). Die Mahnung zur Umkehr und Demut ist das letzte Wort, das Elifas an Ijob richten kann: «Kehre um zum Allmächtigen, so wirst du aufgerichtet; wer hochmütig redet, den duckt er, doch hilft er dem, der die Augen senkt» (22,23.29).

Die klassische Weisheitslehre läßt sich von Ijobs Angriffen nicht verunsichern. Gegen die menschliche Erfahrung und das Leben beharrt die orthodoxe Theologie weiter auf dem Vergeltungsdogma: «Denkst du im Ernst, daß Gott das Recht verdreht? Meinst du, er hält sich nicht an sein Gesetz?» (8,3). Das Leben und die Erfahrung sind es, die nicht stimmen können, weil die

Lehre immer stimmt. So können die Freunde Ijob nur noch den einen Rat geben: «Du sollst dich bemühen, Gott zu suchen, und den Allmächtigen um Gnade bitten. Denn wenn du wirklich rein und schuldlos bist, wird er dir ganz gewiß zu Hilfe kommen» (8,5f). Wer sich, wie Ijob, durch sein beharrliches Fragen schuldig vor Gott und den Menschen gemacht hat, kann sich wieder zu Gott hinwenden, und dieser wird ihn auch wiederherstellen (11,13–20).

Dagegen legt Ijob in seinen Reden eine Anklageschrift gegen den Gott der klassischen Theologie vor; er fordert Gott auf, sich ihm zu stellen (zuletzt 31,35–40). In seinen Antworten und Gegenreden vermag Ijob aufgrund seiner eigenen leidvollen Erfahrung und seines Selbstverständnisses mit dem Bild des gerechten Gottes nichts mehr anzufangen. Denn unbeirrt hält er die ganze Zeit an seinem Recht fest (27,1–6) und konfrontiert dieses Selbstverständnis mit den theologischen Thesen seiner Freunde und wohl auch mit seiner eigenen Gottesvorstellung.

So richtet sich Ijobs Klage über die Freunde hinweg letztlich gegen Gott selbst. Ausgangspunkt ist dabei seine eigene konkrete Erfahrung: Ihm, dem Gerechten, geht es schlecht, den Frevlern geht es gut (21,7–21). Infolgedessen ist das beherrschende Gefühl bei Ijob die totale und abgrundtiefe Verlassenheit. Unter diesen Umständen wünscht er nicht weiter leben zu müssen; besser wäre es sogar gewesen, nie geboren zu sein (3,1–26; 6,1–7; 10,18–22). Seine Enttäuschung über Gott ernährt sich dabei auch aus der Erinnerung an glücklichere Zeiten, in denen er einen anderen, vertrauten Gott erlebt hatte (29,1–25). Gedrückt durch das ihm auferlegte Leiden erfährt er sich durch einen gnadenlosen, übermächtigen Gott gebeugt. Gegen ihn kann er sich nicht wehren, mit ihm kann er nicht rechten: «Wenn ich nur wüßte, wo sich Gott befindet und wie ich dann dorthin gelangen kann! Ich würde ihm schon meine Lage schildern, ihm meine Gründe und Beweise nennen. Ob er mich seine Allmacht fühlen ließe? ... Ich würde meinen Rechtsstreit mit ihm führen, als einer, dem nichts vorzuwerfen ist. Das müßte auch mein Richter annehmen» (23,3–7; vgl. noch 9,1–13).

So ist Gottes Wirken als Schöpfer und Erhalter der Welt (9,1–13; 26,5–14) für die Menschen noch kein Grund, sich geborgen zu fühlen, eher schon ein Anlaß für tiefe Verzweiflung und Resignation (12,7–25). Gott hört nicht die Notschreie seiner Kreatur: «Ich (d. h. Ijob) bin im Recht und darf mein Recht nicht fordern! Soll ich ihn etwa noch um Gnade bitten, ihn, der das Urteil schon beschlossen hat? Selbst wenn er sich dem Rechtsverfahren stellte – daß er mich hören würde, glaub ich nicht» (9,15f.21f).

Diese Aussage verleitet Ijob nun weiter dazu, Gott zu beschimpfen und ihn wegen seiner Grausamkeit anzuklagen: «Er sendet seinen Sturm und wirft nieder, ganz ohne Grund schlägt er mir viele Wunden. Er läßt mich nicht einmal zu Atem kommen, statt dessen füllt er mich mit Bitterkeit» (9,17f). «Du bist so grausam gegen mich geworden und läßt mich spüren, wie viel Macht du hast» (30,21). Daß Gott der Stärkere, der Allmächtige ist, glaubt und akzeptiert Ijob, aber heißt das auch, daß dieser Gott schon deshalb gegen ihn im Recht ist (9,19f)? Nun hat er diesen Gott kennengelernt als einen Gott ohne Liebe, ohne Mitgefühl für die Not der Menschen, einen Gott, der alles Leben auf dieser Erde gleichermaßen mißachtet (9,23), weil er die Macht Schurken und blinden Richtern in die Hand gelegt hat (9,24). Schließlich resigniert Ijob (9,28f): Er hat weiterzuleben mit einem Gott, der ihn niederdrückt und dessen Zorn gegen ihn entbrannt ist, seine Hilfeschreie sind umsonst (19,6–12).

Ijob fordert einen Schiedsrichter, der zwischen den streitenden Parteien schlichten und Recht sprechen kann. Aber gerade das scheint absurd, weil die beiden Parteien nicht gleichgewichtig sind und der Schwächere immer den Kürzeren ziehen muß (9,32f). Dem Menschen bietet Gott keinen Ausweg: «Tu ich nun Unrecht, so ergeht's mir schlecht. Tu ich das Rechte, läßt du's auch nicht gelten... Gelingt mir etwas und ich fühle Stolz, so machst du wie ein Löwe Jagd auf mich... Dir fehlt es nie an Zeugen gegen mich, damit du Grund hast, mir noch mehr zu grollen und immer neue Strafen zu verhängen» (10,15–17). Da es keine dritte Instanz gibt, die sich über ihn und seinen Gott stellen und entscheiden kann, hofft er, direkt vor seinem Gott stehen zu können und von ihm Antwort auf seine bohrenden Fragen zu bekommen (13,16).

In 19,23–29 fleht Ijob seinen Löser (*Goel*) als die letzte ihm verbliebene Hoffnung an, denn nur Gott selbst kann diese dritte Instanz sein, die ihn aus seiner existentiellen Notlage und Glaubenskrise herauszieht. Zertreten und jeder menschlichen Würde beraubt rechnet Ijob damit, daß der Gott, der ihm von seinem Glauben her (und nicht von seiner jetzigen Erfahrung her)

bekannt ist, für ihn, den Zerschundenen, eintreten wird.

Verbittert greift Ijob seine Freunde an, wenn sie sich als Sprecher Gottes aufspielen. In dem Maße, in dem sie sich redlich darum bemühen, Ijobs konkrete Leidenssituation theologisch zu erklären, betrügen sie ihn und letztlich auch Gott. Ijob hofft weiter, daß sein Gott ihn ernster nimmt als seine Freunde. Seine theologisch gebildeten Freunde treiben ihre Wissenschaft auf dem Rücken des einzelnen Leidenden: «Wenn ihr jetzt hier an meiner Stelle wärt, dann könnte ich genau dasselbe sagen. Ich könnte meinen Kopf sehr weise schütteln und euch mit schönen Sprüchen reich bedenken» (16,14; vgl. noch 13,7f.).

Ijobs zentrale Frage ist wohl: Was hat Gott mit meinem Leiden vor? «Ist es seine Absicht, mich zu quälen, ist er zufrieden, wenn er zusehen kann, wie ich am Ende bin» (16,7)? Nachdem er seine Freunde, seine Gesundheit und sein seelisches Gleichgewicht verloren hat, soll er auch noch von seiner Schuld überzeugt werden? So hat Ijob in seinem Leiden einen anderen Gott als den bisher geglaubten kennengelernt. Sein Gottesbild fällt damit in zwei Aspekte auseinander. Ausgangspunkt seiner Glaubensanschauung war der vertraute (und berechenbare) Gott der Theologie seiner Freunde; nun tritt ihm ein Gott gegenüber, der ihm feindselig gesinnt ist und die Rechtsnormen für wertlos hält. Den geglaubten Gott will Ijob nicht aufgeben, den anderen, im Leid erfahrenen Gott muß er widerwillig anerkennen. So hofft, glaubt und fordert Ijob, daß der Gott seines Glaubens diesen erfahrenen Gott der Gewalt und des Unrechts überwinden und wieder ersetzen wird. Er verlangt die Wiederherstellung seines geglaubten Gottesbildes.

B. Das Lied über die Weisheit (28,1–28)

Das Lied über die Weisheit, erst nachträglich in die Ijobdichtung eingeschoben, ist ein Fremdkörper. Der Redaktor des Ijobbuches hat das Lied Ijob in den Mund gelegt, obwohl die Gedankengänge keineswegs mit denen Ijobs übereinstimmen. Für die von Ijob gestellten Fragen werden keine Antworten geboten, vielmehr ist dieser Exkurs über die «Weisheit» ein Anzeichen dafür, daß es auf die Fragen Ijobs keine befriedigende Antwort geben kann. Mit dem Hinweis auf das Unergründliche in der Schöpfung, dem nur Gott allein beikommen kann, wird sowohl den «weisen» Ausführungen der Freunde wie auch den bohrenden Fragen Ijobs begegnet.

C. Die Reden des Elihu (32–37)

Dem Verfasser dieser Reden schienen die Argumente der drei Freunde unzureichend, die anklagenden Worte des Ijob dagegen vermessen. So versucht er mit seinem Entwurf die Situationsanalyse und die angedeuteten Antworten zu vertiefen. Einen breiten Raum in seinen Darlegungen findet der Hinweis auf Größe, Allmacht und Unergründlichkeit des Schöpfergottes (vgl. vor allem 36,22–37,24). Alle Menschen, auch die Mächtigen, sind Gottes Geschöpfe, nichts ist ihm geheim. Außerdem ist Gott nicht so unbeteiligt, wie Ijob denkt: Er spricht die Menschen nachts durch Träume und Visionen an; er schickt Krankheiten, damit sie wieder zu ihm finden. Der Mensch kann sich nicht anmaßen, Gott mit seinen Rechtsmaßstäben zu messen; was recht ist, bestimmt Gott allein. Nur wer Gott verlassen hat, kommt auf den Gedanken, ihn anzuklagen (36,13). Gott könnte auch die Notschreie der Armen ungehört verhallen lassen, auch dann sollte niemand ihn dafür verdammen (34,28f). Wenn er tatsächlich stumm bleibt, dann nur weil die Menschen voll Bosheit und Hochmut sind (35,12). In pädagogischer Absicht läutert Gott die Menschen durch Schicksalsschläge (36,8ff). «Wer leidet, wird durch Leid gebessert; Gott öffnet ihm die Augen durch die Not» (36,15). Weder Sünde noch Gerechtigkeit geben oder nehmen etwas von Gottes Macht weg, «er ist auf dein Geschenk nicht angewiesen» (35,7). Das Vergeltungsdogma bleibt in den Elihu-Reden voll in Kraft (36,6ff).

D. Die Gottesreden und Ijobs Unterwerfung (38,1–42,6)

Wenn unsere Sicht auf die Kompositionsgeschichte des Ijobbuches stimmt, dann dürfen mit den Gottesreden – als letztgültiger Antwort Gottes auf die Fragen Ijobs – große Erwartungen verknüpft werden. Was hat Gott selber nach der Auffassung des Verfassers zum Ijobproblem zu sagen? Es mag enttäuschen, daß eine allgemeingültige und verbindliche theologische Patentlösung ausbleibt. Die Fragen Ijobs werden weniger in den zwei langatmigen Diskursen über die Allmacht Gottes beantwortet[7] als vielmehr in der direkten Begegnung Ijobs mit Gott. Erst diese

Konfrontation mit Gott führt Ijob zu einer demütigen Unterwerfung, denn «ich kannte dich ja nur vom Hörensagen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut» (42,5)! Ist das das Ende jeder Theologie, jeder rationalen Bewältigung des Leidens und der Ungerechtigkeit? Der Verfasser scheint nahezulegen, daß nur die persönliche Begegnung mit Gott den Leidenden so weit bringen kann, daß er resignierend und verstummend sein Leiden annimmt. Alles theologische Gerede über das Leiden geht ins Leere. In den Gottesreden theologisiert Gott zwar selber, Ijobs Unterwerfung vollzieht sich dennoch nicht aufgrund der vorgetragenen Argumente, sondern nur aufgrund seiner Begegnung mit Gott. Nur das Erleben des lebendigen Gottes, der in den Dialog (bzw. in die Belehrung) mit dem Betroffenen eintritt, vermag Ijob zu überzeugen.

III. Zusammenfassung

Das auffallendste am Ijobbuch ist wohl die bewußt pluralistisch gehaltene Theologie über das Leiden und die Gerechtigkeit. Wenn der Verfasser der Ijobdichtung seine Streitreden in die vorgegebene Ijoberzählung eingebettet hat, dann wohl auch deshalb, weil damit seine gewagten Angriffe gegen den Gott der klassischen, orthodoxen Theologie unauffälliger eingeführt werden konnten. Der Schluß der Rahmenerzählung (die Wiederherstellung Ijobs in sein früheres Glück) entschärft das Ganze, aber mehr als ein Zugeständnis an die frommen Ohren der Gottesgläubigen kann er nicht bedeutet haben. Keineswegs ist damit eine Preisgabe der Aussagen in der Ijobdichtung beabsichtigt (vgl. 42,7). Das ganze Buch gibt somit ein beredtes Zeugnis von der Brüchigkeit der überlieferten Glaubens- und Gottesvorstellungen und zeigt die Brisanz der hier neu eingeführten theologischen Ansätze. Die Ijobdichtung vermittelt einen Gott, der sich weit weniger um die Gerechtigkeit des einzelnen kümmert, als das in der prophetischen Literatur überall belegt ist. Auch wenn in den Gottesreden Ijob nahegelegt wird, er solle verstummen und seine Angriffe gegen Gott einstellen, so wird er doch nicht wegen dieser Angriffe gegen das traditionelle Gottesbild getadelt (42,7). Im lebendigen Gott hat Ijob letztlich doch seinen *Goel* (Löser) gefunden, der ihn gegen die Übermacht und die erdrückende Starrheit des klassischen Gottesbildes verteidigt.

[1] Hier ist zu verweisen auf die grundlegenden Kommentare von G.A. Driver-J. Gray, The Book of Job (The International Critical Commentary 16, Edinburgh ^{2}1950); G. Fohrer, Das Buch Hiob (Kommentar zum Alten Testament XVI, Gütersloh 1963); M.H. Pope, Job (The Anchor Bible, New York 1965); J.L'Evêque, Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique (Paris 1970); F. Horst, Hiob. Kapitel 1–19 (Biblischer Kommentar XVI/1, Neukirchen ^{3}1974); F. Hesse, Hiob (Zürcher Bibelkommentar AT 14, Zürich 1978).

[2] Bei den altorientalischen Parallelen ist besonders hinzuweisen auf babylonische, ägyptische und ugaritische Texte. S. dazu D. Kinet, Der Vorwurf an Gott: Bibel und Kirche 36 (1981) 259.

[3] S. dazu die kritischen Bemerkungen von F. Hesse, Hiob, 9f.

[4] Vgl. die Vorstellungen über die «Gottessöhne» in den ugaritischen Texten (15. Jhdt. v. Chr.). Siehe dazu D. Kinet, Ugarit. Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments (Stuttgarter Bibelstudien 104, Stuttgart 1981) 136.

[5] Vgl. dazu H. Haag, Teufelsglaube (Tübingen 1974) 203f.

[6] Allerdings fehlt der 3. Redegang des Zofar.

[7] Vgl. die Auswahl einiger negativer Zensuren über die Gottesreden bei O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121, Göttingen 1978) 11f.

DIRK KINET

1941 in Mortsel bei Antwerpen geboren. 1963–1967 Studium der Theologie an der Fakultät der Jesuiten in Heverleee bei Löwen, Belgien. 1966–1967 Studium der orientalischen Philosophie und Geschichte an der Katholischen Universität Löwen. 1967–1971 Studium der alttestamentlichen Theologie und Orientalistik in Tübingen. 1976 Promotion zum Dr. theol. bei Prof. Dr. Herbert Haag mit einer Dissertation zum Thema «Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches». Seit 1971: Akademischer Rat für biblische und orientalische Sprachen an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Augsburg. Veröffentlichungen: Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches (Frankfurt 1977); Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testamentes (= Stuttgarter Bibelstudien 104, Stuttgart 1981); Bibelauslegung für die Praxis, Band 14: Der aufhaltbare Untergang (Hosea, Joel, Amos, Micha) (Stuttgart 1981); Beiträge in «Bibel und Kirche», «Biblische Zeitschrift», «Freiburger Rundbrief». Anschrift: Badackerstraße 7, D–8901 Merching.

Die Hoffnung auf einen anderen Gott

Jean Lévêque

Überlieferung und Untreue in den Reden der Freunde[1]

Für die Interpreten des Buches Ijob ist die Versuchung groß, den Glauben des Hauptthelden hervorzuheben, indem man einseitig die Enge und Blindheit seiner drei Besucher: Elifas, Bildad und Zofar (Kap. 4–27) brandmarkt. In Wirklichkeit stellen die Dialoge in Ijob die Personen und Thesen viel feiner und nuancierter dar, und der Verfasser dieser Zwiegespräche durfte sich nicht mit allzu oberflächlichen Entgegensetzungen begnügen. Er lebte in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts v. Chr. und stand einer Krise der Weisheitsreflexion gegenüber, die in Israel die Glaubensgrundlagen zu erschüttern drohte. Die traditionelle Lehre über die Vergeltung auf Erden für die Guten und die Bösen erwies sich als unfähig, über das Leiden Unschuldiger und somit über gewisse Fügungen Gottes in seinen Plänen für die Menschen Rechenschaft zu geben. Der Schwerpunkt der menschlichen und religiösen Erfahrung hatte sich seit der Zeit vor dem Exil nach und nach von der Gruppe auf die Einzelperson verlagert, und in den kultivierten und gläubigen Kreisen Israels verspürte man immer lebhafter die Notwendigkeit einer neuen Sicht des Menschen und der Welt.

Das Geniale des Dichters von Ijob ist dies, daß er diese Schwerpunktsverlagerung mit der ganzen Verunsicherung, die sie mit sich brachte, akzeptiert und eine ureigene theologische Deutung des Schicksals des Menschen versucht hat. Doch er warf die von mehreren Jahrhunderten des Jahweglaubens ererbten Denkschemata nicht einfach über Bord, sondern konzipierte sein Werk als einen beständigen Dialog mit der Überlieferung, als deren Wortführer sich die Besucher ausgeben, und mit den neuen Fragen der menschlichen Existenz.

Die Kühnheit dieses Menschen und zugleich sein Respekt gegenüber dem Vermächtnis der Vergangenheit zeigen sich schon in der Art und Weise, wie er seine Anklagerede aufgebaut hat: Er hat die alte Prosaerzählung entzweigeschnitten und sie sodann in Form von Prolog und Epilog zu Schutzblättern genommen, indem er ihnen ihre ganze Naivität, ihren ganzen Optimismus, ihre ganze eine wenig vereinfachende heroische Größe beließ, und innerhalb dieses klassischen Rahmens hat er des langen und breiten seine eigene, zugleich gläubige und umstürzende Sicht der Dinge entwickelt.

Und wenn man sich nach dem Ursprung der Bilder fragt, welche die Reden Ijobs und seiner Freunde durchziehen, stellt man desgleichen mit Überraschung fest, welch gewichtige Anleihen bei den israelitischen Bräuchen der Rechtskontroverse, bei den Klagepsalmen und, auf diskretere Art, bei den prophetischen Themen gemacht worden sind. Selbst wenn der Prolog Ijob als einen Fremdling darstellt, denkt und spricht der ungestüme Ijob der Dialoge als Erbe der Theologie Israels. Er stellt nicht wie von außen her einen Glauben in Frage, in den er sich nicht hineinzudenken vermöchte, sondern es ist eben dieser schmerzende, unangeritzte Glaube, der ihn nach einem neuen Verständnis Gottes und des Menschen suchen läßt.

Man kann die Auflehnungen, heftigen Ausfälle und Verzweiflungen Ijobs erst dann verstehen, wenn man vorher präzisiert hat, auf welche Art und Weise seine Freunde ihm die Lehre vorlegen, die sie von der Tradition erhalten zu haben behaupten. Praktisch gliedern sich die Reden von Elifas, Bildad und Zofar um drei Hauptthemen, die wir nun der Reihe nach aufgreifen werden: die Bestrafung der Gottlosen, das dem Gerechten zugesicherte Glück und die Unwürdigkeit des Menschen vor Gott.

«Das ist des Frevlers Anteil» (Ijob 20, 29)

Das Thema des Unglücks, das den schlechten Menschen trifft, ist auf die Reden der drei Freunde ziemlich gleichmäßig verteilt. Im ersten Redekreis (Kap. 4–14) bildet es nur ein Argument unter anderen, und am häufigsten wird dort der Tod des Gottlosen geschildert. Im zweiten Redekreis (15–21) ist die Bestrafung des Bösen der einzige Beweis, an dem die Besucher zur Stützung ihrer Thesen festhalten, und wird diese ausführlicher dargelegt; das ganze Leben des Bösen wird diesmal als eine beständige Pein geschildert. Im letzten Redekreis (22–27) end-

lich nimmt vor allem Zofar den Gedanken wieder auf.

Wenn das Thema des Unglücks des Gottlosen, freilich in bloß einigen Versen, mit dem des Glücks der Gerechten verbunden wird, so ist der entfernte Ursprung dieser Gedankenverbindung in der Weisheitsreflexion (vgl. z. B. Spr 10–17 und die in Dyptikform gehaltenen Schlußfolgerungen mehrerer «Unterweisungen» der ersten Abteilung der Sprichwörter: 2, 21f; 3, 31ff; 4, 18f) zu suchen, doch findet sich in Ijob kein dafür typisches Beispiel. Wird dieses Thema der Bestrafung des Bösen jedoch in großflächigen Fresken behandelt, steht man der Psalmentradition viel näher als den *meschalim* der Weisen. Die am nächsten liegende literarische Gattung ist denn auch die Klage über die Feinde, die vor allem in den individuell vorgebrachten Beschwerden oft vorkommt. Die Reden des Buches Ijob entleihen ihr viel. So verwendet Elifas (4, 10) zur Beschreibung des Betragens der Bösen wieder das den Psalmen geläufige Bild der wilden Tiere, und Bildad das Bildthema der Falle (18, 8ff). Desgleichen finden sich zur Arroganz der Feinde Gottes (15, 25ff) in den Psalmen zahlreiche Parallelen, und die Grausamkeit des Mächtigen gegenüber den Armen wird in 20, 20f auf die gleiche Art gebrandmarkt wie in Ps 10, 8; 37, 14f; 94, 5f; 109, 16f., 20.

Zur Schilderung der verschiedenen Bestrafungsmethoden bedienen sich Ijobs Freunde der Bilder der Hinfälligkeit und Unbeständigkeit, der Unsicherheit und Wurzellosigkeit, der Angst und Verzweiflung, doch mit Vorliebe vor allem der Bilder des auf das Nichts Zugehens. Nach der Verfluchung des Bereichs und der Wohnung des Bösen, in die man Schwefel streut, erlischt sein Licht und mit ihm alles, was sein Glück ausmacht. Seine Nahrung «verwandelt sich in seinem Innern» (20, 14; vgl. Jer 51, 44); wie ein ausgerissener Setzling verfault er auf dem Boden, und andere sprießen an seiner Stelle. Er verdorrt wie ein Kornhalm von den Wurzeln an bis zur Spitze (18, 6; vgl. Am 2, 9). Man stößt ihn aus dem Licht in die Finsternis, und dann kommt brutal der Tod über ihn, denn die verruchten Menschen werden vorzeitig dahingerafft (22, 15f). Wie ein Gespenst verschwindet der Böse für immer; wie ein Traum verflüchtigt er sich und ist nicht mehr zu finden; wie ein nächtliches Gesicht wird er verjagt (vgl. Jes 29, 7).

Sogar der Tod hält die Strafe nicht auf. Alles, was der Böse war, entfällt nach und nach dem Gedächtnis der Menschen, die er nicht zu lieben verstand. Wenn er zahlreiche Kinder hat, fallen sie dem Schwert zum Opfer, und seine Abkömmlinge haben nicht genug Brot zu essen; sie werden an der Türe abgewiesen; niemand steht für sie ein. Sie müssen alle Armen, die ihr Vater geschädigt hat, entschädigen. So bestraft Gott die jungen Löwen für die Vergehen der alten; er zerbricht ihre Fangzähne und jagt sie auseinander. Diese Idee, daß die Kinder um des Vaters willen bestraft werden, bedeutet einen Rückschritt gegenüber dem Personalismus Ezechiels (Ez 14, 13–23; 18), der das sündige Individuum seinen Angehörigen oder seinem Klan gegenüber desolidarisiert.

Selbst wenn die Strafen nicht immer ausdrücklich auf Gott zurückgeführt werden, besteht für die drei Freunde kein Zweifel, daß stets Gott deren Urheber ist. Dieser Punkt wird oft und an wichtigen Angelpunkten der Reden betont. Doch macht es den Anschein, daß Gott sich im allgemeinen an die Zweitursachen hält, um Übertretungen der sittlichen Ordnung zu ahnden, und alles geht so vor sich, als ob Gott sich frei dazu entschlösse, sich für eine Art innerer Logik zu verbürgen, von der man annimmt, daß sie ein der Schuld entsprechendes Unglück herbeiführe. Der Böse stolpert in seinen Plänen, erntet, was er gesät, und gebiert, was er konzipiert hat (15, 35; vgl. Spr 14, 22). Der Sünder selbst also nimmt seine Bestrafung vor, und Elifas zufolge tötet der von allen guten Geistern Verlassene durch seinen Ärger und Zorn sich selbst (5, 2): «Denn nicht aus dem Staub geht Unheil hervor, nicht aus dem Ackerboden sproßt die Mühsal, sondern der Mensch erzeugt die Mühsal wie die Söhne von Rešef (die Adler) hochfliegen» (5, 6f).

Die Gefühle, die man Gott zuschreibt, wenn er straft, sind viel weniger nuanciert als bei den Propheten; in ihnen widerspiegelt sich eine Härte, die den Besuchern Ijobs wohlvertraut ist. Mag Gott auch schweigen, so läßt er sich doch nicht betrügen: «Er läßt den Bösen sich in Sicherheit wähnen, aber seine Augen überwachen seine Wege.» Doch eines Tages «reißt Gott die Starken hinweg in seiner Macht; steht er auf, ist niemand seines Lebens sicher» (24, 23. 22). In diesem Moment scheint Gott nur einen einzigen Reflex zu kennen: den Zorn. Die Bösen kommen durch das Schnauben seines Grimms um (vgl. Ps 90, 7). Zofar schildert sogar, wie Gott sich in eiserner Rüstung auf seinen Feind stürzt (20, 23ff). Zwar

kommt das Thema des kriegerischen Gottes im Buch Ijob erst nach einer doppelten literarischen Umstellung vor; es gehörte ursprünglich zu den Heldenepen Israels (vgl. Dtn 32, 40ff) und wurde von den Psalmisten oft wieder aufgegriffen zur Veranschaulichung ihrer Gewißheit, daß die Gottlosen bestraft werden. Dieser Psalmentradition ist das Thema hier entnommen. Doch diese doppelte Neuverwendung tilgt das Gewalttätige des Bildes nicht ganz.

Summarisch in die Kategorie der Gottlosen eingereiht, weil das Übel ihn trifft, sollte Ijob aus diesen langen Anklagereden gegen die Bösen seine Verdammung heraushören. Nach Meinung seiner Freunde setzt ja Unglück stets Sünde voraus. Ijob weist ihre These in dieser Form heftig zurück, doch bleibt er in anderer Hinsicht noch einem gewissen theologischen Archaismus verhaftet, denn auch er faßt seine Prüfungen als eine Strafe auf, wenn auch nur, um sich sogleich gegen die Ungerechtigkeit dieser Bestrafung und gegen die Willkür, die er Gott zuschreibt, aufzulehnen. Obwohl er Eloah herausfordert, ihm zu sagen, «weswegen er mit ihm hadere», obwohl er ihm vorwirft, ihm eine Schuld anzudichten, hört Ijob nicht auf, nach einem Schuldigen zu suchen, um sich über sein Elend Auskunft zu verschaffen. Wenn *er* es nicht ist, dann muß Gott schuldig sein.

«Wie man Garben einbringt zu ihrer Zeit» (Ijob 5,26)

Der Zorn Gottes ist glücklicherweise nicht die einzige Aussicht, die seine Freunde Ijob eröffnen. Ein ebenfalls traditionelles gegensätzliches Thema gleicht das Allzukrasse der heftigen Schilderungen dann und wann aus. Dieses Thema des Glücks des Gerechten, das im ersten Zyklus dieser Reden überreichlich entwickelt wird, verschwindet im zweiten vollständig und beschränkt sich im dritten auf ungefähr zehn Verse (22, 11–30). Man würde sich täuschen, wollte man im besonderen literarischen Genus der Segnungen und Glücksverheißungen mit kultischem Charakter den Ursprung dieses Themas erblikken, denn es gehört zum gemeinsamen Gut der Propheten, Psalmisten und Weisen, die einander Bilder und Ausdrücke entnehmen. In den prophetischen Büchern sind die Glücksorakel sehr selten an eine Einzelperson gerichtet, denn das ganze Volk soll an der Freude teilhaben, die Gott als Antwort auf die Bekehrung schenkt, doch die Propheten und Psalmisten behaupten einmütig, daß über materielle Erfolge hinaus das wahre Glück mit dem Herzen eines Armen in Jahwe zu erhoffen ist.

Nach Meinung der Besucher Ijobs, die sich auch hierin an die Tradition Israels halten, sind *vier Grundhaltungen* für das Glück des Gläubigen entscheidend wichtig:

Erstens die *Umkehr*. Ijob soll zu Schaddaj zurückkehren, sich mit ihm aussöhnen und durch eine sittliche Umkehr Frieden machen (22, 21ff). Er soll das Böse aus seiner Hand tun und in seinem Zelt nicht die Ungerechtigkeit wohnen lassen (11, 14; 22, 23). Als vor Gott Gerechter und Vollkommener (8, 6. 20) wird er wegen der Reinheit seiner Hände gerettet werden (22, 30). All dies entspricht der Predigt der Propheten.

Zweitens die *Demut*, denn Eloah «hilft dem, der die Augen senkt» (22, 29).

Drittens die *Standhaftigkeit im Glauben*. Nach seiner Heimkehr zu Gott soll Ijob «sein Herz festigen» (11, 13; vgl. Ps 78, 8).

Viertens das *Gebet*, wofür sich die Freunde Ijobs eines genauen, theologisch sehr dichten Vokabulars bedienen. Bildad fordert ihn zunächst zum «Suchen» *(šiḥēr)* nach Gott auf. Die Weisen verwenden dieses Wort, um das beständige Suchen nach der Weisheit auszudrücken; Ps 78, 34 bringt es mit der Umkehr zu Gott in Beziehung. Es handelt sich um ein Suchen nach Gott, das den ganzen Menschen in Anspruch nimmt (Ps 63, 2), den Glaubenden bis zur Angst umtreibt (Hos 5, 15) und mit dem Jesaja gleichzeitig die Erwartung, das Verlangen und die Erinnerung in Verbindung bringt (Jes 26, 8f). Zudem soll Ijobs Gebet zu einem Anrufen, Anflehen werden (8, 5) ähnlich dem Notschrei der Besiegten (1 Kön 8, 33), Verbannten (8, 47), Angeklagten (Ijob 9, 15) oder derer, die um ihr Leben bangen (Gen 42, 21; Hos 12, 5). Dieses ungestüme Flehen kann zu einem Aufschrei zu Gott werden (Ps 30, 9; 142, 2), und Ijob schreit zu Gott auf, indem er ihm reine Hände entgegenstreckt (11, 13).

Vorausgesetzt, daß Ijob ein Sünder ist, treffen sich diese theologisch unanfechtbaren Ratschläge mit den gesündesten Intuitionen und echtesten Haltungen der Spiritualität Israels. Für Ijob liegt das Tragische nicht darin, daß bei all dem seine Freunde Falsches sagen würden, sondern darin, daß das, was sie sagen, durch ihre Deutung seines Leidens von vornherein verfälscht wird. Im Geprüften ohne weiteres einen Verworfenen (der Verfasser spielt mit den Worten *éprouvé – ré-*

prouvé; d. Übs.) zu sehen, heißt sich dazu verurteilen, weder über Gott noch zum Menschen, der leidet, etwas sagen zu können.

Wenn sie nicht mehr die Voraussetzungen zum Glücklichsein, sondern das Glück selbst schildern, haben die drei Besucher manchmal mehr Mühe, den theologalen vom Nützlichkeitsstandpunkt zu trennen. Mit der ganzen Tradition stellen sie den Gerechten als einen frohgemuten, vor Unglück gefeiten Menschen dar; sie verheißen ihm eine gesunde Lebensfreude und Erfolg über den Familienkreis hinaus. Nach einem friedlichen, fruchtbaren Dasein wird Ijob erst in hohem Alter zu Grabe getragen werden, «wie man Garben einbringt zu ihrer Zeit» (5, 26). Doch erscheint bei all dem die Ausweitung der Beziehung zu Gott als der wesentliche Bestandteil des Glücks. Gott wird unablässig über Ijob wachen und ihm aus der Not helfen, wie er das bei Gerechten immer tut; mit seinen heilenden Händen wird er die Wunden seines Dieners verbinden. Wieder in seine ihm von Rechts wegen zustehende Wohnung versetzt, wird Ijob makellos seine Augen zu Gott erheben (vgl. 11, 15); sein Gebet wird Erhörung finden und er wird, von der Güte Eloahs reich bedacht, seine Gelübde erfüllen. Dann wird er im Vergleich zu der Freude, die er in Gott finden wird, Gold als Staub erachten. Schaddaj wird «Edelgold und erlesenes Silber» für ihn sein (22, 24–25). Ein Satz von Elifas gibt treffend wieder, in welch neuer Vertrautheit mit Gott Ijob nach seiner Bekehrung wird leben können; «dann wirst du am Allmächtigen dich erfreuen» (22, 26). Dieser Ausdruck ist ein Lieblingswort der jesajanischen Tradition, um die geistliche Freude und ihr Überströmen auf den ganzen Menschen auszudrücken (Jes 55, 2f; 58, 13; 66, 11; vgl. Ps 37, 4. 11).

Zwar hält sich das Denken der drei Freunde nicht immer auf dieser Höhe, sondern an mehreren Stellen schimmert etwas peinlich die Idee eines Handels mit Gott durch: «Versöhne dich mit Schaddaj und mache Frieden. Dadurch wird dir Gutes zukommen» (22, 21). Dieses Nützlichkeitsdenken droht sehr, den Glauben auf halbem Wege aufzuhalten, und den Besuchern gelingt es schließlich nicht, in der Beziehung zu Gott gänzlich davon abzusehen, sie als eine Art Vertrag zur Daseinssicherung zu betrachten. Hier ermißt man von neuem, wie schwer auf der Theologie Israels das Axiom der Vergeltung auf Erden lastet.

Doch muß man sich diesbezüglich vor jeglichem Anachronismus hüten. Für den an die christliche Eschatologie Gewöhnten läßt sich die Idee, daß das Leben mit Gott an der Schwelle des Todes abbricht, nur dann denken, wenn er sich in die Geschichte zurückversetzen will. Da es an dieser intellektuellen Askese fehlt, könnte man manche Reaktionen und manche Versuche der Weisen Israels als Gestammel einer noch unreifen Theologie ohne weiteres unter den Tisch wischen, während man in Wirklichkeit gut daran täte, sich nach der Theozentrik dieser Weisen und nach den reichen Sinngehalten zu fragen, die hinter ihrer Liebe zum Leben und ihrer paradoxen Hoffnung liegen.

Was die Besucher Ijobs betrifft, so kann man nur verwundert darüber sein, mit welcher Hartnäckigkeit sie verlangen, daß man sie vorerst anhört, bevor man sie abtut. Indem sie Ijob von vornherein für schuldig erklären, verschließen sie sich zwar den eigentlichen theologischen Dimensionen des Mysteriums, auf das sein Leiden verweist, und in bezug auf diese Punkte – die Unkenntnis des Menschen und die Deutung der Prüfungen – kann eine Kritik an den Freunden und an dem, was sie sagen, durchschlagen, und doch würde ein ganzer Teil ihrer Aussagen von den Propheten und den Psalmisten ohne weiteres unterschrieben. Was sie fälschlich vorbringen, ist eine geistliche Tradition, die unter anderen Umständen ihren Wert behielte, und wenn sie unrecht haben, dann oft in der Art und Weise, wie sie recht haben. Dies gilt ganz besonders von der dritten These, die sie vertreten: daß der Mensch vor Gott von Grund auf unwürdig ist.

«Ist wohl ... ein Mensch vor seinem Schöpfer rein?» (4, 17)

Das Thema der Unwürdigkeit des Menschen kommt bei Elifas zweimal (4, 17–21; 15, 14ff) und bei Bildad einmal vor (25, 4ff). Das Studium dieser Texte fördert drei Konstanten zutage: Erstens wird das Thema stets angekündigt in Form einer Doppelfrage: «Ist wohl ein Mensch vor Gott gerecht, ein Mann vor seinem Schöpfer rein?» (4, 17; vgl. 15, 14; 20, 4). Zweitens folgt auf die Aussage des Themas stets eine Überlegung a fortiori: Wenn Gott doch schon seine Engel des Irrtums zeiht, wenn er nicht einmal seinen Heiligen traut (vgl. 4, 18), wenn sogar die Sterne in seinen Augen nicht rein sind (vgl. 25, 5), so wird er erst recht keine sittliche Unbe-

scholtenheit finden beim Menschen, der in einem «Lehmhaus» wohnt (vgl. 4, 19). Drittens setzen die drei Texte das Thema der Gerechtigkeit (*ṣ^edākāh*) und das der sittlichen Lauterkeit (*ṭhr,zkh*) in Parallele.

Im Alten Testament verspürt der Mensch seine Unwürdigkeit oft durch den Kontrast zwischen der Macht und der Heiligkeit Gottes. «Jahwe, wer ist wie du?», rufen die Psalmisten aus (Ps 89, 7ff; 76, 8; 113, 5; vgl. 1 Sam 2, 2), und das in den Psalmen häufig wiederkehrende Thema der unzugänglichen Majestät Gottes des Schöpfers wird von den Weisen gern wiederaufgenommen, um ihre Vergeltungstheorie zu erhärten. In Ps 143, 2 und Ps 130, 3 bringt der Gläubige seine Unwürdigkeit vor, um einer allzu strengen Bestrafung zu entgehen (vgl. 1 Kön 8; 46; Am 7, 2.5; Spr 20, 9; Ps 19, 13; Koh 7, 20). Aus allen diesen Texten erhellt ganz klar, daß das Alte Testament in der Schwäche des Menschen eine Entschuldigung für dessen Sünden und ein Mittel erblickt, um auf das Erbarmen Gottes einen Druck auszuüben. In einer Verdrehung des Gedankens schmieden die drei Freunde daraus eine Waffe gegen Ijob.

Ihre Argumentation ist einfach: Der Mensch hat keinen Anspruch geltend zu machen; er hat vor allem kein Recht, sich vor Gott zu rechtfertigen, denn seine Grenzen untersagen ihm dies. Nicht als ob die Zeugung und Geburt von sich aus einen Makel mit sich brächten, denn wenn der Mensch «vom Weibe geboren» genannt wird (j^elūd 'iššāh), so besagt dieser Ausdruck nichts anderes als die Hinfälligkeit. Doch nach Ansicht der Freunde Ijobs wirkt sich diese Hinfälligkeit unweigerlich auf das sittliche Verhalten aus: Dem schwachen Leib entspricht der schwache Wille. Hierin stellen sich die Kritiker Ijobs übrigens nur in eine Tradition, die von den Psalmen 39, 78, 90, 103, von Sir 17, 30ff und von den Hōdajōt von Qumran (XII, 24–31; XIII, 15) vorgezeichnet worden ist. Die theologisch sich unterscheidenden Themen der Hinfälligkeit und der Sündhaftigkeit des Menschen rücken in den Texten sehr oft nahe zusammen, und die Strophe Ijob 15, 14ff ist ein typisches Beispiel dafür. Der Mensch, der zunächst nüchtern als «vom Weibe Geborener» bezeichnet wurde, wird nur zwei Verse später zu einem «Unreinen und Verderbten, der Verkehrtes trinkt wie Wasser». Doch die Strenge der Freunde urteilt der Tradition zuwider. Ijob führte die unvermeidliche Unreinheit des Menschen als Milderungsgrund an, den Gott in Erwägung ziehen sollte (14, 1–4). Darauf erteilt Elifas die schneidende, verzweifelnde Antwort: Es gibt für den Menschen keine Entschuldigung, denn es ist seine willentliche Bosheit, die ihn vor Gott abscheulich macht.

Mag es sich nun um die Vergeltung der Gerechten und der Bösen oder um das nicht weniger traditionelle Motiv der menschlichen Grenzen handeln, so entfalten und veranschaulichen die Argumente der Besucher Ijobs somit ein und dasselbe grundlegende Mißverständnis. Ijob anerkennt seine Begrenztheit und die jedes Menschen, und in diesem Punkt geht er gern noch über die Behauptungen seiner Freunde hinaus. Er weist es aber zurück, sein Leiden durch eine angebliche Schuld zu erklären. Die Prädikanten sprechen ihm von Vergehen gerade in dem Moment, wo er sich als Opfer eines Angriffs Gottes vorkommt. Weil er, der doch stets nach Eloah gesucht hat, leidet, kann es nicht stimmen, daß auf die gute Tat stets Glück folgt; seine unverdienten Übel können nur Gott zugeschrieben werden, der gegenüber ihm zu einem «grausamen Feind» (30, 21) geworden ist. Welchen Sinn haben diese Leiden? Welches ist das wahre Antlitz Gottes? Diese beiden Fragen hängen von nun an für Ijob miteinander zusammen, und er gedenkt, sie Gott selbst zu stellen.

Die Besucher sagen, sie hätten von vornherein die Antwort in Händen, und finden dazu die Elemente in der Tradition, so wie sie diese interpretieren. Gewiß, sie erfinden nichts, und die Aporien dieser Tradition sind nicht ihnen anzurechnen; sie haben jedoch darin unrecht, daß sie diese Aporien verheimlichen, damit sie um jeden Preis die Sicherheit eines Systems aufrechterhalten können. Und sogar da, wo sie mitsamt der Tradition im Recht sind, werden sie deren Botschaft untreu, indem sie der Freundschaft untreu werden, denn man verfälscht das Wort Gottes stets, wenn man sich seiner gegen den Menschen bedient, um diesen zu demütigen oder zum Schweigen zu bringen. «Eure Merksätze sind Sprüche aus Staub», entgegnet Ijob (13, 12) und kehrt dieser trügerischen Zurückgewinnung der Glaubensgewißheiten entschlossen den Rücken zu.

Jenseits dieses verfehlten Gesprächs mit den Freunden führt er paradoxerweise seine Zwiesprache mit dem Abwesenden weiter und fordert – mit dem Rücken gegen den Abgrund – hartnäkkig eine Konfrontation, die er herbeiwünscht und vor der ihm gleichzeitig bangt. Er hat an seiner Beziehung zu Gott treu festgehalten, so-

mit hat er ein Recht darauf, sich zu verteidigen. Doch sich verteidigen heißt versuchen, gegen Gott Recht zu haben. Kann man behaupten, man sei rechtschaffen, man sei gerecht, wenn man es gegen den Schöpfer behaupten muß? Die ganze Tragik Ijobs, die eine Tiefe aufweist, zu der das ganze Gerede derer, die von vornherein alles wissen, keinen Zugang findet, liegt hier, zwischen seiner Beziehung zu Gott und seiner Beziehung zu sich selbst.

[1] Anm. d. Übs.: Der Verfasser spielt im Titel mit den beiden Worten *tradition* und *trahison* (Verrat), was im Deutschen kaum nachzuahmen ist.

Die Zitate aus dem Buch Ijob werden im allgemeinen nach der Einheitsübersetzung wiedergegeben, sofern der Verfasser nicht eine davon dem Sinne nach abweichende Übertragung des bekanntlich dann und wann verderbten Urtextes verwendet.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

JEAN LÉVÊQUE

1930 in Soissons, Frankreich, geboren. Mitglied des Karmeliterordens. 1959 Priesterweihe. Theologische Studien in Lille und dann am Orientalistischen Institut der Universität Löwen. 1968 Promotion zum Doktor der Theologie. Seit 1974 Professor der alttestamentlichen Exegese und der semitischen Sprachen am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen: Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique (Paris 1970); außerdem Beiträge in mehreren Zeitschriften für Exegese und für Fragen der Spiritualität. Anschrift: Couvent des Carmes, 5, villa de la Réunion, F–75016, Paris, Frankreich.

Luis Alonso-Schökel

Die Antwort Gottes

Unter dramatischem Gesichtspunkt muß Gott sprechen, um in höherer oder letzter Instanz den Streit der vier Freunde zu schlichten, da dieser Streit Gott zum Gegenstand hatte und nun sein Ansehen auf dem Spiel steht. Unter dramatischem Aspekt muß Gott sprechen, weil Ijob ihn zu einem Rededuell herausgefordert hat. Damit ist die Neutralität Gottes unmöglich geworden: Wenn er nicht eingreift, kommt die Lehre der Freunde in Verruf, denn dann kann man Gott ungestraft anklagen. Und Ijob bleibt Sieger, weil es Gott die Sprache verschlagen hat. Die Dynamik des Gedichts verlangt, daß Gott sich einschaltet, Akteure und Publikum erwarten dies. Der Inhalt seiner Stellungnahme löst jedoch bei nicht wenigen Lesern und vielen Kommentatoren Verwirrung aus.

Wir greifen einige Urteile heraus. Man lobt die hervorragende literarische Qualität: «Krönung und Höhepunkt des Buches» (E. Sellin), «wunderbare Bilder in wunderbaren Worten» (D.B. Macdonald). Gleichzeitig wird seine Unangemessenheit kritisiert: «großartige Dreistigkeit» (C.J. Ball), «pezzi di bravura» (D.H. Duesberg), «dieses schöne Gedicht auf die Natur vermag ein krankes Herz nicht zu heilen» (P. Volz), «so als versuchte man, ein weinendes Kind mit einer Rassel von seinem Hunger abzulenken» (R.A.F. Mackenzie) usw. Nun hängt das Urteil des Kommentators aber von seiner *Erwartung* zum Zeitpunkt des Eingreifens Gottes ab: Wenn jemand enttäuscht wird, dann darum, weil er etwas anderes erwartet hatte. Aber nicht nur das Urteil, auch die Arbeit am Text hängt von der Erwartung des Kritikers ab: etwa das Diagnostizieren von Glossen, das Eliminieren von vermeintlich sekundären Textstücken, das Auswählen einschlägiger Angaben...

Wir können diese Reden gar nicht lesen, ohne irgendeine Art von Erwartung mitzubringen; aber wir dürfen kein Urteil über sie fällen, ohne den Faktor Erwartung zu berücksichtigen, der Lektüre und Urteil beeinflußt.

Was erwarten die *Freunde*? Als Antwort auf Ijobs Herausforderung erwarten sie einen Blitzstrahl, der den Verwegenen trifft und endgültig zum Schweigen bringt. Das ist die Konsequenz aus ihrer Lehre von der Vergeltung:

(20,23) Gott läßt auf ihn die Gluten seines Zornes los,
läßt auf ihn regnen seine Schläge ...
(26) Nur finsteres Unheil ist für ihn aufbewahrt,
Feuer, von niemand entfacht, verzehrt ihn;
(27) Der Himmel enthüllt seine Schuld,
die Erde bäumt sich gegen ihn auf...

In der Tat wird das Gewitter Ijobs Ende sein, meinen die Freunde halb bedauernd, halb befriedigt.

Ijob erwartet eine dramatische Begegnung, einen Dialog, in dem beide gleichberechtigt ihre Argumente anführen können, und ein Urteil, das Ijobs Unschuld und Gottes Schuld feststellt.

Und was erwartet das Publikum, der Leser? Eine intellektuelle Antwort auf ein Problem der Theologie oder Theodizee? Ein paar Worte des Mitgefühls und einen Akt des Verständnisses für den Unschuldigen, der leidet? Zwischen Ijob und seinen Freunden wird der Leser für den Protagonisten Partei ergriffen haben: So verlangt es die Entwicklung des Gedichtes, und so formt der Autor seinen Leser. Hat er sich zwischen Gott und Ijob auf die Seite des Menschen gestellt, wie die Ehefrau, oder auf die Seite Gottes, weil sich das so gehört? Vielleicht empfindet er eine ambivalente Erwartung.

Wir wollen zwei Arten von Erwartung unterscheiden, eine verfestigte und eine offene. Die verfestigte Erwartung hat sich von vornherein auf einen Weg festgelegt und akzeptiert keine Lösung, die einen anderen Weg nimmt. Die offene Erwartung schaut in eine bestimmte Richtung, mit der Bereitschaft, sich umzudrehen, um die vom Text angebotene Lösung in den Blick zu bekommen. Bei der ersten Erwartungshaltung entspricht die (einer Person in den Mund gelegte) letzte Antwort des Autors nicht meinen Voraussichten, weshalb ich sie ablehne oder kritisiere oder das aus ihr herauslese, was mir zusagt. Bei der zweiten Erwartungshaltung schlägt der Autor einen Weg ein, mit dem ich nicht gerechnet habe, und da er mich bei der ersten Gelegenheit von der Fährte abbringt, versuche ich, ihm zu folgen und die Richtung seines Weges herauszufinden.

Die vorangegangenen Ausführungen waren keine Abschweifung vom Thema, sondern eine Kritik an einer voreiligen Kritik. Es war nötig, unsere seelische Verfassung zu überprüfen, bevor wir den Text durchgehen und die Stellungnahme Gottes lesen. Nach dem leidenschaftlichen Dialog über die Gerechtigkeit sinnt Gott tatsächlich über eine Reihe von kosmischen Erscheinungen nach, die die Erde und das Meer, die Morgenröte und mehrere Meteore, die Stellung der Gestirne, eine Reihe von wilden Tieren und die Beschreibung zweier halb realer, halb phantastischer Tiere umfaßt. *Antwortet* Gott hier auf ein Problem, das zur Debatte steht? Antwortet er den Personen des Dramas?

Den *Freunden* gibt er eine indirekte Antwort. Die Freunde verfechten die Lehre von der Vergeltung und argumentieren mit ihr: Ijob leidet, also ist er schuldig, wenn nicht durch seine früheren Taten, dann durch seine jüngsten Worte. Ihretwegen verdient er es, bestraft zu werden. Aber ein Ausweg bleibt ihm: die Sünde bekennen, um Verzeihung bitten, sich bessern. In seiner Antwort zieht Gott die zentrale Lehre der Freunde nicht in Betracht, proklamiert er weder noch unterstützt er die Lehre von der Vergeltung, und er verurteilt Ijob nicht.

Ijob hatte verschiedene Bitten oder eine in mehrere Momente aufgegliederte Bitte.

a) Er wollte *Gott begegnen:*

(13,15f.) Meine Wege verteidige ich vor ihm.
Schon das wird mir zum Heile dienen,
kein Ruchloser kommt ja vor sein Angesicht.
(23,3) Wüßte ich doch, wie ich ihn finden könnte,
gelangen könnte zu seiner Stätte.

Nun zeigt sich ein Gott im Gewitter, und Ijob erkennt ihn: «...jetzt aber hat mein Auge dich geschaut» (42,5). Ijob gelangt zu der Begegnung mit Gott, so ähnlich wie in Psalm 73, einem eindeutigen Vorläufer unseres Buches. Der Beter stellt sich ein von ihm selbst erfahrenes Problem mit zwei Aspekten: das Wohlergehen der Bösen und das Leiden der Guten. Er sieht sich der Gefahr ausgesetzt, schwach zu werden, er will das Problem durch Nachdenken lösen, bis er sein Scheitern eingesteht. In diesem Augenblick fordert Gott ihn auf, seine höhere Warte einzunehmen, um in der Ferne das Schicksal der Bösen erkennen zu können; und vor allem lädt er ihn in die unvergleichliche, unaussprechliche Nähe Gottes ein: «Gott nahe zu sein ist mein Glück.» Erinnern wir uns auch an die Vision Jakobs in Gen 32: Aus dem Kampf geht der Erzvater hinkend, aber glücklich hervor: «Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin doch mit dem Leben davongekommen». Da die Theophanie für den Menschen tödlich sein konnte, ist die Tatsache, daß Ijob Gott gesehen hat

und am Leben geblieben ist, schon eine wichtige Rechtfertigung.

b) Aber die Theophanie und die entsprechende Vision sind noch nicht alles. Ijob wollte *mit Gott* sprechen, mit ihm *diskutieren*. Die Verknüpfung von Theophanie und Wort ist üblich (siehe Ex 20,20; Ps 50,3.7.21). Der Wunsch und die Bitte des Protagonisten kommen in den folgenden Versen zum Ausdruck:

(13,20) Zwei Dinge nur tu mir nicht an,
dann verberge ich mich nicht vor dir:
(21) Zieh deine Hand von mir zurück;
nicht soll die Angst vor dir mich schrecken.
(22) Dann rufe, und ich will Rede stehen,
oder ich rede, und du antworte mir!
(23) Wieviel habe ich an Sünden und Vergehen?
Meine Schuld und mein Vergehen sag mir an!
(24) Warum verbirgst du dein Angesicht
und siehst mich an als deinen Feind?

Der herkömmlichen, nicht stichhaltigen Argumente seiner Freunde überdrüssig, will Ijob direkt mit Gott sprechen. Das wird ihm gestattet. Da Ijob seinem Rivalen großzügig die Wahl des Ortes und das Recht, zu beginnen, überläßt, ist Gott damit einverstanden, das Wort zu ergreifen und ihm Fragen zu stellen. Seine Rede ist eine ehrliche Antwort auf die Erwartungen Ijobs. Mit seinen leidenschaftlichen Worten, seiner Herausforderung hat Ijob erreicht, daß Gott spricht: Kann es einen größeren Triumph geben?

In die Herausforderung spielte das Thema der Anklage hinein: «Wieviel habe ich an Sünden und Vergehen?» Darauf antwortet Gott nicht, und dies Schweigen ist beredt. Enttäuscht er damit Ijobs Erwartung? Keineswegs. Durch sein Schweigen über diesen Punkt anerkennt Gott, daß Ijobs Beteuerung seiner Unschuld berechtigt ist und die Beschuldigungen seiner Freunde falsch sind. «So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzog... An meinem Rechtsein halt' ich fest und laß' es nicht» (27,2.6). Mit seinem Schweigen bestätigt Gott Ijobs Unschuld und nimmt nicht das Lob zurück, das er im Prolog des Buches ausgesprochen hat: «untadelig und rechtschaffen; er fürchtete Gott und mied das Böse». Er wirft Ijob nur vor, den Plan Gottes zu kritisieren, ohne ihn zu verstehen.

c) Ijob erbat sich vor seinem Tod eine *Pause* in seinem Leiden und bat darum, daß die Feindseligkeiten aufhörten: 10,20: «Laß ab von mir, damit ich ein wenig heiter blicken kann» (vgl. Kap. 16). Dies erreicht Ijob durchaus. Sein kosmischer Spaziergang an der Hand Gottes ist eher eine Pause im Schmerz als ein Augenblick der Freude. Der ironische, gefällige Ton Gottes zeigt, daß keine Feindseligkeit besteht. Ijob fühlt sich mit Gott innerlich versöhnt, auch wenn ihn die Fragen ärgern. Gott spricht nicht ausdrücklich trostreiche Worte, ihm genügt ein Ton, der überzeugt und aufheitert. Gott ist kein «trügerischer Bach» wie die Freunde (6,14). Er ist verständnisvolle Festigkeit, die uns väterlich vorkommt: «...er weiß, was wir für Gebilde sind; er denkt daran: Wir sind nur Staub» (Ps 103,14). Die glückliche Pause wird einer Phase vollständiger, großzügig gewährter Wiederherstellung weichen.

d) Von seinen Freunden erwartete Ijob Treue, *Verständnis*, überzeugende Worte:

(6,14) Für den Kranken ist die Treue der Freunde...
(24) Belehrt mich, so werde ich schweigen,
worin ich fehlte, macht mir klar!
(25) Wie überzeugend sind wahre Überlegungen!
Aber was beweisen eure Argumente?

Was er bei seinen Freunden vermißte, das fand er bei Gott: Inmitten der Vorwürfe hat er Mitleid, Verständnis, überzeugende Argumente gefunden. Freilich: Was Ijob überzeugt, muß noch nicht alle Teile des Publikums überzeugen. Einige werden einwenden, der Autor behaupte die Überzeugungskraft der Rede Gottes, ohne dem Leser die Überzeugung direkt zu vermitteln. Also eine überzeugende Rede für den Autor, für die Gestalt des Ijob, nicht aber für den intelligenten, kritischen Leser: Ist das so?

e) Schließlich wollte Ijob als Korrelat seiner eigenen Unschuld die *Schuld eines Rivalen* beweisen. Gott sei ungerecht, wenn er seinen Diener «grundlos» mißhandele. Setzt Ijob sein letztes Anliegen durch? Beachten wir, daß er es nicht als solches verfolgt, sondern als notwendiges Korrelat seiner eigenen Unschuld. Entspricht Gott in irgendeiner Weise diesem Element der Wechselbeziehung?

Wir verfügen bereits über einen großen Teil der Daten. Jetzt müssen wir uns auf die Antwort Gottes konzentrieren. Das Hauptthema der Gerechtigkeit Gottes gegenüber dem leidenden Menschen – wird es von Gott aufgenommen, diskutiert, gelöst? Oder brillant umgegangen? Nicht wenige Kommentatoren haben die Flucht aus der Ethik in die Ästhetik kritisiert. Mit Ernst

Blochs Worten: «Er antwortet auf moralische Probleme mit physischen Problemen.»

Um die Frage zu beantworten, will ich (zum Teil im Anschluß an O. Keel) die Logik der Argumente Ijobs überprüfen. Ijob leidet und ist sich dabei seiner Unschuld bewußt, woraus folgt, daß Gott ihn ungerecht behandelt. Und dies ist keine Ausnahme, denn entweder unterscheidet Gott nicht zwischen Guten und Bösen, oder er begünstigt de facto die Bösen, oder aber er kümmert sich nicht um die Welt, so daß in der Welt das Unrecht herrscht. In dieser Situation wäre es besser, wenn die Welt ins Chaos zurückfiele (Kap. 3). Für Ijob gehören sein unverdientes Leiden, die sittliche Unordnung der Welt, die Kräfte des Chaos zusammen. Der Ausgangspunkt ist seine Erfahrung, das Ziel soll Gott sein.

Gott nimmt das Thema und zum Teil auch Ijobs Fragestellung auf und erklärt: Er habe einen Plan oder Vorsatz (38,2), zu diesem Plan gehöre die Existenz des Bösen und der Ungerechtigkeit (40,11f.), und er habe die Kräfte des Bösen und des Chaos ständig in seiner Kontrolle und Gewalt. Dabei argumentiert Gott gegen Ijob *ad hominem* und beweist seine Herrschaft durch Analogie oder durch Symbole.

Es stimmt nicht, daß diese Kapitel das Problem der Gerechtigkeit ignorieren. Vor allem gilt es zu beweisen, daß die Gerechtigkeit im Alten Testament herkömmlicherweise mit der Weisheit verbunden ist. Der Gedanke erreicht seinen Höhepunkt im Buch der Weisheit, das für ein Wissen oder eine Klugheit eintritt, die ein gerechtes Regieren erlauben. Von der Gerechtigkeit ist ausdrücklich die Rede im Zusammenhang mit dem kosmischen Thema des Morgens (38,12), und sie wird im Hinblick auf den Kampf vorausgesetzt (38,23). Gott bringt das Grundproblem der Wechselbeziehungen von Unschuld und Schuld direkt zur Sprache (40,7–14) und setzt sich mit der scharfsinnigen Fragestellung Ijobs auseinander. Dies geschieht an zentraler Stelle innerhalb der Rede Gottes, im Anschluß an Ijobs erstes Eingeständnis und in der Art leidenschaftlicher Anfrage. Schließlich nimmt Gott auf die Gerechtigkeit Bezug, wenn er symbolisch die Macht des Bösen und den grundlegenden oder täglichen Sieg über das Böse darlegt. Unter den Symbolen sticht eines hervor, das Ijob ausgezeichnet versteht, weil er selbst es gebraucht hat: das Symbol des Lichtes und der Finsternis. Dazu kommt das ebenfalls klassische Symbol des Beständigen im Gegensatz zum Unruhigen. Und die beiden Tiere am Ende sind Symbole für die Macht des Chaos.

Wenden wir uns dem zentralen Teil der Rede zu, der es verdient, noch einmal gelesen zu werden:

(40,6) Da antwortete der Herr dem Ijob aus dem Wettersturm:
(7) Auf, gürte deine Lenden wie ein Mann!
Ich will dich fragen, du belehre mich!
(8) Willst du wirklich mein Recht zerbrechen,
mich schuldig sprechen, damit du recht behältst?
(9) Hast du denn einen Arm wie Gott,
dröhnst du wie er mit Donnerstimme?
(10) So schmücke dich mit Hoheit und mit Majestät und kleide dich in Prunk und Pracht!
(11) Laß die Fluten deines Zornes sich ergießen,
schau an jeden Stolzen, demütige ihn!
(12) Schau an jeden Stolzen, zwing ihn nieder!
Zertritt die Frevler auf der Stelle!
(13) Verbirg sie insgesamt im Staub,
schließ sie leibhaftig im Erdinnern ein!
(14) Dann werde auch ich dich preisen,
weil deine Rechte den Sieg dir verschaffte.

Im zweiten Band seines riesigen Kommentars erklärte Pineda Vers 8 folgendermaßen:

«Indem Ijob seine grundlos angegriffene Unschuld beteuerte, schien er den grundlos strafenden Richter der Ungerechtigkeit zu beschuldigen» (1020,2). «Auch wenn du bei Gericht deine Gerechtigkeit und Unschuld beteuerst, auch wenn ich dich öffentlich von jedem Sündenverdacht freispreche, so wirst du mich darum keiner Sünde beschuldigen können» (1024,5).

Der zweite Band des Kommentars stammt aus dem Jahre 1602. Pineda hat recht mit seiner Behauptung, daß Ijobs erklärte Unschuld nicht die Schuld Gottes bedeutet oder verlangt. Er irrt insofern, als er sich nicht von dem Modell eines richtenden Gottes zu lösen vermag, er kennt nicht das Modell eines Gottes, der eine Partei im Rechtsstreit ist, für das sich der Protagonist einsetzt. Wir brauchen nur das Modell eines «kontradiktorischen» oder «bilateralen» Prozesses, und der Text erhellt sich. Ein solcher Prozeß setzt eine vorherige natürliche oder positive Verbindung voraus. Die Partei, die sich als angegriffen betrachtet, lädt die andere vor und führt gegen sie Beschwerde, bis sie ihr Geständnis und die gebührende Genugtuung erreicht. Da die beiden Parteien miteinander korrelierende Elemente eines Prozesses sind, impliziert die Un-

schuld der einen die Schuld der anderen Partei. Ich führe einige Beispiele aus dem Alten Testament an:

Ex 9,27 (spricht der Pharao): «Jahwe ist im Recht; ich aber und mein Volk, wir sind im Unrecht.»

1 Sam 24,18 (sagt Saul zu David): «Du bist unschuldig, nicht ich.»

Ps 51,6: «Deine Argumente werden dir recht geben, du wirst unschuldig aus dem Prozeß hervorgehen.»

(In meinem Buch «Treinta Salmos. Poesía y Oración» habe ich das Thema in meinem Kommentar zu den Psalmen 50 und 51 entwickelt.)

Der eine muß verurteilt werden, damit der andere freigesprochen werden kann. Ijob weiß sich unschuldig, folglich ist Gott schuldig. Gott bestreitet den ersten Teil nicht: Ohne daß Ijob es hörte, erklärte er ihn für gerecht; als er ihm antwortet, wirft er ihm keinerlei Schuld vor. Was Gott zurückweist, ist die Form der Fragestellung: Man muß den Menschen verurteilen, um Gott zu rechtfertigen. Man muß Gott verurteilen, um den Menschen zu rechtfertigen. Gibt es wirklich keinen Ausweg aus dem Dilemma? Für den Augenblick genügt die Verweigerung: Es ist wichtiger, daß die Fragestellung zurückgewiesen wird, als daß auf eines ihrer Teile eine Antwort gegeben wird, denn die Fragestellung beeinflußt das Problem und seine Lösung. Diese Ausführungen beziehen sich auf Vers 8.

Um zu den Versen 9 bis 14 zu kommen, Ijobs Theophanie und Gottes Lobeshymne, ist es notwendig, ein Element anzuführen, das nicht ausdrücklich genannt ist. Im kontradiktorischen Prozeß begegnen sich zwei Personen oder Gruppen. Was geschieht nun, wenn ein Dritter hinzukommt? Nehmen wir einmal an, X leide durch Y, mit dem Stillschweigen oder der Duldung von Z. Z ist ungerecht gegen X, weil er Y gewähren läßt. Sehr gut drückt dies Jeremia in einem seiner leidenschaftlichen Bekenntnisse aus: «Laß mich nicht zugrunde gehen durch deine Geduld» (15,15). Jeremia hat seine Verpflichtungen gegenüber Gott erfüllt, Gott kommt seinen Verpflichtungen gegenüber Jeremia nicht nach, denn dadurch, daß er die Verfolger des Propheten nachsichtig behandelt, läßt er den Unschuldigen leiden. (Der zitierte Vers ist in die Reihe der Bekenntnisse einzuordnen, wie besonders das in 15,10–21 und 20,7–18; der zweite Text hat das Buch Ijob beeinflußt).

Damit erweitert sich Ijobs Horizont, so daß er ein drittes Glied einbeziehen kann, die in den vorangegangenen Kapiteln erwähnten oder angedeuteten oder symbolisierten Bösen und auch den Satan aus dem erzählenden Prolog. Was muß ein gerechter Herrscher mit einer bösen Macht tun? Sie etwa vernichten, wie Psalm 101,8 sagt, «um in der Stadt des Herrn alle auszurotten, die Unrecht tun», oder wie Jeremia selbst in 12,3 verlangt: «Raff sie weg wie Schafe zum Schlachten, sondere sie aus für den Tag des Mordens!» Etwas Ähnliches schlägt Gott Ijob vor: Er soll die Zügel der Welt in die Hand nehmen, in einer Theophanie erscheinen und die Frevler vernichten. Sollte dies die Lösung sein, wäre das ein Sieg? In seinem Kommentar zu Psalm 122 sagt Augustinus:

«Er ist gerecht vor Gott. Er ist reich, seine Brust ist erfüllt von Gerechtigkeit; denn er meint, Gott handele schlecht, und glaubt, er selbst sei gerecht. Und wenn du ihm den Auftrag gäbest, das Schiff zu steuern, würde er damit Schiffbruch erleiden. Er möchte Gott aus der Regierung der Welt verdrängen und selbst das Steuer der Schöpfung übernehmen, allen Schmerz und Freude, Strafe und Belohnung zuteilen. Armer Mensch!» (CSEL XL, 1823).

Interessant an diesem Text ist der Zusammenhang zwischen Bewußtsein der eigenen Gerechtigkeit, Anklage gegen Gott und Herrschaft über die Welt. In der Tat unterdrückt Gott die schädlichen Tiere nicht, er wird Behemoth und Leviathan nicht unterdrücken, er hat den Satan nicht unterdrückt. Hat Ijob die Absicht, dies zu tun? Wäre es möglich? Würde er gewinnen?

In Vers 14 kommt Gottes Ironie an ihre Grenze. Der zweite Halbvers ist ein von Ps 98, 1b übernommenes Zitat: «Seine Rechte hat ihm den Sieg verschafft.» Es handelt sich um einen Psalm, der zur geistigen Welt Deuterojesajas gehört und der Herrlichkeit Gottes gewidmet ist; er feiert einen historischen Sieg, mit dem Gott eine neue Ära einleitet: «Er richtet den Erdkreis gerecht.» Ijob 40,14 werden die Rollen vertauscht: Ijob soll Gott spielen, und Gott wird ihm eine Lobeshymne singen.

Dieses Fragment fordert zum Nachdenken auf. Die implizierte Fragestellung Ijobs lief darauf hinaus: Einer muß verurteilt werden, damit der andere freigesprochen werden kann. Diese von Gott zurückgewiesene Problemstellung wird durch verschiedene Personen wieder aufgegriffen.

Auf der einen Seite sind da diejenigen, die bei Unheil gern die Bemerkung machen: «Das war die Strafe Gottes!» Sie meinen, Gott gerecht zu werden, wenn sie sich ihn als einen erbarmungslosen, es mit der Rache peinlich genau nehmenden Herrscher vorstellen und ihn so darstellen. Anwälte eines Gottes ohne Barmherzigkeit, Botschafter eines Lebens und einer Geschichte, die durch fast mechanisch wirkende ethische Gesetze geregelt werden. Gott ist für sie ein Faktor, mit dem sich mit Hilfe ethischer Gedankengänge für den Menschen widrige Ereignisse erklären lassen. Der Vertreter dieser Schule oder Einstellung spricht ein religiöses Urteil aus, in dem der Mensch verurteilt und zugleich Gott gerechtfertigt wird.

Auf der anderen Seite sind da jene, die Gott verurteilen wollen, um den Menschen zu rechtfertigen. Sie verurteilen Gott vielleicht dazu, nicht zu existieren, weil sie meinen, er demütige den Menschen, nehme ihm seine Freiheit, lenke ihn ab oder halte ihn von seinen weltlichen Pflichten ab. Oder aber sie verurteilen ihn zur Unfähigkeit, weil er nicht sofort zugunsten der Gerechtigkeit eingreift, weil er dem Unschuldigen Leid zufügt oder zuläßt, daß er leidet...

Auch wenn sie in bestimmten Fällen Anwendung findet, wird diese Fragestellung, die wir «gerichtlich» nennen können, als allgemeiner Grundsatz weder Gott noch dem Menschen gerecht, und in den besonderen Fällen ist sie mit Vorsicht zu gebrauchen. Auch was das Verhältnis der Menschen untereinander anbelangt, befriedigt hier das gegenseitige Recht als einziges Konzept? Und was das Verhältnis zu Gott betrifft, gibt es hier keine anderen Zugangsmöglichkeiten wie etwa Lob, Vertrauen, Liebe?

Der Vater erklärt bei der Taufe die vollkommene Unschuld seines Sohnes Jesus. Der Satan stiftet Judas zum Verrat an, und so wird Jesus im unschuldigen Leiden der äußersten Prüfung unterworfen. Nachdem Jesus vor dem menschlichen, politischen und religiösen Gericht angeklagt und verurteilt worden ist, fordert der Vater für ihn Rechenschaft, und er selbst verwendet sich für die, die sein Leid verursachen. Das Schema ist dem bei Ijob keineswegs unähnlich. Wie aber wendet sich Jesus Christus an den Vater?

Paulus zeigt uns, daß der Mensch den kürzeren zieht, wenn er sich auf das Konzept versteift, das ich gerichtlich genannt habe, weil, wie das Buch Ijob sagt, der Mensch nicht gegen Gott recht hat und weil sein Recht sich nicht auf Leistungen und die Einhaltung von Gesetzen gründet. Paulus verwendet all seine Mühe darauf, uns in unserem Verhältnis zu dem Gott und Vater Jesu Christi das Konzept der Gnade und des Glaubens nahezubringen.

Einige Literaturhinweise:

N.N. Glatzer, The dimensions of Job (New York 1969) (Sammlung von Aufsätzen verschiedener Autoren).

P.S. Sanders, Twentieth Century Interpretations of the Book of Job (Englewood Cliffs N.J. 1969).

C. Kuhl, Theologische Rundschau 21 (1953) 163–205; 267–317; 22 (1954) 261–316 (Ausführliche Bibliographie).

J. Pineda, In Job libri tredecim (Madrid 1597, 1601).

A. Schultens, Liber Iobi cum nova versione ad Hebraeum fontem et commentario perpetuo (Leiden 1737).

S. Terrien, P. Scherer, The Book of Job (1954).

S. Terrien, Job (Neuchâtel 1963) (französisch).

P. Dhorme, Le livre de Job (Paris 1926)

P. Dhorme, A Commentary on the Book of Job (London 1967).

F. Horst, Hiob (1–19) (Neukirchen 1960–1968).

J. Levêque, Job et son Dieu (Paris 1970).

R. Gordis, The Book of Job (New York 1978).

G. Ravasi, Giobbe (Rom 1979).

O. Keel, Jahwes Entgegnung an Job (Göttingen 1978).

L. Alonso Schökel, J.L. Sicre Diaz, Sapienciales. Comentario: II Job (Madrid 1983) (hierauf beruht der vorliegende Artikel).

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

LUIS ALONSO-SCHÖKEL

1920 in Madrid geboren. Mitglied des Jesuitenordens. Professor für die Allgemeine Einleitung in die Heilige Schrift und für die Theologie des Alten Testaments am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. 1975–1981 dessen Dekan. Veröffentlichungen zur Literaturwissenschaft: La formación del estilo; Poesía española 1900–1950; Estética y estilística del ritmo poético. Veröffentlichungen zur Bibel: Estudios de poética hebrea (1963); deutsche Ausgabe: Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk (Köln 1971); La palabra inspirada (1966; 1969); deutsche Ausgabe: Sprache Gottes und der Menschen (Düsseldorf 1968); Kommentare zu «Dei Verbum» (1968) und zu Nueva Biblia Española (1975); (zusammen mit E. Zurro:) La traducción bíblica: Linguistica y estilística (1977); für die Reihe Los Libros Sagrados (Kommentar zum Alten Testament in 18 Bänden, 1966–1976): (Zus. mit J.L. Sicre:) Profetas: Comentario (1980); Treinta Salmos: Poesía y oración (1981). Anschrift: Istituto Biblico, Via della Pilotta, 25, I–00187 Roma, Italien.

Jean-Claude Sagne

Der Schrei Jesu am Kreuz

Das innere Drama Ijobs wird uns verständlich durch den Aufschrei Jesu. Zwischen dem leidenden Mann aus der Zeit des Ersten Bundes und uns selbst steht nämlich das Leiden Jesu und dessen Gegenwart in der Kirche. Wir haben zum Verständnis dessen, was Ijob erlitten hat, kein anderes Licht zur Verfügung als die Herrlichkeit des Kreuzes. Mindestens ist das der Weg, den uns die geistliche Lesung der Heiligen Schrift eröffnet, denn deren innerstes Lebensprinzip ist die Erfüllung aller alttestamentlichen Gestalten im Geheimnis Jesu.

Wir werden darum zunächst versuchen, in etwa den Schrei Jesu am Kreuz zu begreifen, um uns dann erst mit dem inneren Drama Ijobs zu befassen. Aber welcher Bezug besteht denn überhaupt zwischen dem, was Jesus in seinem Leiden erfuhr, und dem, was Ijob in seiner schmerzvollen Prüfung entdeckte? Nun, der Sinn unserer Darlegungen liegt in dem Aufweis, daß das innere Leid Jesu ganz und gar nicht die Wiederholung der seelischen Prüfung Ijobs ist, sondern viel eher dessen Übertragung in eine tiefere Mitte und die Antwort darauf nach Art eines Zeugnisses. Man kann im Leiden Jesu gewiß auch eine Art Verwirklichung der überkommenen Gestalt des Ijob sehen, doch ist diese Verwirklichung dann eine spirituelle Erfüllung und nicht bloß eine vergrößerte buchstäbliche Wiederholung. So muß sich also unser Nachdenken über Ijob das Leiden Jesu zum Ausgangspunkt nehmen, denn «das Wort vom Kreuz» (1 Kor 1,18) ist höchste Weisheit für alles, was sich auf das Geschick des Menschen in seiner Beziehung zu Gott erstreckt.

Unsere Gedanken über die Kreuzesspiritualität – sie bilden den abschließenden dritten Teil unseres Beitrags – sollen demnach durch zwei vorausliegende Überlegungen vorbereitet werden: eine Betrachtung über den Schrei Jesu am Kreuz und eine Auslegung des Protestes des leidenden Ijob. Dann erst wird der Wert des Kreuzes als Zusammenfassung und Erfüllung alles inneren Leidens voll einsichtig werden können.

I. Der Schrei Jesu am Kreuz

«Von der sechsten bis zur neunten Stunde herrschte eine Finsternis im ganzen Land. Um die neunte Stunde rief Jesus laut: *Eli, Eli, lema sabachtani?*, das heißt: *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?*» (Mt 27,45f).

Der Schrei Jesu ist ein Zitat aus Psalm 22 (Vers 2). Es ist nicht ratsam, diesen Vers vom Psalm, den er gewissermaßen einleitet, abzutrennen. Noch weniger sollte man die Tragweite dieses Aufschreis durch die beruhigende Feststellung zunichte machen, der Psalm münde ja in ein Lob aus. In Wirklichkeit ist er das Befreiungslied eines Menschen, der den Herrn dafür preist, daß er ihn, den Armen, vor seinen Verfolgern gerettet hat. Man muß hier doch wohl die Gesamtheit des Psalms als Horizont des Vertrauens und des Lobes sehen, vor dem sich ein freilich unerträglicher Schrei abhebt.

«Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» Jesus wiederholt zuerst den einleitenden Anruf und verstärkt so sein Flehen. Die dann von Jesus aufgeworfene Frage ist keine Bitte um Erklärung, sondern vielmehr die schmerzliche Einsicht in seine vollständige Verlassenheit. Es ist der Schrei der Einsamkeit. Man könnte hier eine berühmte Stelle aus den *Pensées* Pascals heranziehen, «(...) Jesus ist allein auf der Erde. Nicht nur ist keiner da, der sein Leiden mitfühlt und mitträgt; es ist auch keiner da, der davon wüßte: in diesem Wissen ist Jesus allein. (...) Er leidet diesen Schmerz in der Verlassenheit und in den Schrecken der Nacht. Ich glaube, Jesus hat nur dieses eine Mal geklagt. Aber da klagt er so, als hätte er einen äußersten Schmerz nicht mehr zurückhalten können.»[1] Jesus leidet den Schmerz, von allen verlassen zu sein, sogar von seinem Gott und Vater.

Inwiefern verläßt der Vater seinen Sohn in der Stunde seines Leidens? Inwiefern fühlt sich Jesus von seinem Vater verlassen? Da ist zuerst das Schweigen Gottes angesichts der Beleidigungen und Gotteslästerungen zu nennen; sie treffen den Sohn und verleumden ihn als falschen Messias. Da ist auch die scheinbare Untätigkeit Gottes angesichts der dem Mann der Schmerzen, seinem leidenden Knecht zugefügten Unbill. Anscheinend hat sich Gott aus der Gerichtsszene gänz-

lich zurückgezogen. Er läßt es zu, daß man den Unschuldigen anklagt, verurteilt und hinrichtet.

Aber das ist nicht alles. Über den religiösen und politischen Prozeß hinaus, der zur Ausschaltung eines für die Erwartung der jüdischen Menge und deren Manipulatoren enttäuschenden Messias führt, öffnet sich in der Passion Jesu noch eine sehr viel geheimnisvollere und ungreifbarere Dimension. Es ist die Tiefe des geistigen Kampfes gegen Satan und alle Mächte der Finsternis. Bevor ich aber dieses unsichtbare Ringen zu entschleiern suche, möchte ich sogleich eines bemerken: Die Erkenntnis dieses Geheimnisses läßt sich nur genau in dem Maße ertragen, als man sich durch einen lebendigen, liebenden Glauben und das Gebet der vollkommenen und ständigen Gemeinschaft des Sohnes und des Vaters überantwortet, jenem Ozean des Friedens, der das göttliche Leben selber ist. Im übrigen läßt uns erst die allmähliche und immer nur Stückwerk bleibende Entdeckung der Tiefen des trinitarischen Lebens die Schwere und Intensität des geistigen Ringens am Kreuz erahnen. Sobald man die andauernde vollkommene Einheit des Sohnes und des Vaters, zu dem der Sohn durch den Gehorsam und die Anbetung unaufhörlich zurückkehrt, beiseite läßt, ja verkennt, wird der Blick auf das Kreuz unerträglich und gibt Anlaß zu verschiedenen Widersprüchen. So kann es dann zu einem tragischen Verständnis oder einem Idealisieren des Kreuzes kommen, auf jeden Fall aber unweigerlich zum gleichen paradoxen und doch so verständlichen Ergebnis, nämlich zur Relativierung der Stelle des Kreuzes im Leben des Christen.

Nun hat es aber den Anschein, als rechtfertige gerade der Aufschrei Jesu am Kreuz ein tragisches Verständnis des Golgothageschehens als eines Bruchs der trinitarischen Gemeinschaft. Es scheint sich der Zorn des Vaters gegen das unschuldige Opfer zu entladen, in welchem er nicht mehr seinen vielgeliebten Sohn erkennt. Die Idealisierung des Kreuzes jedoch besteht darin, den einzigartigen Wert des Opfers Jesu derart hinaufzusteigern, daß durch seine Vollkommenheit jede Suche des Jüngers nach seiner Nachfolge nicht nur unnütz, sondern sogar unpassend wird. Das Erstaunliche bei der Entdeckung des Kreuzesgeheimnisses in der Mitte des christlichen Lebens ist aber dies: Je mehr diese unumgängliche Gegenwart Aufnahme findet, desto schwächer werden die Aspekte doloristischer Gefühlsseligkeit und masochistischer Einbildung, auch wenn sie nicht vollständig verschwinden können. Daher ist es gut, immer wieder von der tiefen Wirklichkeit des Kreuzesereignisses auszugehen, von der Liebe Jesu zum Vater. Gerade diese unermeßliche Liebe des menschgewordenen Sohnes, der mit dem ganzen Elan seines Wesens zum Vater zurückzukehren verlangt – gerade diese Liebe läßt uns den geistigen Kampf, den Jesus aushält, dunkel ahnen und auch den Schrei der Verlassenheit hören und verstehen.

Darin besteht das Geheimnis des menschgewordenen Wortes, daß es in sich die gesamte Geschichte der Menschen als Heilsgeschichte, das heißt als Antwort auf die Anrufe Gottes zusammenfaßt. Diese Rekapitulation geschieht aus Liebe und in Liebe. Denn im Menschen Jesus lebt eine so einfache, eine so ganze und volle Liebe zum Vater, daß er alles, was er mit sich trägt, also nicht nur sein eigenes Menschsein, sondern auch das eines jeden von uns, zum Vater zieht. Natürlich geht es nicht darum anzunehmen, Jesus vollziehe an Stelle eines jeden von uns eine Opfergabe der Liebe zum Vater, die unser persönliches Leben ersetze. Vielmehr ist Jesu Rolle die eines Führers und Zeugen. Er vereint in sich alles, was die Rückkehr des Menschen zum Vater durch kindliches Vertrauen und Hingabe an den väterlichen Willen erleuchten und leiten kann. Aus diesem Grund erleidet Jesus in den Stunden seiner Todesangst und seiner Passion jegliche seelische Prüfung, die den Menschen auf seiner Rückkehr zum Vater anfallen kann. In dem Maße, wie er sie in sich selbst erträgt, kann er sie uns durch seine lebendige Gegenwart heute ertragbar und überwindbar machen. Im ganzen ist die Liebe Jesu zum Vater die eines älteren Bruders, der dem jüngeren, der ihm folgt und sich auf seine Erfahrung verläßt, den Weg bereitet. So übernimmt Jesus also den ganzen Druck der Last, die den Aufschwung des sündigen Menschen zu seinem Schöpfer und Vater am schwersten hemmt.

Hier sehe ich den spirituellen Kontext des bleibenden Konflikts zwischen dem Sünder und seinem ihn rufenden Gott. Der Hebräerbrief stellt vor allem das geistige Hindernis, die Furcht vor dem Tod nämlich, ins Licht. Sie ist sehr wohl die Quelle, der Urtyp und die äußerste Form jeglicher menschlichen Angst. Diese Todesfurcht läßt die Gegenwart dessen ahnen, der die Menschen durch seine Todesmacht und eben jene Todesfurcht knechtet.

So lesen wir im Brief an die Hebräer: «Da nun die Kinder Menschen von Fleisch und Blut sind, hat auch er in gleicher Weise Fleisch und Blut angenommen, um durch seinen Tod den zu entmachten, der die Gewalt über den Tod hat, nämlich den Teufel, und um die zu befreien, die durch die Furcht vor dem Tod ihr Leben lang der Knechtschaft verfallen waren» (Hebr 2,14f). Die Todesfurcht ist typisch eine der Folgen der Erbsünde. Sie ist in der Tiefe gesehen Furcht vor Gott als Reaktion des schuldigen Menschen. Es ist das Geschick des Menschen, der sich in seine Sünde einschließen läßt, Angst vor Gott zu haben, Angst, von ihm gestraft und verlassen zu werden. Als vielgebliebter Sohn des Vaters stellt Jesus das Vertrauen in die Güte, Sanftmut und Barmherzigkeit des Vaters wieder her.

Das in Frage stehende Drama reicht aber weiter als nur bis zum Kampf gegen die Todesangst, die jeden Menschen anfallen kann. Jesus hat es mit dem Machthaber des Todes zu tun, mit dem Vater der Lüge und des Mordes. Während seiner Todesangst und seiner Passion wird Jesus vom eigentlichen Gegner angegriffen, von dem, der die Befreiung des vor allem durch falsche Gottesvorstellungen in seinen Krallen liegenden Menschengeschlechts verhindern will. Der Schrei Jesu am Kreuz ist also zu verstehen als äußerster Ausdruck höchster seelischer Not. Jesus erfährt sich zermalmt durch ein Böses, schwerer, dunkler und schrecklicher als die Gewalttätigkeit der Menschen. Es ist der Schrei eines von verlogenen und bewußt inszenierten Anklagen eingekreisten Unschuldigen. Es ist der Schrei eines Menschen, der seinen Tod unablässig und unausweichlich nahe vor sich sieht. Es ist noch mehr der Schrei dessen, der sich von einer übermenschlichen Hand erdrückt fühlt; der Druck dieser Hand durchtobt ihn mit einer derartigen inneren Qual, daß damit der Angstanflug anläßlich einer lediglich seelischen Krise überhaupt nicht verglichen werden kann.

Und doch bleibt dieser Schrei ein Gebet; seine Intensität selbst ist ein Ruf zu Gott. Jesus wendet sich mit der Anrede «mein Gott» an den Vater. Es braucht viel Vertrauen und Liebe zum Wagnis, das, was uns am meisten zu verwirren vermag, mit den Allernächsten zu teilen, besonders wenn diese Anfechtung unser Verhältnis zu ihnen betrifft. Jesus empfindet in dieser seiner Gemeinschaft mit dem geistigen Kampf des sündigen Menschen die Gedanken und Gefühle des Mißtrauens und der Traurigkeit auch deshalb so quälend, weil sein ganzes Wesen reines kindliches Vertrauen zum Vater ist. Das größte Leid Jesu während seiner Passion besteht in dieser tiefinnerlichen Versuchung, an seiner Sendung als Erlöser zu verzweifeln. Denn was er den Menschen als Beweis der erlösenden Liebe und Barmherzigkeit des Vaters anbietet, nämlich als guter Hirt die Hingabe seines Lebens, eben das wird zum Anlaß entfesselter Gewalttätigkeit der Menschen und ihrer Ablehnung Gottes. Im Geheimnis der Kreuzes vollzieht sich die herzzerreißende Begegnung zwischen der in der Geduld Jesu sich offenbarenden Sanftheit Gottes und der Herausforderung Gottes durch den sündigen Menschen. Gottes Milde, wie sie sich in den Demütigungen des bis zum Tod gehorsamen Sohnes zeigt, wird dem Sünder unerträglich. Und eben damit enthüllt der Sünder seinen Hochmut und seine Gewaltsamkeit. Der Schrei Jesu am Kreuz ist letzten Endes das tiefste Leid der Liebe, die sich gerade in *der* Tat abgewiesen erfährt, in der sie sich am meisten dem Mitleid und der Hilfe seiner Brüder aussetzt, während Gott andererseits als schweigender oder sogar zustimmender Zuschauer erscheint. Was Jesus wegen der alles überragenden Größe seiner Kindesliebe zum Vater am tiefsten schmerzt, ist das Gefühl seines Herzens, von Gedanken und Empfindungen der Verzweiflung an Gott durchdrungen zu sein.

Ist also sein Schrei am Kreuz schlicht und einfach der Ausbruch dieser Verzweiflung? Nein, denn er ist ein Schrei der Liebe und ein Gebet, darin die größte Versuchung des Sünders, nämlich an Gott und der Wirksamkeit seiner Barmherzigkeit zu verzweifeln, aufgenommen und in ein alles hinter sich lassendes Vertrauen verwandelt wird. Beweis für diese Wende ist die Art und Weise, wie Johannes und Lukas den Tod Jesu als Übergabe in die Hände des Vaters und Bezeugung äußersten Gehorsams verstanden haben. Jesus mußte in sich selbst das innere Drama des sündigen Menschen übernehmen, um es zum letzten Wort seiner Hingabe an den Vater machen zu können. Jesus mußte, damit er dem Vater die volle Daseinsweise eines sündigen Menschen übergeben könne, nicht nur die Angst vor dem Tod kennenlernen und besiegen, sondern auch die Angst vor Gott, vor dem Vater, eine Angst, die unserem Gottesbild die Züge eines enttäuschenden, trügerischen und grausamen Wesens aufprägt. Das Leid Jesu war gerade diese Übernahme der Angst vor dem Vater in

seine menschliche Empfindsamkeit hinein, wo doch auf dem tiefsten Grund seines Wesens die schlichteste und reinste Liebe zum Vater lebte, die es je gab. Die Liebe zum Vater hat Jesus das innere Leid eingebracht, in seiner Beziehung zum Vater in sich Widerspruch und Kampf zu fühlen. Und es ist wiederum seine Liebe zum Vater, die es ihm ermöglichte, diese äußerste Prüfung zu einer höchsten Hingabe seines Lebens in die Hände des Vaters zu verwandeln.

II. Der Protest des leidenden Ijob

Ein Vergleich mit dem Protest Ijobs wird uns den Schrei Jesu am Kreuz besser verstehen helfen. Dieser Protest scheint sich, wenn man es so grob umreißen kann, auf drei an Gott gerichtete Beschwerden zu gründen. Da ist zuerst Ijobs Beteuerung seiner Unschuld, dann der Gott gemachte Vorwurf, ihn zu quälen, und endlich der Schrei angesichts des ungleichen Geschicks der Menschen vor Gott.

Die Beteuerung der Unschuld ist bei Ijob ein Aufschrei persönlicher Wahrheit, die gegen ihn vorgebrachten Anklagen seiner Freunde dagegen sind nichts anderes als die Wiederholung ritueller Anschuldigungen (Ijob 22,5–9 und 20,19–23). Ijob kann mit gutem Recht auf eine tadellose Lebensführung vor Gott und den Menschen pochen. Er war nicht nur wohltätig gegen die Armen in Almosen und Gastfreundlichkeit, sondern bemühte sich auch um die Reinheit des Herzens durch die Zucht der Augen beim Blick auf die jungen Frauen (Ijob 31,1), sowie durch sein beständiges und volles Ja zum Willen Gottes (Ijob 1,20–22). Man darf sich also die Gerechtigkeit Ijobs nicht als äußerliche Übereinstimmung mit einem Kodex der Anständigkeit für reiche Grundbesitzer denken. In Ijob lebt durchaus der Gedanke Gottes, der in seinen Geschöpfen die Rechtschaffenheit des Herzens in kindlichem Gehorsam und Anbetung finden will.

Die zweite an Gott gerichtete Beschwerde Ijobs ist, daß er ihn quäle. Die Prüfung Ijobs sprengt nicht nur die übliche Auffassung von einem Gott, der die Bösen heimsucht und die Gerechten offensichtlich beschützt und segnet; es zeichnet sich sogar eine Umkehrung des Sachverhaltes ab: Da gibt sich Gott nicht mehr damit zufrieden, unterschiedslos Gerechte und Ungerechte heimzusuchen. Es hat sogar den Anschein, Gott entlade seinen Zorn ganz besonders über seinen unschuldigen Diener Ijob. Gott hört nicht auf, Ijob, den er sich zur Zielscheibe genommen hat, zu überwachen (Ijob 7,18–20). Gott macht sich zum Ankläger Ijobs (Ijob 9,15) und löst so paradoxerweise den am Anfang dieses Werkes der Weisheitsliteratur erwähnten Widersacher ab (Ijob 1,9 und 2,4f). In dem gegen Ijob geführten Prozeß übernimmt Gott, der gerechte Richter, die Rolle des Anklägers und bleibt ihm unablässig auf den Fersen, um ihn bei frischer Tat zu ertappen. Er, der Schöpfer aller Dinge, der mit eigener Hand das Fleisch Ijobs gebildet hat, scheint sein Vergnügen daran zu finden, es nach und nach eigenhändig zu verderben. Zuweilen erscheint der Gott Ijobs als das absolute Gegenteil des Schöpfers und Vaters, und zwar durch eine Art gewollter Perversion seiner Beziehung zum Menschen. Gott umzingelt Ijob mit Schrekken und fällt gewalttätig über ihn her. Mit einem Wort, Gott ist allem Anschein nach Ijobs Feind geworden.

Der dritte Vorwurf Ijobs trifft die Ungleichheit menschlicher Schicksale vor Gottes Gerechtigkeit. Gott hat anscheinend nicht nur keinen Blick für die Untadelhaftigkeit menschlicher Lebensführung; er gibt sich sogar den Anschein, die Ungerechten und Bösen zu begünstigen, da ihnen ja alles gelingt, ganz im Widerspruch zu der beschränkten Weisheit der Freunde Ijobs. Der Böse erweckt durchaus den Eindruck, sich eines besonderen Schutzes Gottes zu erfreuen (Ijob 21,30). Gott bleibt taub gegen die schlimmsten Gewalttätigkeiten der Menschen an den ganz Wehrlosen unter ihren Nächsten (Ijob 24,12).

Doch es bleibt eines: Ijob richtet seine Klage an Gott selbst. Er erkennt ihn weiterhin als den gerechten Richter an. Es bleibt auch, daß Ijob, und wäre es nur auf verhüllte Weise, seine Hoffnung auf einen Gott hinausschreit, der vor sich selbst die Verteidigung seines Knechtes übernehmen und ihn vor aller Augen aufs neue zu Leben und Glück führen wird (Ijob 16,19–21 und 19,25–27), noch über den Tod selbst hinaus. Der Schrei Ijobs ist also ein an Gott gerichtetes Gebet, ein Flehen voller Hoffnung. Jedenfalls bezeugt der Schluß des Buches die Unschuld Ijobs, da Gott selber ihn lobt, recht von ihm geredet zu haben (Ijob 42,7f). So beglaubigt Gott die Klagerede Ijobs, freilich nicht ohne ihm vorher auf poetische Weise wie in einem prächtigen Bilderbuch für Kinder die unergründbaren Wunder seiner schöpferischen Vorsehung vor Augen geführt zu haben. Kurz, Gott ist der

Auffassung, daß Ijob von seinem Standpunkt aus sehr wohl recht gehabt hat, solange er nicht das Geheimnis der göttlichen Weisheit erahnte, die alles lenkt und das All und das Leben der Menschen zu einer neuen und unbekannten Welt hinanzieht, der Welt Gottes.

Man darf nicht meinen, das Buch Ijob ende geistlos mit einer Rückkehr zum Ausgangspunkt. Das neue Geschenk Gottes an Ijob erschöpft sich keineswegs in der großartigen Wiederherstellung seines früheren Lebens. Es ist vielmehr die Erfahrung von Gottes Gegenwart in der Intimität des Hörens auf das offenbarende Wort. Ijob ist in die Gegenwart der Heiligkeit Gottes versetzt worden, und das versenkt ihn noch tiefer in die Anbetung und die Überzeugung von seiner eigenen Kleinheit vor dem Schöpfer und Herrn aller Dinge. Nachdem Ijob die einfältigen Anmaßungen der Weisheit der religiösen Männer seiner Zeit zurückgewiesen hatte, fand er sich unmittelbar mit der Weisheit Gottes konfrontiert. Das ist sehr viel mehr als eine durch Beweise gestützte Antwort auf seine Ansprüche, die wieder einmal im Sinne alltäglicher und verifizierbarer Wirklichkeit gerechtfertigt wurden. Gott macht sich nicht einmal die Mühe, einen Zipfel des Schleiers zu lüften, den der Tod über das Geheimnis der Zukunft breitet. Gottes Antwort an Ijob ist seine ständige und allumfassende Gegenwart, ist die Gabe seiner Anwesenheit. Er ist da, überall und immer. Er hat Ijob also niemals verlassen und würde ihn auch nie verlassen. Und wenn seine Gegenwart unsichtbar bleibt, so liegt das an dem Geheimnis der göttlichen Vaterschaft: Vor seinem Schöpfer kann der Mensch nur ein Kind bleiben, rasch verwirrt, sobald es seine unmittelbaren Anhaltspunkte aus den Augen verliert. Das einzige Licht ist letzten Endes die Gewißheit, daß Gott immer mit ihm ist. Diese Gabe ist Ijob von Gott durch die Prüfung zuteil geworden.

Wenden wir uns nun wieder dem Schrei Jesu am Kreuze zu. Die beiden erwähnten Erfahrungen, die Gestalt des leidenden Gerechten aus dem Alten Bund und die Passion des Heiligen Gottes, erhellen sich gegenseitig. Es fehlt nicht an äußeren Zügen, die sie einander näherbringen. Wie Ijob ist auch Jesus von seinen Freunden verlassen und den Beschimpfungen und dem Gespött seiner Gegner preisgegeben. Wie Ijob und noch viel mehr leidet Jesus am eigenen Fleisch. Wie Ijob ist Jesus vom Tod umschattet. Was aber Jesus über diese äußerlichen Ähnlichkeiten hinaus Ijob am meisten annähert, das ist seine Unschuld vor einem Gott, der ihn zu verlassen scheint. Freilich übernimmt Jesus nicht Ijobs Klagen gegen einen als Ankläger, als Feind, ja sogar als Henker betrachteten Gott (Ijob 30,21).

Der Schrei Jesu offenbart nur das Schweigen Gottes, diesen Erweis, daß Gott (wie es scheint) alles durchläßt und mit der Gerechtigkeit der Menschen überhaupt nichts zu schaffen hat, wenn es nicht sogar seine Schwäche beweist oder sein heimliches Ja zur Gewalttätigkeit der Menschen. Der Gott Jesu benimmt sich gewiß nicht wie ein Vater, der in perverser Zerstörungswut das Werk seiner eigenen Hände vernichtet; aber er ist doch mindestens ein anscheinend ferner Gott, der sich nicht um die Ungerechtigkeit der Menschen kümmert, auch dann nicht, wenn sie seinen vielgeliebten Sohn trifft, der zu ihm schreit und Hilfe und Befreiung erfleht. Trotzdem geht der Schrei Jesu weit über den Protest Ijobs hinaus, denn er stellt das Wesen und die bleibende, bevorzugte Beziehung des Vaters zu seinem einzigen Sohn in Frage. Ijobs Klage richtete sich an seinen *Schöpfer*. Der Schrei Jesu am Kreuz steigt zu Gott als seinem *Vater* empor. Die Tiefe des fraglichen inneren Dramas bemißt sich nicht nach dem Ausmaß der Vorwürfe, sondern nach der zu Anfang bestehenden und anscheinend in Frage gestellten Intimität mit Gott. Das Leiden Jesu wiederholt nicht einfach die schmerzliche Prüfung Ijobs; es überträgt diese vielmehr in eine ganz unvergleichlich tiefere Schicht der menschlichen Existenz. Das Leid Jesu erbringt durch seine Tatsache selbst eine Antwort auf die Fragen Ijobs; sie ist in erster Linie Zeugnis und wie im Falle Ijobs auch hier viel mehr als nur eine Erklärung.

Man könnte sagen, der Schrei Jesu am Kreuz ist nicht eine Antwort Gottes auf die Fragen Ijobs, sondern eine außergewöhnliche Weise Gottes, diese Fragen anzuhören, indem er sie sich durch seinen eigenen, Fleisch von unserem Fleisch gewordenen Sohn wiederholen läßt. In Jesus hat der Vater den vollkommenen Menschen erstehen lassen, der in allem die Not seiner Brüder teilt, und mehr als alles die seelische Not, das heißt ihre Angst vor Gott dem Vater und ihre Angst, von ihm verlassen zu sein. Auch hier wieder bietet uns der Hebräerbrief eine Belehrung von unerschöpflichem Reichtum: «Als er auf Erden lebte, hat er mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte, und

er ist erhört und aus seiner Angst befreit worden. Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt; zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, der Urheber des *ewigen Heils* geworden und wurde von Gott angeredet als ‹Hoherpriester *nach der Ordnung Melchisedeks*›» (Hebr 5,7–10). Jesus hat in sich den vollendeten Gehorsam gelebt, die liebende Rückkehr des Geschöpfes zu seinem Schöpfer, die liebende Übergabe des Sohnes an den Vater; aber aus Solidarität mit seinen Menschenbrüdern hat er ihre abgründige Verlassenheit durchkosten wollen, denn die Sünde hatte sie in die Ketten der durchdringendsten aller geistigen Ängste geschlagen, der Angst, von Gott verlassen, ja sogar verworfen zu sein.

Und worin bestand die Erhörung Jesu durch den Vater? Nicht in der Möglichkeit, am Tod vorbeizukommen. Nein, Jesus wollte den Tod kennenlernen, diese radikale Prüfung des sündigen Menschen. Jesu Erhörung geschah durch den Tod hindurch, der ihn für einen Augenblick fast erdrücken, aber nicht in seinen Ketten festhalten konnte. Sobald Jesus den Tod angenommen hat, tritt er in seine eigene Herrlichkeit als Sohn ein und vermag jetzt schon den Seelen der Gerechten des Alten Bundes den Sieg der göttlichen Liebe zu verkünden, die da stärker ist als der Tod und jegliche Furcht: «Dem Fleische nach wurde er getötet, dem Geist nach lebendig gemacht. So ist er auch zu den Geistern gegangen, die im Gefängnis waren, und hat ihnen gepredigt» (1 Petr 3,1f). Verglichen mit der trotz allem weniger tiefgehenden zeitbegrenzten Prüfung Ijobs öffnet sich im Tod Jesu ein unauslotbarer Abgrund innerer Verlassenheit, falls man diesen Vergleich zwischen der Wirklichkeit und dem Abbild überhaupt vollziehen kann. Dann muß aber auch gesagt werden, daß die Auferstehung Jesu etwas ganz anderes ist als eine Rückkehr in sein früheres menschliches Dasein. Gewiß, Jesu Auferstehung bedeutet weder Vergeltung an seinen Feinden noch Entschädigung für seinen gänzlichen Selbstverzicht. Der Auferstandene bewahrt in sich endgültig die Bereitschaft zu Liebe und Demut, zu Geduld und Gehorsam. Das ändert nichts an der Tatsache, daß die Herrlichkeit des auferstandenen Herrn alle Tränen, alle Traurigkeit und allen Zweifel tilgt.

Das Zeugnis Jesu ist nicht als Annahme der Auferstehung, sondern sehr wohl als Verlangen nach dem Kreuz eine lebendige Antwort auf die Fragen Ijobs. Gewiß wird der Schrei am Kreuz durch die auf ihn folgende Tat vollkommener Hingabe ein wenig verständlicher; er ist es aber auch schon teilweise durch das ihn tragende Verlangen, das Leben hinzugeben. Der ganze Sinn des Leidens Jesu ruht in der Tatsache seiner Freiwilligkeit. Jesus hat den Tod erleiden wollen, um uns von unserer Sünde zu befreien. Es lag in seinem entschlossenen Willen sogar das Kennzeichen der Liebe, die Ungeduld: «Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen. Wie froh wäre ich, es würde schon brennen! Ich muß mit einer Taufe getauft werden, und ich bin sehr bedrückt, solange sie noch nicht vollzogen ist» (Lk 12,49f). Das innige Verlangen Jesu ist die tiefste Wirklichkeit seines Menschseins und seines erlösenden Leidens. Es ist der menschliche Ausdruck und auch die menschliche Verwirklichung seiner in Anbetung und Hingabe des Lebens ganz auf den Vater ausgerichteten göttlichen Sohnschaft. Jesus hat deshalb so sehr darunter gelitten, unsertwegen unsere Angst vor dem Verlassensein durch den Vater zu erdulden – eine Angst, die wir dem Ankläger unserer Sünde zu verdanken haben –, weil er durch die Leidenschaft seines Verlangens so ganz Liebe zum Vater war.

III. Kreuzesspiritualität

Die Sprache des Kreuzes offenbart uns die Weisheit Gottes. Sie erhellt alle Aspekte unseres christlichen Lebens, ganz besonders aber alles dessen, was in Form von Prüfungen und Läuterungen auf uns zukommt. Die vom Heiligen Geist in das Herz des Getauften gesenkte Liebe Gottes ist es, die jedem einzelnen von uns die menschliche Wahrheit der Kreuzeswissenschaft und ihre echte Fülle an Licht und Kraft erschließt. Der Heilige Geist erweckt und entfaltet in uns ununterbrochen die Liebe zum Vater und führt uns so auf dem Weg Jesu, des einzigen Sohnes, des Erstgeborenen, welcher ein Weg der Demut und des Gehorsams, der Entsagung und der vollen Hingabe und der Weg des Kreuzes ist. Je mehr Liebe zu Gott dem Vater in uns lebt, desto beglückender und belebender wird die Hingabe, auch in ihren unausweichlichen Aspekten, denn wir müssen uns selbst loslassen und uns selber absterben. Die Angst vor dem Tod und vor Gott wirft den Schatten ihrer Widersprüchlichkeit auf den Weg des Kreuzes, sobald die Liebe Gottes in uns nicht mehr stärker ist als alles andere. Und es bleibt dann immer der

recht billige Ausweg, den anderen Menschen das vorzuwerfen, was doch zum geistigen Ringen gehört, das wie ein innerer Riß mitten durch uns hindurchgeht.

Der Schrei Jesu am Kreuz ist kein Vorwurf an Gott, sondern der Ausbruch einer leidenden Liebe. Die Gemeinschaft des Vaters und des menschgewordenen Sohnes findet ihre vollkommene menschliche Verwirklichung erst in der Passion und am Kreuz, durch die Passion und durch das Kreuz, an das der Sohn in seiner Liebe zum Vater sein ganzes Menschenleben und sein Verlangen nach Leben heraufnimmt. Hier wird der Sohn in seinem Menschsein vollendet, hier kommt er zur Erfüllung durch seinen Gehorsam gegenüber dem Vater. Menschlich gesprochen ist die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn nie voller als am Kreuz, da der Sohn «kraft ewigen Geistes» (Hebr 9,14) sein Leben dem Vater zurückgibt. Die Liebe liefert keine Erklärung; sie läßt eine Beziehung leben, die alles überdauert. Könnten unsere Ohren die Antwort Gottes an Jesus wie auch an Ijob vernehmen, sie wäre ganz einfach diese: «*Ich bin* allezeit mit dir.»

So gesehen erweitert und vertieft der Schrei Jesu am Kreuz den Protest Ijobs, denn die Abwesenheit und das Schweigen des Vaters können den Sohn mehr verwirren als den Knecht die Ferne Gottes, des Allherrschers. Er war ja in den Augen seines treuen Dieners Ijob für eine kurze Zeit rätselhaft geworden. Indem aber Jesus die drängende Frage Ijobs bis zum Äußersten treibt, bringt er eine Antwort bei. Sie ist keine Erklärung, sondern eine Gegenwart der Liebe. Ich möchte sagen, die Liebe Jesu zum Vater verleiht ihm die Kraft, die härteste aller Fragen zu stellen, und zwar aufgrund der Gewißheit, vom Vater gehört und erhört zu werden. Jesu Zeugnis ist die vollkommene Schlichtheit seiner kindlichen Liebe, tief wie ein Ozean ohne Grund und Ufer. Es ist die Liebe selbst, das göttliche Leben. Vor diesem unergründlichen Hintergrund des Geheimnisses der Liebe des Sohnes zum Vater ist der Schrei am Kreuz ein Ruf der Liebe. Seine Mächtigkeit kommt aus der Eigenart der Beziehung, der er entspringt. Der Sinn dieses Aufschreis geht also letzten Endes über jeden Versuch einer Auslegung hinaus. Aber gerade so lädt er uns ein, durch Anbetung und ganz schlicht gewordene Hingabe unseres Lebens in die Beziehung des Sohnes zum Vater einzutreten.

[1] Blaise Pascal, Pensées (Hg. Brunschvicg, Paris), Sektion VII, Fragment 553. Die Betrachtung Pascals ist auf den Todeskampf und die Traurigkeit Jesu bezogen, doch können wir in diesem Text einen Schlüssel zum Verständnis des Schreis Jesu am Kreuz finden.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN-CLAUDE SAGNE

1936 in Tours, Frankreich, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. Studium der Theologie in der Ordenshochschule des Konvents von Arbresle. 1963 Priesterweihe. Lizentiat in Geisteswissenschaften und Theologie; dann Doktorat in den Geisteswissenschaften mit einer Dissertation zur Religionspsychologie. Professor der Sozialpsychologie und der klinischen Psychologie an der Universität Lyon II. Veröffentlichungen u.a.: Péché, culpabilité, pénitence (Paris 1971); Conflit, changement, conversion (Paris 1974); Tes péchés ont été pardonnés (Paris 1977); Présence du Renouveau charismatique (Paris 1979). Anschrift: Place Gailleton, F–69002 Lyon, Frankreich.

Ijob heute

Enrique Dussel

Das Volk von El Salvador: ein kollektiver Ijob

Von persönlichen Zeugnissen ausgehende theologische Reflexion

Der Ordensfrau Silvia Maribel Arriola, die Ende Januar 1981 in der Gemeinde Zacamil ermordet wurde.

«Nie werden wir jenen Dezember vergessen,
deine schöne Geste in der Einsiedelei von San Roque,
als du gelobtest, dein ganzes Leben
für immer dem Ruf der Kleinen zu schenken.

Du hast dein junges, kraftvolles Blut hingegeben
für dein hungerndes, mit Füßen getretenes Volk;
es blühen schon tausend siegreiche Rosen
über deinem zerbrechlichen zerstörten Leib.»

(Gedicht aus dem Volk zur Erinnerung an Silvia)

Es ist verständlich, daß der Versuch, die Lehre des Buches Ijob in analoger oder allegorischer Weise auf ein Volk zu übertragen, ein zumindest gewagtes, wenn nicht gar unmögliches erkenntnistheoretisches Abenteuer zu sein scheint. Wir könnten an die biblische Figur oder die hermeneutische Idee der «korporativen Persönlichkeit» erinnern, die zum Beispiel für die Person Israels verwendet wird: ein historisches Individuum, dessen Name analog auf das hebräische *Volk*, auf den «Rest» Israels, auf Jesus, auf die christliche Urgemeinde (das «neue Israel») und sogar auf die Kirche insgesamt übertragen wird. In diesem Sinn kann «Ijob» sowohl *eine* Person als auch ein *Volk* sein. Es würde sich um einen kollektiven, gemeinschaftlichen Ijob handeln. Ein leidendes, verfolgtes, gekreuzigtes Ijob-Volk.

Zuerst einmal müssen wir deutlich machen, daß wir uns im März 1983 für El Salvador entscheiden, denn es ist ja jeden Augenblick möglich, daß aus dem «leidenden Volk» ein «siegreiches Volk» wird, und dann wäre es nicht mehr der leidende Ijob, sondern der zum Marsch durch die Wüste aufbrechende, frohe, hoffnungsvolle, aber darum nicht weniger für sein Schicksal verantwortliche, in Versuchung geführte, hungernde, manchmal niedergeschlagene Mose (so wie das «Nicaragua in der Wüste» von heute, im März 1983). Jedes Volk spielt im Laufe weniger Monate, weniger Jahre verschiedene Rollen, wenn die Geschichte die Nationen zu Trägern großer gesellschaftlicher Veränderungen macht. Die Theologie muß es verstehen, die Situationen aus der Nähe zu erforschen, ... denn sonst kommt sie entweder zu spät... oder zu früh...

An zweiter Stelle müssen wir eine etwas andere Interpretation des Buches Ijob wagen als die übliche[1]. Wir stimmen zu, daß das Werk drei Teile umfaßt (Einleitung: Kap. 1–2; Streitgespräche mit den Weisen: Kap. 3–42,6; Epilog: 42,7–17). Dagegen glauben wir von der Tradition abzuweichen, wenn wir den zweiten Teil (einschließlich der Äußerungen des «kosmologischen Gottes»: 38,1–41) in dem Sinne interpretieren, daß er einem Zeitpunkt zuzuordnen ist, in dem der Gott Israels, der Gott der Armen *sich entfernt*, sein Angesicht (hebräisch *pnei*: Ijob 1,12 und 2,7) nicht mehr zeigt, um Satan (hebräisch *śāṭān*) die Herrschaft über die Situation, das System, die Totalität der Ereignisse zu überlassen. Die Weisen (Elifas, Bildad, Zofar und am Ende Elihu) wären demnach die *Theologen der Unterdrückung*, die den leidenden Ijob davon überzeugen wollen, daß er schuldig sei, daß er leide, weil er gesündigt habe, und *auf diese Weise das «Böse» verdecken, das das System im Armen erzeugt*. Das Herrschaftssystem, «Satan» und seine «Weisen», ist daran interessiert, daß die Unterdrückten, die Armen, glauben, an ihrem Leid schuld zu sein: All ihre Argumente verfolgen das Ziel, eine *Theologie der Resignation* zu entwickeln. Weder Ijob noch das Volk von El Salvador nehmen ihre Argumente an[2].

I. Das Volk von El Salvador kennt wie Ijob sein Leid[3]

Satan «schlug Ijob» (2,7), schlug El Salvador in jüngerer Zeit zum ersten Mal im Jahre 1932, als

das Militär – das bereits von den nordamerikanischen Konzernen beraten wurde – mehr als dreißigtausend Campesinos ermordete, darunter Sandinos Gefährten Farabundo Martí und, unter den nach Tausenden zählenden Märtyrern, José Feliciano Ama und Chico Sánchez. Wir sagten: in jüngerer Zeit, weil das Volk von El Salvador tatsächlich seit seinen Anfängen (seit der Eroberung durch die Spanier, die sich auf seinem Territorium besonders grausam vollzog, nämlich seit Beginn des 16. Jahrhunderts) unterdrückt und in allen seinen Rechten verletzt worden ist.

Aber als Satan zum zweiten Mal «Ijob schlug», El Salvador schlug, war die Gewalttätigkeit noch viel ungeheurer und forderte bis heute (März 1983) ungefähr fünfzigtausend Armenleben. Nehmen wir als Beispiel zwei von ihnen:

«Ana Coralia Martínez, 21 Jahre alt. María Ercilia Martínez, 28 Jahre. Colonia Salinas. Diese beiden jungen Frauen holte man um zwei Uhr nachts aus ihrem Haus. Es waren acht bewaffnete Männer (darunter Atilio Matute und J. Pacheco, beide Angehörige von O.R.D.E.N., die anderen Angehörige der Guardia Nacional, alle in Zivil). Man fand die Frauen tot wieder, mit den Merkmalen grausamer Folter, vergewaltigt, von Kugeln getroffen, und zwar am Ufer der Kanäle der Zuckerrohrfabrik El Angel, von wo sie die Guardia Nacional von Apopa wegholte und zur Leichenhalle des dortigen Hauptfriedhofs brachte. Die beiden jungen Frauen waren Helferinnen des Roten Kreuzes von Aguilares, Ana Coralia war außerdem Leiterin der von der Pfarrei getragenen Gesundheitsberatungsstelle Rutilio Grande.»[4]

Diese Zeugnisse sind ein Beweis für die Situation des salvadorianischen Volkes, für sein Leiden, sein Martyrium. Aber dies alles begann bereits vor zwei Jahrzehnten und hat sich jetzt verschärft. In den 60er Jahren begann die politische Organisation der Avantgarde (die Fuerzas Populares de Liberación FPL = «Volksstreitkräfte der Befreiung» und das Ejército Revolucionario del Pueblo ERP = «Revolutionäres Heer des Volkes»), der viele Christen von Anfang an beitraten. Aber, dessen muß man sich bewußt sein, diese Avantgarden hätten ohne die bewußte, organische Präsenz des christlichen Volkes niemals Volkscharakter angenommen, sich mit dem Volk der Geschichte verbunden. 1980 sagte uns in Mexiko der Koordinator des Frente Democrátio Revolucionario (FDR): «Seit den Massakern von 1932 wäre die Erhebung unmöglich gewesen ohne die Präsenz und Organisation der Christen mit ihren Basisgemeinden in der Landbevölkerung, ihren ‹Delegados de la Palabra› (mit der Wortverkündigung Beauftragten). Sie waren die ersten, die das Volk organisiert haben.»

In den 60er Jahren vollzogen sich die Erfahrungen der Acción Católica und die Bildung christdemokratischer Kader mit ihren «Kursen zur sozialen Fortbildung». Es kamen christliche Genossenschaften auf (die FUNPROCCOP, angeregt von Erzbischof Chávez). Mit dem Konzil beginnt eine gewisse Erneuerung. 1967 wird CESPROP (Zentrum für Gesellschaftswissenschaft und Volksbildung) ins Leben gerufen; 1968 nehmen die Bischöfe an der Konferenz von Medellín teil. Die Erfahrungen an der Basis bekamen immer mehr Gewicht, bis hin zur Organisation der 1. Nationalen Pastoralwoche, die zum Teil vom Episkopat kritisiert wurde. Bereits damals, im Jahre 1970, hatte der für diese Woche Verantwortliche, Pater Rutilio Grande (1928–1977) – ein späterer Märtyrer – erklärt: «Bei ihrer Kritik an der Theologie der Befreiung, der Grundlage der Pastoralwoche, hat die Bischofskonferenz vergessen, was Medellín darüber gesagt hat.»[5] In der Landbevölkerung tauchte ein Papier unter dem Namen «Gerechtigkeit und Friede. Studienaufzeichnungen» auf, das sehr viel Bewußtsein weckte. Pater Nicolás Rodríguez war, bereits im Jahre 1971, der erste Märtyrer[6]. Der Episkopat erklärte: «Angesichts der Welle von Verbrechen und Gewalt appellieren wir an das Gewissen...der Streitkräfte und der Sicherheitskräfte und fordern sie dringend auf, ihr Vorgehen einzig und ausschließlich mit dem Dienst in Einklang zu bringen, für den sie zuständig sind.»[7] Als Antwort auf die Bewußtseinsbildung und die Organisation des Volkes beginnt die Repression. Dies ist die Stunde des zweiten «Auszugs» des Satans, der das Volk seit etwa sieben Jahren auf ungeheuerliche Weise «schlägt»:

«Seit 1974 sind die Namen San Francisco Chinaquemita, La Cayetana, Tres Calles, Santa Bárbara, San Salvador Plaza Libertad zu trauriger Berühmtheit gelangt. An allen diesen Orten ist als präventive oder repressive Maßnahme *das Leben* vieler Salvadorianer von den Organen der Staatssicherheit niedergemäht worden.»[8]

Die Repression wächst bis zum Massaker vom 30. Juli 1975 an Teilnehmern einer friedlichen Demonstration. Als man Pater Mario Bernal des

Landes verweist, ruft Rutilio Grande in einer berühmten Predigt aus: «Ich habe die große Befürchtung, meine lieben Brüder und Freunde, daß sehr bald die Bibel, das Evangelium an den Grenzen unseres Landes nicht mehr Einlaß finden werden, ... weil jede ihrer Seiten als subversiv gelten wird.»[9]

Am 22. Februar 1977 wird Oscar Arnulfo Romero zum Erzbischof von El Salvador ernannt. Am 27. Februar zelebriert Pater Alfonso Navarro eine Messe zur Sühne für den Wahlbetrug: «Wenn mir etwas zustößt, weil ich die Wahrheit gesagt habe, wißt ihr bereits, wer die Schuldigen sind.»[10] Drei Monate später wurde er ermordet. Am 12. März starb Rutilio Grande; in seiner Pfarrei von Aguilares hatte er Hunderte von Gemeindeverantwortlichen herangebildet, die einer nach dem andern in den folgenden Jahren ermordet wurden:

«Aguilares singt das kostbare Lied der Befreiung. Wir sind Zeugen dieses Schmerzes», sagte Erzbischof Romero in seiner Predigt bei der Totenmesse für Rutilio Grande, «dieser Trennung, wir erleben es ganz aus der Nähe, denn als Hirt spüren wir dieses schmerzerfüllte Vertrauen derer, die durch die Kirche eine Begegnung mit denjenigen suchen, die Grausamkeit auseinandergerissen hat...»[11].

Allmählich nimmt das Massaker an einem armen Volk von Landarbeitern, einem wahren geschichtlichen und gemeinschaftlichen Ijob, allgemeinen Charakter an. Die fünfzigtausend Toten bezeugen dies. Am 29. September 1978 ruft Erzbischof Romero aus: «Die katholische Kirche von El Salvador ist gezwungen, in die Zeit der Katakomben zurückzukehren.» Am 26. November wurde Pater Ernesto Barrera ermordet. Schließlich kam Puebla, wo Erzbischof Romero in einem Brief Hilfe erbat, um seinen Tod zumindest hinauszuschieben; er war sich völlig im klaren darüber, daß dieser jederzeit erfolgen konnte. Am 24. März 1980 starb er als Märtyrer. In besonderer Weise wollen wir an Schwester Silvia Maribel Arriola erinnern, die sich als Nonne dem Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) anschloß und bei der Ausübung militärischer Aufgaben im medizinischen Team des Frente Occidental «Feliciano Ama» in der Gemeinde Zacamil im Bezirk Santa Ana im Januar 1981 starb, als ihr Lager vom Militär bombardiert wurde. Sie ist eine Heldin der lateinamerikanischen Befreiung, eine Nonne, eine Frau, eine, die sich eingesetzt hat, eine Guerillakämpferin, die zu den Leiden des historischen lateinamerikanischen Ijob gehört:

«Wir sind Opfer der grausamsten Folterungen», schreibt eine «Verschwundene» in einem Gefängnis des von den Vereinigten Staaten unterstützten Militärs. «Man schlägt und foltert uns auf alle möglichen Arten, bringt uns an den empfindlichsten Stellen des Körpers Elektroschocks bei: an den Genitalien, in den Achselhöhlen, unter den Fußsohlen, am Kopf, an Zunge, Ohren, Augen ... Man bringt uns mit der ‹Kapuze› dem Ersticken nahe ... Man übergießt uns mit Säuren, die unsere Kleider zerfressen und uns furchtbare Schmerzen verursachen. Man hängt uns auf alle möglichen Arten und über lange Zeit auf und versetzt uns dabei Schläge und Stöße mit dem Gewehrkolben auf die verschiedenen Körperteile. Im Falle von uns Frauen kommt zu den genannten Folterungen eine Demütigung bis zum Äußersten hinzu, weil wir die übelsten Vergewaltigungen durch unsere Aufseher ertragen müssen, die sich wie vom Teufel besessene Meuten an unseren wehrlosen Körpern austoben.»[12]

Und dieselbe Erklärung bezeugt: «Jesus Christus wurde auf gemeine Weise gefoltert und getötet für kein anderes Vergehen als das, den Armen die Gute Nachricht vom Reich Gottes zu verkünden.» Weiter heißt es: «Nur der Glaube und die tiefe Überzeugung vom Sieg der Unterdrückten hat uns die Ausschreitungen durchstehen lassen, unter denen wir zu leiden hatten.» Ein gemeinschaftlicher, leidender, geschichtlicher Ijob!

II. Das Volk von El Salvador ist sich wie Ijob seiner Unschuld bewußt[13]

Das leidende Volk ist sich seiner Unschuld bewußt; zumindest weiß es, daß sein Leid nicht die Vergeltung für eine ihm bewußte oder unbewußte Sünde ist: «... die sich wie vom Teufel besessene *(sic)* Meuten an unseren wehrlosen Körpern austoben. So entladen die Unterdrücker ihre Wut, so wollen sie uns dazu bringen, *daß wir uns zu Verbrechen bekennen, die wir nie begangen haben*»[14].

Man muß begreifen, daß das Verbrechen, dessen man sie beschuldigt, die Sünde im Sinne der «Weisen» bei Ijob, lediglich darin besteht, das System nicht anzuerkennen, das sie unterdrückt. Allein daß jemand sagt: «Ich habe Hunger!», ist bereits Grund genug, um ihn der Sünde, der

Subversion zu beschuldigen, ihn als Guerillero oder als Kommunisten usw. hinzustellen. Als Ronald Reagan derzeit vor dem Kongreß der Vereinigten Staaten die Notwendigkeit begründet, 110 Mio. Dollar zur Unterstützung der Militärs nach El Salvador zu schicken, erklärt er einem Journalisten auf die Frage: «How bad is the military situation?» – «Wie schlecht ist die militärische Situation?»: «It is not good, but Salvadoran soldiers have proved that when they are well trained, led and supplied, they can *protect* the people from guerilla *attacks*» – «Sie ist nicht gut. Aber die salvadorianischen Soldaten haben bewiesen, daß sie, wenn sie nur gut ausgebildet, geführt und ausgerüstet sind, das Volk vor *Angriffen* der Guerilleros *schützen* können.»[15]

Und bezüglich der mittelamerikanischen Militärs bemerkt der Präsident des mächtigsten Landes der Welt von heute: «We worshipped the same God...» – «Wir beteten zu ein und demselben Gott...»[16]

Jetz wird verständlich, was der katholische Theologe vom «Instituto de Democracia y Religión» (IDR) und des «American Enterprise Institute» zu unserem Thema sagt: «Events in Iran and Nicaragua have begun to show public policy analysts that they omit religion – specifically, the ideas of theologians – from their calculations at their peril» – «Ereignisse wie die in Iran und Nikaragua haben den Analytikern politischer Vorgänge eine erste Einsicht vermittelt, daß sie zu ihrem eigenen Schaden die Religion – vor allem die Ideen von Theologen – bei ihren Kalkulationen ausgespart haben.»[17]

Das heißt, das gegenwärtige kapitalistische System der Metropole oder des «Zentrums» rechtfertigt sein Handeln im Namen Gottes (Reagan und die mittelamerikanischen Militärs «verehren denselben Gott»). Das Problem der Religion ist deshalb wesentlich (für M. Novak), weil es um die Ebene der letzten Rechtfertigungen für die Gewaltakte geht, die von den Militärs fortgesetzt werden, um den Kapitalismus in El Salvador zu retten. Die «Hilfen» in Form von Waffen – dazu bestimmt, das Volk zu ermorden, «Ijob zu schlagen» – werden damit gerechtfertigt, daß die Militärs das Volk gegen die Guerrilleros verteidigen (während es im Gegenteil so ist, daß sich das Volk mit den Guerrilleros gegen die Angriffe der von den Vereinigten Staaten unterstützten Militärs verteidigt). So haben die «Weisen», die *Theologen der Unterdrückung* (in früheren Zeiten waren sie Theologen der Resignation, insofern sie den Armen von seiner Sünde überzeugten und ihn zu Geduld und Hoffnung auf ein glückliches Leben *post mortem* drängten, während man heute sogar die Anwendung unterdrückerischer Gewalt theologisch rechtfertigt: ausdrückliche Theologie der Unterdrückung) die Aufgabe, im Hinblick auf gewaltsame Maßnahmen davon zu «überzeugen», den «Konsens» zu schaffen, daß sie ergriffen werden, um das Volk durch den Terror zu lähmen. Dieser *Terror* – der sich noch nicht einmal mit entsetzlichen Folterungen zufrieden gibt, sondern anschließend auch noch die Ermordeten enthauptet oder sie mit Bomben «in die Luft jagt», die man in ihre Eingeweide legt, um das Volk in Schrecken zu versetzen, da man ihre Leichen auf Landstraßen, auf Straßen in Städten und Dörfern oder in ihren eigenen Häusern zurückläßt – dieser zur Politik gemachte Terror will das Volk, will Ijob «lähmen». Aber das Volk erkennt keine vorgegebene Schuld an. Es kennt die Schuldigen: Satan.

«Früher impfte die Kirche uns ein», heißt es in einem persönlichen Zeugnis, «daß die Welt böse sei, weil wir böse seien: lasterhaft, hinter Frauen her, betrunken, und die Lösung suchte sie immer in der Beichte und der Reue. Hier aber begannen wir zu begreifen, daß Gottes Plan darin besteht, daß wir über die Welt und unsere Geschichte Herr sein sollen und, wie der Prophet Hosea gesagt hat, daß das, was Noch-nicht-Volk ist, Volk, und zwar Volk Gottes werden soll. Deshalb mußte die christliche Gemeinde Zeuge und Keimzelle des neuen Volkes sein. Wir konnten uns nicht mehr von den Parteien täuschen lassen, die nichts mit uns gemein hatten.»[18]

Ein anderes Zeugnis sagt: «Hier in El Salvador sind wir Hunderte von politischen Gefangenen, die einzig und allein deswegen verhaftet worden sind, weil wir dem Beispiel Jesu Christi folgten. Wir werden unserer Freiheit beraubt, weil wir uns an die Lehren unseres Erzbischofs und Märtyrers Romero halten, der einmal erklärt hat: ‹Wenn wir Christen uns als Jünger Jesu fühlen, werden wir verstehen, daß es eine Frage der Treue gegenüber unserem Glauben ist, uns bis zu den letzten Konsequenzen mit diesem Volk zu solidarisieren›.»[19]

Niemals zeigt sich auch nur die Spur eines Bewußtseins, das hinter der Verfolgung, der Folter oder dem Leiden eine Sünde des Volkes sieht. Niemals. Der Sünder ist das Militär, die herrschenden Klassen, die Vereinigten Staaten,

sie sind das aktive Subjekt der Sünde. Das Leid des Volkes ist die objektive Wirkung der Sünde. Der Unschuldige hat unter den Folgen der Unterdrückungspraxis zu leiden. Der Glaube ist es, «der die Flamme der Hoffnung am Leben erhält», heißt es in einem Zeugnis, «und der sie nährt, damit unser Geist dieses Martyrium durchstehen kann»[20]. Das leidende Volk, Ijob, ist vom Wesen der Offenbarung überzeugt:

«Nein, wahrhaftig, nie tut Gott Böses (*jaršija*)» (Ijob 34,12). Das «Böse» wird vom Unterdrücker hervorgebracht, und der leidende Unterdrückte ist sich seiner Unschuld bewußt; er weiß, daß der Unterdrücker sein Leiden bewirkt (und in diesem «Leiden bewirken» besteht die Sünde) und daß der Unterdrücker Satan ist; dies letzte weiß das salvadorianische Volk, Ijob dagegen wußte es nicht, wohl aber der Verfasser des *Buches Ijob*, das geschrieben wurde, nur um diese Wahrheit aufzuzeigen. Der Tod der Märtyrer – wie Rutilio Grande oder Oscar Romero – offenbart (als die Praxis des Kreuzes Christi) die Schlechtigkeit des Systems: Er offenbart die Sünde des Systems. Aber der einzige Weg, diese Sünde *als Sünde* sichtbar zu machen, besteht darin, daß der leidende Gerechte sich für unschuldig an seinem Leiden erklärt. Die Theologie, die die Logik des Leidens des Gerechten als objektive Wirkung der Sünde der Ungerechtigkeit des Sünders aufzeigt, der Sünder ist, weil er Unterdrücker ist, ist Theologie der Befreiung. Die Theologie, die die Anwendung von Gewalt rechtfertigt, auch wenn diese im Namen Gottes (in Wahrheit ist es der Fetisch, der Götze) oder der abendländisch-christlichen Zivilisation (oder im Namen ihrer ewigen «Werte») geschieht oder wenn sie das leidende Volk von seiner Sünde überzeugen will, ist Theologie der Unterdrükkung. Deshalb wirkt die Theologie der Befreiung in El Salvador politisch (obgleich sie zutiefst *religiös* ist) so störend. Sie zerstört die Legitimität der Unterdrückung und des Leidens Ijobs und nimmt *den Mitarbeitern Satans* das «gute Gewissen».

III. Ein Stück über Ijob hinaus: Erinnerungen an die Zukunft

Das Volk von El Salvador hat Ijob eines voraus: Es hat die *sich bereits vollziehende* Wirklichkeit des Plans vor Augen (indem es sich an diese Tatsachen erinnert, dringt es in die Zukunft des ganzen Vaterlands ein, das bald befreit sein wird, wenn der Sieg da ist). Es ist so, als ob Ijob mitten in seinem Leiden zugleich schon die Freude erleben könnte, wieder im Besitz seines Reichtums zu sein, seine Familie wieder bei sich zu haben und seine Gesundheit wiedererlangt zu haben. Die Ordensfrau Schwester Rosa berichtet uns:

«Die salvadorianische Kirche hat seit den sechziger Jahren eine tiefgreifende Dynamik erfahren... Es gab eine wertvolle Erfahrung der Umkehr bei den Ordensgemeinschaften unter der Anleitung von Erzbischof Chávez, man ging in die Wüste hinaus, begann vom Volk zu lernen, und verließ die katholischen Häuser ... Mehrere Ordensfrauen wurden des Landes verwiesen, vier nordamerikanische Schwestern wurden ermordet, nachdem man sie vergewaltigt hatte. Schwester Silvia Arriola wurde ermordet, ich glaube, sie war die erste in der Guerrilla tätige Nonne des lateinamerikanischen Martyriologiums, ähnlich wie Jeanne d'Arc...»

– «Schwester», fragt sie ein Journalist, «für welche Aufgaben sind sie hier in diesem befreiten Gebiet an der Kriegsfront verantwortlich?»

– «Nun, ich erteile Unterricht», sagt die Schwester, »und versuche, sieben weitere Zentren in einer ebensogroßen Zahl von Lagern zu koordinieren, die es hier in unserem Operationsgebiet gibt.»

– «Halten Sie sich für eine Guerrilla-Nonne?»

– «In dem Sinn, daß wir uns in einem Krieg befinden und dort auf einem Posten stehen, ja. Alles, was Kampf gegen die Ungerechtigkeit ist, ist Krieg. Schon die Tatsache, daß man denen Unterricht erteilt, denen das Recht auf Wissen verweigert wird, ist ein Kampf gegen das ungerechte Analphabetentum.»

– «Warum haben Sie ihr Ordenskleid abgelegt, um sich der Guerrilla anzuschließen?»

– «Zunächst einmal möchte ich Ihnen sagen, daß ich mein Ordenskleid nicht abgelegt habe. Ich glaube, mich als Nonne besser als je zuvor in meinem Leben zu verwirklichen.»

– «Haben Sie Ihre Entscheidung Ihrer Oberin mitgeteilt? Wie war ihre Reaktion?»

«Sie wußte, daß ich schon seit langem für die Sache der Verarmten, vor allem der Campesinos, engagiert war. Sie ist sich auch bewußt, daß in diesen Bergen Christen leben und daß ich mich von meinem Gewissen her verpflichtet fühle, bei ihnen zu sein. All dies ist von ihr analysiert worden, und es gab keinerlei Bedenken, daß ich in den Gemeinden weiterarbeite, jetzt, wo es

noch nötiger ist. Ich bin nicht dorthin geflohen, sondern ich begleite mein Volk weiter auf seinem Weg.»

– «Aber hier ist Erziehung immer auch Politik.»

– «Die politische Erziehung bezieht vielmehr andere Ebenen mit ein. Die Kinder wissen jetzt, was die Vereinigten Staaten sind, und darüber hinaus, was sie für uns bedeuten. Sie wissen, daß sie eine imperialistische Macht sind, die uns ihren Absichten unterordnet. Sie können auseinanderhalten, was die Oligarchie, die Militärjunta ist...»

– «Könnte man diesen Kampf, der ein Volk befreit, als einen Kampf von Christen bezeichnen?»

– «Die Kirche hat dazu beigetragen, das gesellschaftliche Bewußtsein zu wecken, indem sie geholfen hat, daß die Mehrheiten des Volkes ihre Rechte entdecken und so aus den Gemeinden selbst heraus begannen, um die Durchsetzung von Forderungen zu kämpfen, bis sie die Organisation der Landarbeiter, Arbeiter und Siedler (Landbesetzer) entdeckten und sich klar darüber wurden, daß die Nächstenliebe den Weg über Organisationen geht, und auf diese Weise schließlich den revolutionären Strom des Volkes vergrößerten. Schon Erzbischof Romero sagte: ‹Manchmal kann es eine Sünde sein, sich nicht zu organisieren.› Und wenn dies der Fall ist, bleibt uns keine andere Wahl, als beim Volk zu sein, im Sinne der begleitenden Pastoral. Man muß wissen, daß es Gegenden gibt, in denen 99% der Bevölkerung organisierte Christen sind. Sie haben Durst nach Liebe, Gerechtigkeit, Frieden und Einigkeit.»[21]

All dies hat Ijob nicht sehen können!

[1] Vgl. N.H. Tur-Sinai, The Book of Job. A new commentary (Kiryath Sepher, Jerusalem 1957) (eine gute Arbeit eines gläubigen Juden); Marvin H. Pope, Job. A new translation (Doubleday, New York 1982) (Bibliographie S. LXXXV-LXXXIX); H.H. Rowley, The book of Job (Eerdmans P., Grand Rapids 1980) (Bibl. S. XV-XIX); Fr. Andersen, Job. An introduction and commentary (Inter-Varsity Press, London 1976); Driver-Gray, A critical and exegetical commentary on the Book of Job (Attic Press, Greenwood 1977); C. Habel (Hg.), The book of Job (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1975), um nur einen Teil der englischsprachigen Bibliographie zu nennen. Zur Interpretation von satanās siehe Kittel, ThWNT VII 151–165 (W. Foerster) und aaO. II 69ff., I 194ff., sowie bes. Lk 22,31 oder Weish 15,8. Für den lateinamerikanischen Raum: Jorge Pixley, El libro de Job (CRT, Mexiko 1982); Elsa Tame, Carta a Job (Costa Rica).

[2] Was unsere Interpretation betrifft, so beachte man, daß Ijob anfangs glücklich ist (Ijob 1,1–6). Dann erscheint Satan (1,6) und schickt sich an, Ijob zu versuchen («Darauf ging der Satan weg [*jetseh*] vom Angesicht des Herrn.» 1,12). Aber da Ijob der Versuchung nicht erliegt, versucht er ihn ein zweites Mal («Der Satan ging weg [*jetseh*] vom Angesicht Gottes; 2,7, mit dem gleichen Ausdruck). Und von diesem Augenblick bis zur Stellungnahme Gottes am Ende (2,7b–42,7, da die Stellungnahme des «kosmologischen Gottes» ambivalent ist: 38,1–41,26) *ist Ijob Satan ausgeliefert*, d. h. dem Unterdrükkungssystem, dem auf den Fetisch, den Götzen, ja sogar auf einen «kosmologischen Gott» gegründeten System ausgeliefert; dieser Gott *ist nicht geschichtlich* und spricht weder von den Armen noch von den Unterdrückten (ein ambivalenter Gott, der auch eine Rechtfertigung des unterdrückerischen Systems sein kann). Nachdem sich Jahwe vom Schauplatz zurückgezogen hat (2,7), tritt Satan in Aktion: «... und schlug Ijob ...» (2,7b), aber jetzt ist Satan der für das Leiden Verantwortliche und nicht die angebliche Sünde Ijobs oder Jahwe, der ihn niemals schlug oder den Befehl dazu gab: Er erlaubte es nur: «Gut, all sein Besitz ist in deiner Hand...» (1,12); «Gut, er ist in deiner Hand...» (2,6). Der Gott der Armen hat mit dem, was nun folgt, nichts zu tun; es geht voll zu Lasten des Dämons. *Ijob weiß dies*, und dies ist auch die Lehre des Autors des Textes: Gott ist nicht die Ursache für das Leiden des Armen, sondern Satan, das «System», der Unterdrücker, die «Sünde», das «Böse».

[3] Vielen Freunden aus El Salvador haben wir es zu verdanken, daß wir unmittelbare Zeugnisse, Briefe aus dem Gefängnis, Dokumente zum Beweis dessen, was diesem Märtyrervolk widerfährt, *in Händen* haben.

[4] Ein Beispiel unter den Tausenden, die wir kennen. Wir nehmen dieses Zeugnis heraus, eines von den 77 auf den drei Seiten allein über die Region Aguilares, wo der Jesuitenpater Rutilio Grande Pfarrer und Märtyrer war. Allein im Januar und Februar 1980 gab es 77 Ermordungen in der Pfarrei des heiligen Jesuiten. Wir schicken CONCILIUM die Fotokopien dieser drei Seiten sowie weiterer Zitate aus unveröffentlichten Dokumenten – zum Beweis der Wahrheit dessen, was hier berichtet wird.

[5] (Ohne Angabe des Verf.) Rutilio Grande (UCA, San Salvador 1978) 39. Zu der Geschichte insgesamt siehe: Rodolfo Cardenal, *Historia de la Iglesia en El Salvador* in dem in Kürze erscheinenden Werk *Historia General de la Iglesia en América Latina* (Sígueme, Salamanca) Bd. VI, sowie mein Werk *De Medellín a Puebla* (1968–1979) (CEE, Mexiko 1979) 231ff., 388ff.; Ricardo Sol, Para entender El Salvador (DEI, San José 1980); El Salvador: Un pueblo perseguido, testimonio de cristianos (CEP, Lima 1981); P. Richard, G. Meléndez, La Iglesia de los pobres en América Central (1960–1982) (DEI, San José 1983).

[6] Informations Catholiques Internationales 400 (1972) 19.

[7] Praxis de los Padres de América latina (Paulinos, Bogotá 1979) 329.

[8] Secretariado Social Interdiocesano, Persecución de la Iglesia en El Salvador (El Salvador 1977) 12. Siehe außerdem:

Muerte y persecución de campesinos: SPES 31/2 (Lima 1977) 34–40; Padecerán persecución por mi causa: MIEC-JFCI 16–18 (Lima 1978) 174ff. Mit seinen 73 Jahren lernt der Erzbischof Luis Chávez y González noch hinzu: «Der Kaffee – in den Händen der Oligarchie und der Nordamerikaner – verzehrt in diesem Land die Menschen», sagte er. «Als Salvadorianer und als Christen, Priester und Bischöfe sind wir besorgt...wegen der materiellen und geistigen Gewalt, unter der unser Land leidet»: Inf.Cath.Int. 472 (1975) 30.

[9] Signos de lucha y esperanza (CEP, Lima 1979) 256–261. Er ruft aus: «Ich habe die große Befürchtung, meine Brüder und Schwestern, wenn Jesus von Nazareth wiederkäme wie damals, den Weg von Chalatenango hinunter nach San Salvador, ich wage zu behaupten, daß er mit seinen Predigten und seinen Taten zur Zeit nicht einmal bis Apopa käme. Auf der Höhe von Guazapa würde man ihn verhaften. Man würde ihn als Verfassungsfeind und subversives Element vor viele Hohe Räte bringen. Sicher, meine Brüder und Schwestern, würden sie ihn wieder kreuzigen... Sie sind ohne Vernunft, und aus dieser Unvernunft heraus wollen sie die Sonne der Wahrheit zudecken, die man weder mit dem Finger noch mit roher Gewalt zudecken kann». Diese rohe Gewalt sollte ihn bald zum Märtyrer machen!

[10] Padecerán persecución por mi causa: MIEC-JFCI 16–18 (Lima 1978) 182; vgl. Excelsior (Mexiko) vom 27. März 1977, S. 3.

[11] CECA 344 (San Salvador 1977) 433.

[12] In unserem Besitz befindliches Zeugnis des COPPES (Comité de Presos Políticos de El Salvador) (El Salvador, Juni 1982). Auf diese Weise starben die vier nordamerikanischen Märtyrerinnen, von denen zwei der Maryknoll-Kongregation angehörten.

[13] Alle Reden der «Weisen» enthalten immer eine Anklage in dem Sinne, daß Ijob leide, weil er gesündigt habe: vgl. 4,7; 8,6; 11,11; 15,35; 18,5; 20,29; 22,5; 25,4; (27,1?); 34,32. Und jedesmal, Rede für Rede, antwortet Ijob mit seiner Unschuld: 7,20; 9,21; 13,23; 16,17; 19,5; 21,7ff. (Gegenargument:) 23,10; 27,5; 31,16ff. – Der «kosmologische Gott», der auch ein Götze sein kann, stellt die Frage gut: «Um dich zu rechtfertigen, willst du mich verurteilen?» Wenn der Leidende *nicht* Sünder *ist*, dann ist in der Tat derjenige, der sein Leiden verursacht, nicht Gott, *sondern Satan*. Die Nicht-Annahme der Schuld ist die prophetische Kritik an der Schlechtigkeit des Systems: «Nein, nie tut Gott *Böses*» (34,12), demnach tun dies Satan und *seine Engel, die Sünder*.

[14] Oben in Anm. 12 zitiertes Zeugnis.

[15] The New York Times vom 10. März 1983 S. 6, Sp. 2.

[16] Ebd. Sp. 6.

[17] Toward a Theology of the Corporation (American Enterprise Institute, Washington 1981), Einleitung. Das Büchlein will die folgende These widerlegen: «Some theologians today write as if corporations were evil (sic) forces and, indeed, as if democratic capitalism as a whole were incompatible with christianity.» – «Einige Theologen schreiben heute so, als wären Konzerne böse (sic!) Mächte und als wäre tatsächlich auch der demokratische Kapitalismus als ganzes unvereinbar mit dem Christentum» (5). Novak scheut nicht einmal davor zurück, Jes 53,2–3 (der leidende Gottesknecht) mit der Bemerkung zu zitieren: «I would like to apply these words to the modern business corporation, a much despised incarnation of God's presence in this world.» – «Ich möchte diese Worte auf den modernen Wirtschaftskonzern, eine vielverkannte Inkarnation von Gottes Gegenwart in dieser Welt, beziehen» (33).

[18] In unserem Besitz befindliche Zeugnisse (Kopien bei CONCILIUM).

[19] Ebd.

[20] Ebd.

[21] Ebd.

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

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza, Argentinien, geboren. Promotion zum Doktor der Philosophie (an der Universität Madrid) und der Geschichtswissenschaft (an der Sorbonne, Paris). 1981 Dr.h.c. der Theologie der Universität Freiburg i.Ue. Derzeit Professor der Ethik an der Autonomen Nationaluniversität von Mexiko und Professor der Theologiegeschichte und der Geschichte der Kirche in Lateinamerika am Theologischen Institut für höhere Studien in Mexiko. Präsident der Kommission für das Studium der Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA), welche im Oktober ihre erste Generalversammlung zu Fragen der lateinamerikanischen Kirchengeschichte veranstaltet. Veröffentlichungen u.a.: Ethics and theology of Liberation (Orbis Books, New York 1978); Para una ética de la liberación latinoamericana, (Bd. I – III Edicol, Mexiko 1977; Bd. IV – V USTA, Bogotá 1980; außerdem Bd. I – V Ed. Loyola, São Paulo 1982 – 1984); History of the Church in Latin America (1492 – 1979) (Eerdmans, Grand Rapids 1981); De Medellín a Puebla (1968 – 1979) (CEE, Mexiko 1979; Ed. Loyola, São Paulo 1982 – 1983); Historia General de la Iglesia en América latina, Bd. I/1 (500 Seiten), Einführung in das Gesamtwerk (Sígueme, Salamanca 1983); Philosophy of Liberation (Orbis Books, New York 1983; Ed. Loyola, São Paulo 1983). Anschrift: Celaya 21–402; Colonia Hipódromo, 06100 México DF, Mexiko.

Jean Collet

Angst und Herausforderung

Von Ijob zu Bergman

«Denken Sie an Gethsemani, Herr Pfarrer. Alle Jünger waren eingeschlafen. Sie hatten nichts begriffen (...). Und Er blieb allein. Das muß ein sehr großer Schmerz gewesen sein. Einsehen, daß niemand etwas begriffen hatte. (...) Aber das war noch nicht das Schlimmste! Als Christus ans Kreuz genagelt war und nun da angenagelt hing, schrie er inmitten seiner Schmerzen: ‹Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?› (...) Ein schwerer Zweifel erfaßte Christus während der Minuten vor seinem Tod. Das mußte wohl das schrecklichste aller seiner Leiden gewesen sein. Ich meine das Schweigen Gottes. Nicht wahr, Herr Pfarrer?»

Der Mann, der so spricht, ist der Küster in dem Film »Licht im Winter» (Nattvardsgästerna) von Ingmar Bergman. Der Küster ist krank und leidet an entsetzlichen körperlichen Schmerzen. Um seine schlaflosen Nächte durchzubringen, liest er die Leidensgeschichte. Er teilt dem Pfarrer seine Gedanken mit: Die Agonie Christi und seine Schmerzen sind nichts im Vergleich zur *Angst*. Weher als alles körperliche Leid schmerzt die Erfahrung, unverstanden, ausgeschlossen und verlassen zu sein. Wenn man sich nicht nur von den Menschen, sondern auch von Gott selbst verworfen fühlt, angesichts des Schweigens Gottes «gerade dann, wenn man jemanden braucht, auf den man zählen kann», gelangt man in eine Grenzsituation, in die absolute Angst (ab-solutus: abgelöst, abgetrennt), als zerreiße einem das Herz, als werde der Leib gevierteilt und aus allen Gelenken gerissen! So wäre die Kreuzigung mit ihrem Gefolge von Quälereien – zerspannte und zerschlagene Glieder, durchbohrtes Herz – nur das sichtbare Zeichen der absoluten Angst, ein Auseinanderbrechen des Seins, allein mit seiner Wahrheit, niedergestürzt, verbrannt und verfallen. «Er warf mich in den Lehm» – es ist Ijob, der spricht – «so daß ich Staub und Asche gleiche» (Ijob 30,19). Und zu den ‹Freunden›: «So seid ihr jetzt ein ‹Nein› geworden: Ihr schaut das Entsetzliche und schaudert» (Ijob 6,21).

«Licht im Winter» (1962) ist der zentrale Film der berühmten Trilogie Bergmans, zusammen mit «Wie in einem Spiegel» (Såsom i en spegel, 1961) und «Das Schweigen» (Tystnaden, 1963). Mit 42 Jahren beschließt Bergman, drei Filme der von ihm so genannten «Regression» zu widmen: der Regression von der Gewißheit zum Schweigen Gottes, vom Glauben zur Abwesenheit Gottes. Dieser Rückschritt ist endgültig. In einem späteren Gespräch kommt Bergman zu dem Schluß: «Die Frage (nach Gott) ist nicht mehr gegeben;»[1] «ich habe darum aufgehört, mich mit Gott und der Welt zu befassen.»[2]

Ich selbst bin weit davon entfernt, diese Regression zu bedauern. Ich möchte darin das unbezweifelbare Merkmal einer aufrichtigen, gewissenhaften und tiefen Eingebung sehen. Eben weil Gott abwesend ist und nicht antwortet, weil dieses unerträgliche «Aug in Aug» mit der Angst tatsächlich besteht, kann und muß der Filmschaffende schöpferisch tätig sein. Das ist nur scheinbar ein Paradox. Es ist genau dasselbe scheinbare Paradox, das die Lektüre des Buches Ijob so schwierig macht. Auch Ijob steht der absoluten Angst gegenüber; auch er ruft zu einem Gott, der nicht antwortet: «Wie wäre ein Mensch bei Gott im Recht! Wenn er mit ihm rechten wollte, nicht auf eins von tausend könnt' er ihm Rede stehen» (Ijob 9,2f). «Schrei' ich: Gewalt! wird mir keine Antwort» (Ijob 19,7). «Ich schreie zu dir, und du erwiderst mir nicht» (Ijob 30,20). Die alttestamentliche Dichtung findet ihren Widerhall in «Wilde Erdbeeren» (Smultronstället, 1957), wo der alte Doktor Isak Borg spricht: «Wo ist der Freund, den ich überall suche? Wenn der Tag anbricht, wird mein Verlangen nur noch stärker. Und neigt sich der Tag, finde ich ihn immer noch nicht, obwohl mir das Herz brennt. Ich sehe seine Spuren überall.»

Warum würde die Abwesenheit Gottes ein Kunstwerk begründen? Ganz einfach deswegen, weil der Mensch seine Gewißheiten, alles, was zu seinem Wesen gehört, was ihn aufrecht hält, was ihn bestimmt und zugleich verschlossen macht, verlieren muß, um sich auf den Weg des Schaffens und der Fruchtbarkeit zu begeben. Bergmans Größe liegt nicht darin, Filme zu schaffen, um etwas *zu sagen*, irgend etwas zu behaupten, eine «Botschaft» frei-zugeben, sondern im Gegenteil sich von der Angst frei-zumachen und den lächerlichen, jämmerlichen Hampelmann,

der wir in Wirklichkeit alle sind, auf die Leinwand zu bringen. So kehrt Bergman wieder zum wehrlosen Kind zurück, zu dieser geheimen Quelle aller geistigen Schwungkraft. Denn das Kind hat Angst, weil es allein ist, weil es weiß, daß es seinen Vater und seine Mutter verlassen muß. Das Werk wird – wie alles Lebende – aus einer schmerzlichen Trennung geboren. Sie zerreißt. Verlassen und verlassen werden – das ist die Bedingung der Geburt und des Schaffens. Diese Wahrheit ist in den Augen einer zunehmend fötalen modernen Welt unerträglich. In ihr ist ja doch alles – Politik, Institutionen, Denkweisen – dazu angetan, ewige Unterstützungsempfänger zu unterhalten, jammernde Mißgeburten, an dem «Gesellschaftskörper» klebend, dieser monströsen Gebärmutter, die nie gebiert, diesem sterilen und verstopften Bauch, der verschlingt, ohne sich je zu entleeren.

Was ist Angst? Das, was Ijobs Herz und Eingeweide treibt: «Mein Inneres kocht und kommt nicht zur Ruhe» (30,27). Es sind dieselben Empfindungen, mit denen Bergman in seinem Film «Einen Sommer lang» (Sommerlek, 1951) die Geburt der Liebesbegierde fühlbar macht: «Das steckt in der Brust. Das schnürt einem die Eingeweide und ist wie Apfelbrei in den Knien». Diese innere Not läßt Bergman in seinen tragischsten, «verzweifeltsten» Filmen hervorbrechen. Wir werden sehen, daß es sich genau um die Prüfung Ijobs handelt.

Agnes, die Heldin in «Schreie und Flüstern» (Viskningar och rop, 1972), ist von Krebs (zweifellos Gebärmutterkrebs) befallen. Im Gegensatz zu ihren beiden Schwestern hat sie keinen Mann gekannt und war nie verheiratet. Sie wird in Kürze in ihrem Geburtshaus, dem Schloß der Familie, dem «Mutterhaus», sterben. Sie schreibt in ihr Tagebuch: «Ich habe manchmal Lust, meine Hände mir aufs Gesicht zu pressen und sie nie mehr wegzunehmen.»[3] Und Ijob: «Dunkel liegt auf meinen Wimpern» (16,16). «Vor Kummer ist mein Auge matt» (17,7). Agnes: «Was wird aus mir werden, aus mir und meiner Einsamkeit?» Ijob: «Nie mehr schaut mein Auge Glück. Kein Auge gewahrt mich, das nach mir sieht» (7,7f). Agnes: «Lang sind die Tage, schweigsam die Abende und schlaflos die Nächte. Was tun mit all dieser Zeit, die mich überschwemmt?» Ijob: «Leg' ich mich nieder, denke ich: ‹Wann wird es Tag?› Und steh' ich auf: ‹Wann wird es endlich Abend?› (7,4 – Herder-Bibel).

Ob Bergman für seine Agnes vielleicht durch eine Lektüre des Buches Ijob inspiriert wurde? Das ist hier ohne Bedeutung. Wir halten die Tatsache fest: Für Ijob und Agnes gibt es einen schlimmeren Schmerz als den Tod. Beide sehen sich *vernichtet*; vernichtet durch das Leiden, das sie zernagt; mehr noch durch die Freunde, die Schwestern, die sich von ihnen abwenden, sie zurückstoßen, sie verurteilen. Man kann sie nicht mehr sehen, diese beiden! Einige Zeit nach ihrem Tod erscheint Agnes ihren Schwestern: «Ich kann euch nicht verlassen. (...) Will mir niemand helfen? (...) Bleib bei mir, bis ich keine Angst mehr habe. Es ist so leer um mich herum. (...) Du mußt näherkommen.» Die Schwestern sind entsetzt und fliehen davon. Die Magd Anna allein setzt sich auf das Totenbett, nimmt Agnes auf ihren Schoß und verharrt mit ihr in dieser Haltung der Pieta. Ein flüchtiges, aber unvergeßliches Bild von seltsamer Mütterlichkeit. Es ist, als verhelfe die Zärtlichkeit Annas der Agnes zum Sterben, zum Hinüberschreiten, jenseits der Angst. Geborenwerden aus der Angst. Mit anderen Worten: Ein Ja zu dieser Existenz des Abwesendseins (des Geborenwerdens), dahinein einen die anderen (Gott) verbannen. Und jetzt *löst* sich wirklich etwas. Der Film kommt nach dem Tod der Agnes in einem fast befremdenden Frieden an sein Ende. Anna liest im Tagebuch der Agnes. Text und Bild des Films lassen die Harmonie unter den drei Schwestern fühlen. Agnes ist tot. Es bleiben ihr Wort und die Stimme Annas und der Film Bergmans. Es bleibt der Geist der Filmkunst und auch die Seele Agnes', der geheimnisvolle Lebensatem, der jedes aus der Angst geborene Werk belebt. Die Stimme flüstert: «Die Wesen, die ich am meisten liebte in der Welt, waren mir ganz nahe. Ich hörte sie leise sprechen.» Ein Wort, das die Trennung zugleich bekräftigt und verneint. Höchste Kunst des Spiels, das *die Anwesenheit* zum Vorschein bringt, weil sie nicht mehr ist: «Ich fühlte die Gegenwart ihres Leibes, die Wärme ihrer Hände.» Die Aussage dieser Harmonie bedarf der Vergangenheitsform der Romane, der Illusion der filmischen Darstellung, der Magie der Schauspieler auf einer Leinwand und jenes letzten vertraulichen Geständnisses, wo der Regisseur Bergman wie seine Agnes zu sprechen scheint: «Ich wollte diese flüchtigen Augenblicke festhalten.»

Das Buch Ijob ist nicht die Apologie der Entsagung und auch nicht die aufbrechende Re-

volte. Es ist die Geschichte der menschlichen Angst, notwendige Bedingung für die Geburt zum Geist. Die Stimme Ijobs und die der Gestalten Bergmans sind eine Herausforderung an die grausige und schwindelerregende Leere, die das Leiden in uns und um uns herum aufreißt. Schweigen Gottes. Keine Antwort. Gott und die All-Macht des Bösen verfließen ineinander. Wir denken hier natürlich an den Ritter im Bergman-Film «Das siebente Siegel» (Det sjunde inseglet, 1956), an seine Schachpartien mit dem Tod. Er sucht Gott, er entdeckt nur den Tod, die Gewalttätigkeit und die Angst. Ich erinnere mich unter vielen anderen enttäuschenden Begegnungen an die kleine Hexe. Das Kind ist der Folter und dem Scheiterhaufen geweiht, «weil das Mädchen mit dem Teufel Umgang gehabt hat». Der Ritter nähert sich ihm; er will seinerseits dem Teufel begegnen, «ihm eine Frage über Gott stellen. Er muß es ja wissen, der Teufel.» Und das Kind: «Schau mir in die Augen. Siehst du ihn? – Ich sehe in deinen Augen eine starre Angst, eine leere Angst. Das ist alles.»

Bergman bemüht sich in seiner Filmarbeit vor und nach der Trilogie, diese Leere auszuloten. Und zwar mit Hilfe der Allgegenwart des Bösen. Zuweilen wird dieses sogar durch die Vertreter des christlichen Gottes entfesselt. So zum Beispiel durch den lutherischen Bischof Vergerus in «Fanny und Alexander» (1982). Er kennt nur das Gesetz. Es erlaubt ihm, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, das Gute vom Bösen. Da er auf der Seite des Gesetzes und der Ordnung steht, vereint er in sich die Rollen der drei «Freunde» Ijobs, eben jener Männer, die Ijob verdammen. So redet die Macht, jede Macht. Eine Redeweise, die das Böse heraus-stellt, während Ijob das Böse heraus-fordert. Herausstellen heißt hier bezeichnen, heißt die Geschwulst umzeichnen und eingrenzen. Herausfordern aber heißt anreizen, die Wunde berühren, öffnen, das Böse herausdrükken, das Entsetzen strömen lassen, bis zum letzten Tropfen.

Im Tagebuch der Agnes steht eine erstaunliche Bemerkung, die von Bergman in «Schreie und Flüstern» nicht festgehalten worden ist: «Also flüchte ich mich in meine Verzweiflung und lasse sie mich verzehren. Ich habe bemerkt, daß alles schwieriger wird, wenn ich versuche, sie zu meiden oder zur Seite zu drängen. Es ist besser, sich zu öffnen, anzunehmen, was einen quält oder einem wehtut, nicht die Augen zu verschließen oder sich zu drücken, wie ich das zuvor tat.»[4]

Das Filmschaffen Bergmans ist wie das Buch Ijob *eine Herausforderung*. Dadurch, daß Bergman dem Bösen, anstatt es zu verdrängen, Anlaß gibt auszubrechen, entschleiert er die Wirklichkeit eines erschreckenden Spiels, wo die Größe des Menschen, sein Geist, seine Seele und Gotthaftes darin lägen, sich im Schweigen, in der Abwesenheit und in der Angst vor Gott zu vollenden. «Ja, warum nicht die Angst vor Gott erwähnen?» fragt Philippe Némo am Schluß seines lesenswerten Buches[5].

Am Ende seines Filmes «Licht im Winter» zeigt Bergman die Angst Jesu und zerstört damit das Bild vom beruhigenden Gott, die Vorstellung von einem Gott, der auf unser Verlangen Antwort gäbe, der unsere Bitten widerspiegelte. In einem Gespräch mit dem Regisseur Vilgot Sjöman bemerkte Bergman mit Bezug auf «Licht im Winter»: «Ich rechne hier ab mit der Vorstellung vom ‹lieben Gott›, diesem Gott der Selbsttäuschung, diesem Gott, der Vertrauen einflößt.»[6]

Ich möchte auf den paradoxen Schluß dieses Films hinweisen. Er nimmt die theatralische Lösung von «Fanny und Alexander» zwanzig Jahre zuvor schon vorweg. Der Pfarrer hat sich den Hinweis des Küsters auf die innere Not Jesu angehört («Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?»); er entschließt sich, das Abendmahl in einer fast vollständig leeren Kirche zu feiern. «Mit bleichem und angsterfülltem Gesicht spricht er laut: Heilig, heilig, heilig ist der Herr, Gott der Allmächtige. Die ganze Erde ist erfüllt von seiner Herrlichkeit.»[7] Angst, und dennoch «der Ritus» (das wird der Titel eines anderen Films von Bergman sein). Das Spiel. Die Liturgie als Inszenierung der Herausforderung Gottes. Darstellung dieser Herausforderung, trotz allem (und trotz allen). Auch in einer menschenleeren Kirche. Wenn Gott und die *Gläubigen* abwesend sind, so bleibt doch die Zelebration, das Theater, der ewige Kampf, wo der Andere sich entzieht, damit wir ihn suchen: «Unsere Seele denkt gern, die sie suchende Seele Gottes leide wie sie die Hölle in dieser angstvollen Erwartung, angstvoll, weil sie nicht weiß, ob wir (ihr) unsere Seele übergeben.»[8]

Die Erfahrung Bergmans und die Prüfung seines Pfarrers erinnern hier an die Gedanken des Landpfarrers von Bernanos: «Immer mehr glaube ich, daß das, was wir Traurigkeit, Angst und Verzweiflung nennen, wie um uns selbst zu überreden, es handle sich bloß um gewisse See-

lenregungen, diese Seele selber ist. Der Mensch ist seit dem Sündenfall so beschaffen, daß er in sich und außerhalb seiner alles nur noch unter der Form der Angst erfassen kann.»[9]

Es ist eine selige Angst. Sie läßt uns geboren werden – spielen, sprechen. Zum Geist geboren werden, zum Theater, zum Film und zu jeglicher schöpferischen Tat. Diese Angst durchzieht «Fanny und Alexander», diesen letzten Film Bergmans, und geleitet ihn «in die Freude» der abschließenden Zelebration (Darstellung einer Doppelgeburt). Das Gesetz tötet. Der Bischof in «Fanny und Alexander» ist ein krankhafter Mann, unfruchtbar und verderblich. Er verdirbt sich selbst. Vielleicht ist nur die Herausforderung fruchtbar. Die Herausforderung Bergmans. Die Herausforderung Ijobs. Ijob ist im Grunde ein großer Künstler.

[1] S. Björkman, T. Manns, S. Sima, Le cinéma selon Bergman (Paris 1973) 238.
[2] AaO. 350.
[3] Notizen Bergmans zum Drehbuch für «Schreie und Flüstern»: L'Avant-scène cinéma Nr. 142 (Dez. 1973) 15.
[4] Ebd.
[5] Philippe Némo, Job et l'excès du mal: Collection Figures (Paris 1978).
[6] Heft zu «Licht im Winter»: Cahier du cinéma, Nr. 165 (Donnerstag, 20. Juli 1961).
[7] Ingmar Bergman, Une trilogie (Paris 1964) 196.
[8] Philippe Némo, aaO. 233.
[9] Georges Bernanos, Tagebuch eines Landpfarrers.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN COLLET

1932 geboren. Doktorat des 3. Zyklus. Lehrt Filmwissenschaft und Kommunikation an den Universitäten Paris 7 und Dijon. Programmberater am Institut National de l'Audiovisuel in Paris. Seit 1966 redigiert er die Filmchronik der Zeitschrift «Etudes». Veröffentlichungen: Jean-Luc Godard (Editions Seghers, Paris 1963, [2]1972); Le cinéma en question (Ed. du Cerf, Paris 1972); Le cinéma de François Truffaut (Ed. Lherminier, Paris 1977); Le cinéma et le sacrifice de Narcisse: Lumière et Vie Nr. 146; Le cinéma, l'incertitude et la Foi: Foi et Vie Nr. 2, April 1981; L'illusion cybernétique: dire ou montrer: Recherches et débats, nouvelle série Nr. 2 (Themaheft «Art et société»), 1981. Anschrift: 17, allées Henri Sellier, F–92800 Puteaux, Frankreich.

Marc Bochet

Das Buch Ijob in der Literatur

Hé, très doulx Dieu, ayde moy
En ce besoing, en cest émoy...
Ach, sehr lieber Gott, hilf mir,
in dieser Not, in dieser Erregung.
Mystère de la Pacience de Job, 15. Jh.

Das Leiden des unschuldigen Gerechten ist ein reiches und altes Thema in der Literatur. Seit den alten assyrisch-babylonischen Inschriften («Ich, was für Böses habe ich getan?») bis zu Paul Claudel fehlt es nicht an literarischen Schriften, die in trauriger Feierlichkeit die grausame Willkür des Schicksals oder der Götter auf Kosten eines zerschmetterten Sterblichen darstellen.

In diesem Kontext konnte das Buch Ijob im vom Judentum beeinflußten Westen zur Quelle und zum Prinzip einer langen literarischen Tradition werden, in der Ijob eine wesentliche Symbolfigur unseres menschlichen Elends ist, die eng mit unserer Existenzmüdigkeit zu tun hat, ein Beispiel für ein Verhalten zwischen Aggressivität und trägem Fatalismus, zwischen dem Sich-Abfinden und der Auflehnung. Leidende Schriftsteller beziehen sich oft auf die Gestalt Ijobs, wenn sie zu der Feststellung gelangen, daß ihr Leiden weder mit einer verdienten Strafe zu tun hat noch das Ergebnis einer absurden Fatalität sein kann. Das Ziel dieses Aufsatzes ist es, auf einen «Ijobschen» Bereich in der literarischen Vorstellungswelt Frankreichs hinzuweisen.

Mittelalter

Die Fatisten des Mittelalters haben, um ihr dramatisches Repertoire zu erweitern, ausführlich aus den Texten des Alten Testaments und besonders aus dem Buch Ijob «wegen der schrecklichen Bewährungsproben, die er mit Gelassenheit auf sich nahm»[1], geschöpft. Die gelungenste dieser Bearbeitungen in Versen ist die des Mystère de la Pacience de Job aus dem fünfzehnten Jahrhundert mit seinen 57 Persönlichkeiten. Hier muß man feststellen, daß die Persönlichkeit Ijobs sich für das Theater eignet: Sein Drama, das von der Stille der Hoffnungslosigkeit über die Spirale von Worten des Schmerzes und die Gebärden des Gequälten bis zur Stille der Anbetung führt, ist das Drama eines *Darstellers* (acteur), wie dieser von Artaud oder neuerdings in *Le théâtre de la mort* von Tadeusz Kantor definiert wurde: «Aus dem gemeinen Kreis der Gewohnheiten und religiösen Riten ... tritt *jemand* hervor, der sich gerade zu der vermessenen Entscheidung durchgerungen hat, sich von der kulturellen Gemeinschaft abzusetzen.»[2] Die Entrücktheit Ijobs ist die Befreiung aus Wut und Erregung, wenn aber diese Wut und Erregung theatralischer Natur sind, lassen sie sich trotzdem nicht auf das Theater einschränken, sondern sie finden sich auch in der Literaturgattung des Gedichtes und in der des Romans.

Die Selbstpreisgabe eines Villon, der keinen anderen Ausweg sieht als in Gott, ist die Selbstpreisgabe Ijobs im Tiefpunkt seines Elends: «Meine Tage sind dahingeirrt, wie es – so sagt Ijob – die Fäden eines Tuches tun ...» (Testament V. 217–219).

Auch du Bellay, der «kümmerlichste» Mensch der gesamten Welt, kommt zu einem Akt der Anbetung: «Auch wenn ich nichts anderes bin als gemeine Fäulnis, so wie ich bin, bin ich dein Geschöpf» (Hymne chrétien).

Sechzehntes und siebzehntes Jahrhundert

Während Rabelais in Ijob einen reichen und verheirateten (schlecht verheirateten) Menschen sieht, wird das sechzehnte Jahrhundert besonders das Bild eines stoischen Ijob als Durchhaltebeispiel in den nicht von uns abhängigen Prüfungen herausstellen. So entsakralisiert das Werk *Job ou de la fermeté* von Chaignet in einem bestimmten Sinn die Gestalt Ijobs, um sie zu einem ethischen Modell zu machen.

Die Gestalt Ijobs wird in den vornehmen literarischen Salons mehr und mehr säkularisiert und es kommt so, im siebzehnten Jahrhundert zum berühmten Disput zwischen den Uranisten und den Jobelinen über die Sonnette von Voiture und von de Benserade, in denen Ijob im Rahmen der Thematik der Liebe den Platz der großen leidenden mythologischen Gestalten einnimmt. Um einen «Tiefpunkt» anzudeuten wird man fortan daran Gefallen finden, statt zu sagen: «Ich leide mehr als ein Ixion», zu sagen: «Ich leide

mehr als ein Ijob»: «Als er unglaubliche Qualen litt, beklagte er sich darüber, sprach darüber; ich aber kenne noch bedauernswertere.»

In diesem weltlichen Spiel drohte Ijob zu einer rein rhetorischen Figur zu werden. Aber sehr schnell kam er im Lauf des Jahrhunderts in seiner tragischen Gestalt bei Surin, Pascal, Racine und Bossuet wieder. So kommt bei Racine die Gestalt des Hippolyte, eines von den Göttern verdammten, tugendhaften Menschen, der biblischen Gestalt Ijobs nahe, und es ist nicht unmöglich, daß der Holzfäller von La Fontaine wie auch der Arme im Don Juan von Molière ihm einige Züge verdanken.

Der Ijob der Aufklärung

Im achtzehnten Jahrhundert wird Ijob besonders bei Voltaire zum vertriebenen, hinausgeworfenen Menschen, zum *escarmentado*[3]. Als Friedrich der Große *Candide* von Voltaire las, rief er aus: «Das ist ja Ijob in modernem Gewand»[4], und es stimmt, daß jene Erzählung auf dem gleichen Schema wie das Buch der Bibel aufgebaut ist: der anfängliche Reichtum des Helden, die Vertreibung aus dem Glück, eine Serie von Prüfungen, die Versuchung der Verzweiflung und der Auflehnung, der Rückkehr zum Ausgangspunkt in einer Art Wiedergewinnung der ursprünglichen Freude. So wie der Götze des Ijob, ein Gott der Sicherheit und des garantierten Schutzes, verschwinden muß und sich dem Helden im scheinbar absurdesten Leiden die schreckliche Wirklichkeit eines Gottes ohne Gesicht mit undurchdringbaren Wegen eröffnet, so muß Candide sich von der zu leichten Philosophie des Pangloss lösen, um in der Härte der Existenz eine mutigere Art zu leben zu entdekken. Die anderen Erzählungen Voltaires gehorchen derselben Katharsis des Geschundenen.

Der Ijob der Romantik

Der Ijob der Philosophie der Aufklärung ist derjenige, der in den bittersten Lektionen der Erfahrung Gründe der Hoffnung und des Handelns entdeckt. Dagegen ist der Ijob der Romantik Zeuge der Trauer, der Unruhe, der Sehnsucht nach dem Unendlichen. Die Verweise auf das Buch Ijob vervielfältigen sich bei Chateaubriand, der mit seiner Schwester «die traurigsten Stellen Ijobs» übersetzt, bei Lamartine, der sich in seiner Traurigkeit mit Ijob verwandt fühlt, bei Victor, der in ihm einen Leitstern der Menschheit, «un titan du fumier», einen Titanen des Misthaufens, sieht, bei Vigny, dessen Moïse neuerdings mit dem Buch Ijob in Zusammenhang gebracht wurde. Ijob ist in dieser Zeit wirklich eine vielgestaltige Persönlichkeit geworden, und die Erinnerung an ihn läßt vor allem die Dichter nicht in Ruhe, die in ihm das eigene Drama als unverstandene und verfolgte Menschen wiedererkennen: «Laßt mich im Schlummer der Erde einschlafen.»

Mitte und Ende des neunzehnten Jahrhunderts

Im Laufe des Jahrhunderts verlagert sich der Schwerpunkt des Themas Ijob vom leidenden Gerechten zu einer philosophischen Funktion dieser Gestalt, nach der er in der Folge der Übersetzung von Renan das eine Mal im Drama in fünf Akten von Pierre Leroux als Messias der Menschheit gesehen wird und das andere Mal bei Léon de Rosny dagegen als der Skeptiker erscheint, der unfähig ist, das Rätsel des Schicksals zu entwirren.

Gegen Ende des Jahrhunderts nimmt aber Ijob mehr und mehr die moderne Dimension des verlassenen Menschen in einer absurden Welt an, der dem nackten Elend einer unscheinbaren und schmutzigen Existenz ausgesetzt ist. Für Flaubert ist Ijob ein Lieblingsbuch. Seit Rimbaud und Lautréamont finden wir sarkastische Bemerkungen gegen einen grausamen und eifersüchtigen Gott: «Ich habe den Schöpfer gesehen, wie er seine unnütze Grausamkeit steigerte. Ich sah ihn die Brände entfachen, in denen Greise und Kinder umkamen.»[5]

Bei Verlaine und Apollinaire wird aus der Verlassenheit als Protest eine Anrufung des Gottes der Stärkung und des Trostes: «Was wird aus mir werden, Gott, der du meinen Schmerz kennst, den du mir gegeben hast ...» (Alcools).

Vor dem Zweiten Weltkrieg

In seinem Aufbegehren oder in seiner Unterwerfung bietet Ijob sich an der Schwelle zum zwanzigsten Jahrhundert in seiner kierkegaardschen Angst nicht als «ein Professor hoch von seinem Lehrstuhl» dar, «sondern als Vorbild, das gelebt hat, was es sagt»[6]. Gerade deshalb, als Freiheit, die schmerzlich schwanger geht mit einer Antwort, die nicht kommt, ist Ijob unserer Zeit so nah und beeindruckt so viele Schriftsteller des

zwanzigsten Jahrhunderts. Gide bezeugt in seinem Buch *Si le grain ne meurt*, welchen entscheidenden Einfluß das Buch auf ihn als Kind ausübte: Diese Lektüre hinterließ bei mir – das ist sicher – einen sehr lebendigen Eindruck.» Claudel hat das Buch mit vielem Engagement kommentiert und sieht in Ijob ein Bild des Dichters, dessen «Sprache nicht reicht, um die wahrgenommene Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen»[7]. Für Bernanos ist der Misthaufen Ijobs die Welt in ihrer Undurchsichtigkeit, der Mensch in seinem bangen Kampf im Herzen der Finsternis, der Schriftsteller selbst bei dem erschöpfenden Gebären seiner Werke: «Ich werde Ihnen heute ganz sicher den Misthaufen Ijobs zuschicken.»[8] Und in Bernanos' Werk *La joie* erzählen der Abbé Donissan und Chantal die Geschichte Ijobs nach, dessen Schrei «dem harten jüdischen Herzen durch die universelle Bosheit» entrissen wurde[9]. Für Malraux, jenen Agnostiker, der so nach der Transzendenz suchte, ist Ijob derjenige, der es als erster gewagt hat, Gott in seiner Stille anzureden, indem er ihn als den ganz anderen gelten ließ[10].

Camus läßt Ijob aus seiner Geschichte der Revolte weg, zweifelsohne weil er in ihm vor allem das Beispiel eines «mit Asche bedeckten» bußfertigen Menschen sieht, wie er ihn sonstwo darstellt: als Clamance in *La Chute* oder Pater Paneloux in *La Peste* oder auch noch als den in einer zusammenbrechenden Welt den Mut bewahrenden Doktor Rieux[11] im selben Werk.

Julien Green, für den der Zustand der Vereinigung mit Gott nur über das Zerbrechen des Seins erreichbar ist, bezieht sich dauernd auf Ijob: «Als ich mich auf meinen Gängen durch Paris abgespannt fühlte, setzte ich mich auf eine Bank und las Ijob.»[12]

Simone Weil, die sich in ihrem Werk *Attente de Dieu* ganz dem Schrei Ijobs geöffnet hat, zeigt, daß dieser leidende Gerechte vor allem daran leidet, daß er nicht weiß, ob er recht oder unrecht hat, und in seiner Verzweiflung nicht mehr das ihn freisprechende Zeugnis seines eigenen Gewissens hört.

Der Ijob unserer Zeit

Aber besonders in unserer aufgewühlten Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, nach der Atombombe und den Konzentrationslagern, in der Zeit des Archipels Gulag und der Dramen der Dritten und der Vierten Welt erweist sich die fordernde Ungeduld Ijobs als unsere Klage und unser Schrei. Es ist ja eine Zeit, in der das Sein zerfetzt ist, und jeder vor Hiroshima und Auschwitz erarbeitete Diskurs zerspringt in die Bruchstücke der Verwünschungen und Flüche: Elie Wiesel begegnet Ijob auf allen Wegen Europas[13], und für Rubenstein war der Jude in Auschwitz weniger als ein Misthaufen: «Ijob war in Rauch aufgegangen und seine Frage mit ihm.»[14] Und schließlich stellt Hans Ehrenberg in seinem Buch *Hiob der Existentialist* fest: «Unsere Zeit ist Hiob-reif geworden.»[15]

So wundert es auch nicht, daß wir zur gleichen Zeit eine Rückkehr des Tragischen, eine Rückkehr Ijobs erleben. Wir haben neuerlich die Wichtigkeit dieser Thematik in einer Untersuchung hervorgehoben und uns dabei auf Frankreich beschränkt, aber Ijob ist überall anwesend: in der Malerei, in der Literatur, im Fernsehen und in den philosophischen Werken. Um beim Theater zu bleiben: Eines der wichtigsten Ereignisse unmittelbar nach dem Krieg war im Jahr 1947 die Aufführung von *Der Prozeß* von Kafka in der Bearbeitung von Gide, der aus eigener Autorität die in Kafkas Roman nicht zu findenden Worte Ijobs, «Verurteilst du mich, um selbst als gerechtfertigt zu erscheinen?», dem Anstaltsgeistlichen in den Mund legt. Zudem hat das gesamte Theater nach dem Krieg manches der Ästhetik der *Grausamkeit* von Antonin Artaud zu verdanken, die der Not Ijob so nahe kommt. Es wäre übrigens verwunderlich, wenn man bei diesem Beispiel eines Geschundenen keine Anspielung auf Ijob finden würde, und tatsächlich erscheint bei ihm der Name dieser biblischen Gestalt gerade im Zusammenhang mit dem Theater: «Voir le livre de Job.»[16]

Ionesco stellt sich in seinem Werk *Notes et contre-notes* unter die Obhut Ijobs, und wenn auch der Name Ijob in seinen Stücken nicht fällt, können manche der dort dargestellten Situationen als «Ijobsche» Situationen bezeichnet werden. Auch wenn der verbannte Mensch bei Ionesco schließlich nicht zu der Freude des Heiles oder des Erfolges hingeführt wird, schließt der Dramaturg trotzdem, daß er sich «wie Ijob fühlt» und er auf die grundsätzliche Frage zurückgeworfen bleibt: «Was will man mir.»[17]

Das Werk Becketts, dieses Zeitgenossen Ijobs, wie ihn Ionesco definierte, ist auch und in noch größerem Maße als bei Ionesco von der Verlassenheit Ijobs durchdrungen. Öfters haben die Kritiker das eine oder andere Stück mit dem

biblischen Buch in Zusammenhang gebracht: Alle Figuren sind vereinsamt, scheinen verzweifelt und gebrochen, und Gott läßt sie «fallen»[18]. In *Comment va le monde, môssieu?* gibt Billetdoux einem seiner beiden mitumherirrenden Gefährten den Namen Ijob und in *Et à la fin était le bang* sagt Obaldia vom Styliten Oscar, daß er ein Ijob ist, der sich auf seinem Misthaufen aufrichtet[19].

Die streitbare Figur bei Vauthier, die Drecksau bei Antonine Maillet, die kleinen Alten in Arrabals *Guernica*, die Gestalt der Zenobie in *Les bâtisseurs d'empire* von Boris Vian, der Meister in *La maison d'os* von Dubillard kommen, auch wenn sie nicht namentlich auf Ijob verweisen, in ihren Gesichtszügen des Leidens und in ihrem armen Lächeln dem von Leiden gezeichneten Gesicht Ijobs nahe, dessen Schmerz in Glanz verklärt und zur «Ikone» wird, d. h. Verlangen nach dem Abwesenden.

In einem neueren Stück, *Apocalypsis cum figuris*, legt Grotowski seinem Lazare die Worte in den Mund, mit denen Ijob den Tag seiner Geburt verfluchte, und in der Saison 1978–1979 führte das Brüsseler Theater Le Rideau das Buch Ijob auf.

Aus all dem spricht die Aktualität dieser Gestalt, die hier und dort, flüchtig und dennoch nicht ohne Eindruck zu hinterlassen, als eine nicht aus dem Sinn gehende Metapher in einer Anzahl heutiger Romane, Gedichte und Essais immer neu auftaucht. Ob es sich um den leidenden Knecht bei Jesaja oder um den verhöhnten und leidenden Christus, um einen traurigen Clown wie Charly Chaplin oder um die Vagabunden in *En attendant Godot* handelt: all das findet sich in Ijob, diesem Gemeingut unserer nervösen Zeit.

Zahlreiche Schriftsteller unserer Zeit beziehen sich auf ihn als auf eine für ihre Tätigkeit wesentliche Gestalt. Es reicht hier die Namen zu nennen von Cioran, diesem heftigen Ijob, von Benjamin Fondane, Schüler Chestovs, von Olivier Clément, Leser Dostojewskis, von Gabriel Marcel («Ich halte mich angesichts einer absurden und grausamen Welt als ein reines Feuer der Klage und Forderung aufrecht»), von Philippe Némo, Verfasser eines Buches über *Job et l'excès du mal* (Ijob und das Übermaß des Bösen), von Elie Wiesel, von André Neher.

Sie alle haben geredet von jener Ijobschen Nacht der Prüfung, von jenem «Berg des Elends», wie ihn Raymond Ruyer in *La gnose de Princeton* definierte, von jener beängstigenden Aporie, bei der man nicht weiß, wie man herausfinden soll, von jener Blindheit des Bewußtseins, die nicht weiß, wie einem als willkürlich erscheinenden Leiden ein Sinn abzugewinnen ist, und schließlich von jener quälenden Frage, die sich in dem so Ijobschen Stück des deutschen Dramatikers Wolfgang Borchert, *Draußen vor der Tür*, als Schrei der Bitte äußert: «Warum schweigt ihr denn? Warum? Gibt denn keiner eine Antwort?» Hier hört man Ijob selbst reden: «Gäbe es doch einen, der mich hört» (Ijob 31,35).

Ijob und die deutsche Literatur

Wir haben uns aufgrund des engen von diesem Aufsatz vorgegebenen Rahmens auf die Darstellung der Anwesenheit, des Bedeutungsgehalts Ijobs in Frankreich beschränkt, aber man kann in einer Zeit, in der der Austausch zwischen den Kulturen groß ist, nicht vergessen, daß die Gestalt Ijobs in ganz Europa verbreitet war und rezipiert wurde, besonders in Deutschland, wo das Thema des leidenden Gerechten seit dem Armen Heinrich von Hartmann von Aue im dreizehnten Jahrhundert über Heinrich Heines *Romanzero* bis zu den marxistischen Überlegungen von Ernst Bloch in *Atheismus im Christentum* und Ernst Jungs *Antwort auf Job* zum Nachdenken herausforderte, ein Nachdenken, das sich wegen der bekannten tragischen Ereignisse unserer Zeit auf dem Hintergrund des Todes Gottes und der Philosophie des Absurden tragisch und grausam vertieft hat.

Die Not des Gottesmannes auf seinem Misthaufen läßt viele heutige Schriftsteller auf der anderen Seite des Rheins nicht in Ruhe: Der expressionistische Job von Kokoschka aus dem Jahr 1917 kündigt den von Joseph Roth, *Hiob, der Roman eines einfachen Mannes* von 1930 an sowie die Gedichtsammlung von Karl Wolfskehl, *Hiob oder die vier Spiegel* und das Buch von Margerete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* von 1946.

Zum Schluß

Der Reichtum der Inspiration, die das Buch Ijob für die Literatur bedeutete, muß noch entdeckt werden. Sie scheint uns derart zu sein, daß man sich fragen sollte, ob Ijob nicht zu einem Mythos wie der Mythos des Prometheus oder jener des Sisyphos geworden ist. Es scheint uns aber, daß

die Gestalt Ijobs der mythischen Verdichtung widersteht: Ijob gehört nicht zum Reich der Fabel, sondern er ist eine Gestalt unserer menschlichen Geschichte. Wir ziehen es vor, von seiner «Gegenwart» zu reden, denn er zwingt sich uns heute als ein Beispiel auf, mit dem wir uns identifizieren können. Der Rückzug Gottes, seine Abwesenheit, hinterlassen eine Leere, in der sich die fordernde Ijobsche Klage aufreibt, die auch die unsrige ist: «Der Himmel ist voll von unseren Schreien.»[20]

[1] R. Lebègue, La tragédie religieuse en France (Champion, 1929).

[2] T. Kantor, Théâtre de la mort: Théâtre de la mort (Texte ges. v. Denis Bablet, 1977).

[3] Siehe Voltaire, Histoire des voyages de Scarmentado: Romans et contes (Garnier, Paris). Das spanische Wort *escarmentado* bezeichnet jemanden, der bis in sein eigenes Fleisch geprüft worden ist.

[4] Brief von Friedrich II. an Voltaire (Pléïade, Bestermann 7554).

[5] Lautréamont, Chant de Maldoror, Chant 2, strophe 2.

[6] Kierkegaard, Quatre discours édifiants (Aubier, Paris 1943).

[7] Ruth Reichelberg, L'exil dans le théâtre et l'œuvre exégétique de Claudel (Nizet, 1976) 216.

[8] G. Bernanos, Correspondance, mai 1933 (anläßlich *Monsieur Ouine*, zitiert von A. Béguin, Bernanos par lui-même (Seuil, Paris) 167.

[9] G. Bernanos, La joie (Pléïade) 605.

[10] Guy Suares, Malraux, celui qui vient (Stock/Plus, Paris 1974) 28.

[11] M. Friedmann, Problematic Rebel. An Image of Modern Man (New York 1963) 436: Der Autor sieht in Doktor Rieux einen modernen Ijob.

[12] J. Green, Mille chemins ouverts (Livre de poche, Paris) 190–191.

[13] E. Wiesel, Job ou le silence révolutionnaire. Célébration biblique (Seuil, Paris 1975) 54.

[14] R.L. Rubenstein, L'imagination religieuse (NRF, Paris 1968) 54.

[15] Zitiert von H. MacLean, The Job Drama in Modern Germany: AUMLA (1954).

[16] A. Artaud, Œuvres complètes, Bd. 11 (NRF, Paris) 207.

[17] E. Ionesco, Un homme en question (NRF, Paris 1979) 12.

[18] Siehe vor allem den Aufsatz von O. De Magny, Samuel Beckett ou Job abandonné: Monde Nouveau – Paru H. 97 (Febr. 1956) 95.

[19] R. De Obaldia, Œuvres complètes, Bd. 56, 101–102.

[20] S. Beckett, En attendant Godot (Ed. de Minuit, Paris) 128.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

MARC BOCHET

1929 in Paris geboren. Promotion in Philosophie (Poésie et métaphysique chez Platon et les platoniciens, Promotor: M. De Candillac, Sorbonne, Paris 1953) und in Spanisch (L'univers spatial et l'univers intime dans *Platero y yo* de J.R. Jimenez, Inst. Hispanique 1961), Doctorat du 3ème cycle (Présence de Job dans le théâtre d'après-guerre II en France (Brunel/Sellier/Autrand, Sorbonne, Paris 1982). Zur Zeit professeur agrégé für moderne Literatur an der Europäischen Schule in Brüssel. Anschrift: Joseph Bensstraat 113, B–1180 Brüssel, Belgien.

Abschließende Überlegungen

Christian Duquoc

Dämonie und Gottes Unberechenbarkeit

«Dämonie» ist ein heftiger Ausdruck; seine Verwendung sucht Verwunderung zu erregen. Doch über seinen literarischen, journalistischen Effekt und seine Symbolträchtigkeit hinaus evoziert dieser Ausdruck eine philosophische Verwendung, die, die Ernst Bloch in seinem Werk «Atheismus im Christentum»[1] aufgebracht hat. Dieser Autor, ein heterodoxer Marxist, will aufzeigen, daß «nur ein Christ ein guter Atheist» (S. 5) sein könne. Die Formulierung riecht nach Skandal; Bloch bemüht sich in seinem Werk, das Schroffe dieser Behauptung zu rechtfertigen. Zu diesem Zweck stellt er die These auf: Zwei gegensätzliche Strömungen durchziehen die Bibel. Die eine, die sich auf Gott als den Schöpfer der Welt bezieht, geht in eine Richtung, in der die Machtwillkür vorherrscht; die andere, die sich auf das Werk des Mose, den Exodus bezieht, öffnet sich der Idee eines sittlichen Gottes, der gegen die Ungerechtigkeit kämpft und seine Energie dazu verwendet, daß die Armen Land erhalten. Die Predigt der Propheten stützt sich auf die Idee, daß Gott eine herrliche Zukunft hervorruft.

Ernst Bloch hält die beiden Gottesvorstellungen für unvereinbar. Die willkürliche Schöpfermacht läßt sich mit dem Umwälzungswillen des Exodusgottes nicht in Einklang bringen. Das eine muß das andere verdrängen. Der prophetische Gott der aus dem Exodus hervorgegangenen Prophetie kann nicht der Gott sein, den man sich von der Herrschaft der Herren aus als Schöpfer vorstellt. Bloch zufolge stellt der Verfasser des Buches Ijob den Kampf zwischen den beiden Vorstellungen konkret dar, wagt es aber nicht, daraus die Folgerungen zu ziehen. Erst Jesus wird den Mut dazu haben, indem er an die Stelle Gottes den Menschensohn, d. h. den Menschen, setzt. Jesus gibt so der Bibel eine atheistische Ausrichtung. Er eliminiert die Willkür Gottes, dessen «Dämonie». Und er merzt sie deshalb aus, weil Gott sich gar nicht anders denken ließe denn als sittliches Ideal.

Was mich betrifft, so möchte ich, die von Bloch angerissene Problematik zur Kenntnis nehmend, in diesem Aufsatz aufzeigen, daß diese «Dämonie» nicht unbedingt das Willkürliche ist, sondern für die Menschen die Art und Weise, Gott nicht auf ein sittliches oder vernünftiges Ideal zu verkürzen. In einem ersten Abschnitt werde ich die Auseinandersetzung um das Buch Ijob kreisen lassen und in einem zweiten um die Frage, die das Kreuz Jesu aufwirft. Zum Schluß werde ich vom unfaßbaren Charakter Gottes als dem Zeichen seiner Freiheit und Gratuität sprechen.

I. Die theologische Auseinandersetzung im Buch Ijob

Ich gehe nicht auf die exegetischen Probleme ein, die dieses Buch stellt. Ich behandle es als ein dramatisches Gedicht, das irgendwie die Verlegenheit schildert, in die der Bund dieses Volk gebracht hat.

Ich rede vom Bund. Von der Auserwählung und Verheißung nicht zu trennen, hatte er dem Herzen des jüdischen Volkes ein Gefühl der Sicherheit gegenüber dem Zufall eingeprägt. Die Geschichte wird von Gott in dem Sinn gelenkt, daß das auserwählte Volk die Elemente gewinnen soll, die ein individuelles und kollektives Glück ermöglichen. Doch die dem Volk innewohnende Überzeugung, daß Gott zu seinen Gunsten tätig sei, wurde von der Erfahrung eines Mißverhältnisses zwischen den menschlichen Taten und ihren Ergebnissen fortlaufend erschüttert. Es hielt schwer, sich irgendeine Gleichwertigkeit zwischen dem tatsächlichen Wert des Handelns und der Zukunftssicherung vorzustellen.

Dieses Gefühl eines Mißverhältnisses nahm um so radikalere Formen an, als die Rückkehr aus dem Exil, welche die Propheten in so hochtönenden Bildern besungen hatten, dermaßen banal gewesen war und als Israel die aus dem Bund zuströmende Kraft in einer immer tüfteligeren Ausarbeitung des Kultes und des Gesetzes verpuffen ließ. Meines Erachtens hat das Sichausschweigen über den Bund im Buch Ijob nicht den Zweck, eine Debatte über das Leiden des Unschuldigen zu universalisieren, sondern will ansichtig machen, daß seine als privilegiert erachtete Situation Israel keineswegs vor den radikalsten Fragen verschont. Wollte man das Ärgernis, das

durch das Leiden des Unschuldigen allüberall hervorgerufen wird, durch Theorien überdekken, welche die stets gerechte Logik des Bundes in Israel herausstellen würden, so würde man sich Illusionen machen und letztlich Gott nicht Ehre erweisen.

Das Buch Ijob sieht also nur deshalb scheinbar vom Bund ab, weil es auf seinen Seiten den handfestesten Skandal vorlegen will. Darum sind Ijobs Freunde Vertreter von Ideen, die in Israel geläufig waren. Diese Ideen scheinen mir darin zu gipfeln: Der Gott Israels ist ein sittlicher Gott, und sein ganzes Handeln gegenüber den Menschen beruht auf einer Gerechtigkeit, die sich in der realen Geschichte auswirkt. Ijob akzeptiert das Totalitäre dieser Problematik nicht; er weist die Gleichung zwischen seiner Geschichte und der Ausübung der Gerechtigkeit Gottes zurück. Der Verfasser läßt Gott eine Rede halten, die diesen der Gleichwertigkeit zwischen seinem Handeln in der Geschichte und der Moral enthebt. Es wird keine Antwort gegeben; das Mißverhältnis wird akzeptiert; Gott läßt sich in seinem Handeln nicht allein von der Logik des Bundes leiten.

Dieser Aspekt einer Abtrift Gottes, der zugleich durch die Auflehnung Ijobs und die von Gott gehaltene dichterische Rede (Ijob 38–42) angedeutet wird, wurzelt in biblischen Präzedenzfällen. Ernst Bloch hat treffend erfaßt, daß die alten Überlieferungen von Episoden berichten, in denen das Verhalten Gottes unvorhersehbar war. Er führt den Text Gen 2,5–3, 24 an, der von der doppeldeutigen Haltung Gottes zum Menschen berichtet; den Text Gen 32, 22–33, worin vom seltsamen Kampf Jakobs mit dem Engel Gottes die Rede ist und Gott sich nicht weigert, Jakob zu segnen, wohl aber, ihm seinen Namen auszuliefern; die Episode des Turmbaus zu Babel (Gen 2,1–9), die als Ungeduld Gottes gegenüber dem menschlichen Fortschritt aufgefaßt wird; Kapitel 34 des Deuteronomiums, worin vom Tod des Mose an der Schwelle des verheißenen Landes die Rede ist. Noch weitere Texte werden herangezogen, um das Unerwartete des Verhaltens Gottes herauszustellen. So die Wende im Verhalten in der Erzählung von der Ermordung Abels (Gen 4,1–17) und in der von der Opferung Isaaks (Gen 22,1–20). Noch viele weitere Episoden, namentlich in den geschichtlichen Büchern, bezeugen das Unerwartete des Handeln Gottes. Die Bezugnahmen auf die dem Bund entsprechende Moral reichen nicht hin, um das Verhalten Gottes zu erklären. Bloch nennt dieses Unvorhersehbare Gottes, das er als Willkürmacht bezeichnet, im Unterschied zu einer Moralverkündigung, die auf die Befreiung des Menschen ausgeht, «Dämonie». Gott läßt sich in seinem Handeln nicht verstehen, weil dieses nicht mit der Legalität und Moralität gegeben ist, wie der Bund sie postuliert und sein mosaischer Name «Ich bin der, der ich sein werde» (Ex 3, 14) verlangt.

Es ist nicht damit getan, daß man in diesem Fall von Archaismen redet. Eines der Verdienste des Verfassers des Ijobbuches, eines späten Schriftstellers, ist dies, daß er die Archaismen aktualisiert hat, obwohl er sie literarisch als solche hinstellt: Ijob ist eine Gestalt der grauen Vorzeit. Doch sein Drama ist aufschlußreich für den Widerspruch, in dem sich Israel jetzt befindet. Es sehnt sich nach einem Gott, der die Geschichte nach einem Programm lenkt, das sich erfassen läßt von den drei Kategorien her, welche die Struktur des auserwählten Volkes bestimmen: der Auserwählung, dem Bund und der Verheißung. Um zur Einsicht zu drängen, daß dies nicht so verläuft, wird eine doppelte Korrektur vorgenommen: Man gibt das Wort dem Volk; man nimmt die alten Berichte ernst.

Man gibt dem Volk das Wort. Die Propheten reden im Namen Gottes. Sie stellen sich dem Volk gegenüber, sie rufen ihm wieder die Forderungen des Bundes und die schlimmen Folgen seines Fehlverhaltens in Erinnerung. Sie hören auf das Volk nur, um seine Argumente zurückzuweisen. Zweifellos nehmen sie im Volk eine Unterscheidung vor. Sie wenden sich an die Mächtigen nicht auf die gleiche Weise wie an die Ausgebeuteten. An die ersten richten sie ein Wort der Anklage, an die zweiten ein Wort der Hoffnung. Doch die wohltuende Wahrheit ihrer Reden ist stets erst im Kommen. Einzig das Übel läßt sich feststellen. Israel wird überfallen, Israel ist im Exil, Israel erfreut sich nicht mehr politischer Eigenständigkeit. Gewiß wird der Messias, ein König nach dem Herzen Jahwes, kommen, aber er ist noch nicht da. Am Werk ist nur das Unglück oder die Anklage. Und was das Schicksal des einzelnen Menschen betrifft, so kümmern sich die Propheten kaum darum, denn sie sind von ihrer Schau der Geschichte allzusehr eingenommen.

Der Verfasser des Buches Ijob schmettert niemanden nieder, klagt nicht an; er hört, wie die Klage, der Grimm, die Auflehnung hochkom-

men. Er ermißt die tägliche Verzweiflung, denn er weiß um die Macht der Ausbeutung, der Krankheit und des Todes. Er schildert nicht eine Zukunft in einem Land, das von Milch und Honig fließt. Die Erfahrung hat gezeigt, daß diese Bilder nur Wunschbilder sind, die man sich unter einem Zelt in der Wüste erzählt, um sich über den Hunger hinwegzutäuschen. Der Verfasser des Buches Ijob weiß, was man denkt, was man ganz leise einander zuflüstert – und zwar nicht nur in Israel. Er ermißt durch die Erfahrung die Nichtigkeit der Erklärungstheorien, wie die Freunde sie vorbringen, und hinter ihnen vielleicht den übertriebenen Optimismus der prophetischen Visionen. Er mißtraut den Abstraktionen: Volk, Geschichte, Bund. Er ist ein Mensch aus Fleisch und Blut; das Schicksal des einzelnen Menschen beschäftigt ihn.

Das Wort, das hier dem Volk gegeben wird, löst dieses nicht von Gott, läßt es aber vermuten, daß der Gott Israels vielleicht nicht einzig in der Moralpredigt der Propheten vorliegt. Die Geschichte, auf die diese sich immer wieder berufen, um eine Bestätigung für ihre Anklagen zu finden, ist nicht der einzige Ort, wo Gott sich ankündigt. Und daß er sich in der Geschichte so klar ankündige, wie es ihre Predigten einreden wollen, zieht Ijob in Zweifel. In diesem Sinn gibt das Buch Ijob den alten Traditionen wieder Gewicht: Gott ist immer wieder anders, als man vermutet.

Man nimmt die alten Berichte wieder ernst. Die Bibel geht aus einer Zähmung hervor. Zur Zeit des Esra und des Nehemia (450–400) treffen die Priesterkreise, oft vom Prophetenwort beeinflußt, das auf den Verrat am Bund hingewiesen hatte, eine Auswahl unter den Traditionen. Die Redaktionen gingen nicht ohne Angleichungen vor sich; das Wort des Volkes ließ sich darin weniger vernehmen als das Schema, das aus der Predigt der Propheten angesichts des geschichtlichen Scheiterns des Bundes hervorgegangen war.

Dadurch, daß der Verfasser des Buches Ijob seine theologische Auseinandersetzung aus der Zeit der Neufassungen der biblischen Texte und aus der Heiligkeit des Territoriums der Bibel hinaus versetzt, kann er sich zum Widerhall von dem machen, was in den unklaren Geschichten angezettelt wurde, während die von den Priestern vorgenommene Zähmung es weglassen wollte. Und was angezettelt wurde, war dies, daß das Wirken Gottes nicht so sonnenklar ist, wie das Prophetenwort und die herrschende Meinung es wahrhaben wollten. Im scheinbar abgöttischen Verhalten des Volkes, das sich eine Gewähr für Gott verschaffen wollte, indem es sich seiner versicherte, kommt die Überzeugung zum Vorschein, daß Gott in seinen Absichten nicht eindeutig ist. Zahlreiche Episoden der Durchquerung der Wüste bezeugen diesen Zweifel an den Absichten Gottes. In der offiziellen Lehre wird dies als «Sünde» taxiert, denn die Maßgebenden wissen, was Gott will. Nichts beweist, daß dies ebenfalls der Fall war in den Traditionen, wo das göttliche Handeln sich offensichtlich als ganz anders erweist, als es nach den ethischen Normen der Prophetie zu erwarten gewesen wäre. Ijob nimmt dieses «Irrationale» zur Kenntnis. Man soll sich seine Größe nicht allein in der sittlichen Ordnung vorstellen, wie seine Freunde es nahelegen, sondern im poetischen Spiel, das die Gott zugeschriebene Rede veranschaulichen wird. Daß man Gott nicht in den Griff bekommen kann, rührt zunächst nicht von der Ethik her, sondern von jener Gratuität im Handeln, die von der Überfülle, dem Verschwenderischen und der Irrationalität des Universums so treffend versinnbildlicht wird. Diese Gratuität ist herausfordernd, wenn sie die Geschichte des einzelnen Menschen durchzieht. Ijob erfährt dies.

Zwischen seiner Erfahrung und der Rede Gottes besteht ein geheimes Einverständnis, doch konnte einzig die Auflehnung es an den Tag bringen. Darin liegt meines Erachtens das Paradoxe dieses Buches. Das treue Festhalten am ethischen Gesetz verfehlt die zweideutige Gratuität des göttlichen Handelns. Die Auflehnung Ijobs, dieses aufmerksamen Beobachters der Welt, macht ihn bereit, ein weniger vernünftiges Wort zu vernehmen als das durch den damals vorherrschenden Diskurs übermittelte; dieser Diskurs gab vor, er achte die Forderungen des Bundes, und wurde durch die Ereignisse doch fortwährend Lügen gestraft.

Ein geheimes Einverständnis zwischen der Auflehnung Ijobs und dem Unerwarteten an Gottes Handeln, dies ist der eine Sinn des Buches. Diese Komplizität hat eine paradoxe Wirkung: Der ungeduldige Ijob gelangt wieder in den Besitz seiner Güter, die mit Gott Verbündeten werden verworfen. Die Klammer des Dramas ist geschlossen, vermochte jedoch eindrücklich genug zu zeigen, wie zerbrechlich der Bund ist, wenn man ihn zu einer ethischen Logik umformen will. Der Autor legt dies von Grund auf dar:

Ijob begegnet am Ende seiner Auflehnung Gott, und Gott als der von seiner Schöpfung, deren Vortrefflichkeit er zur Schau stellt, her Unvorhersehbare, anerkennt Ijob. Ijob ist seine grundloseste Kreatur, deren Freundschaft am meisten erhofft wird. Die Debatte über das Leiden des Unschuldigen erhält keine andere Lösung als die, daß Gott das Recht auf Auflehnung anerkennt. Doch wird diese Deutung nicht durch das Kreuz Jesu entkräftet?

II. Das Unerwartete des Kreuzes

Die «Willkür» Gottes im Buch Ijob ist mit der Auflehnung Ijobs im Bunde. Die Gratuität seines Handelns, das Unbegründete seiner Entschlüsse sind für den leidenden Unschuldigen günstiger als die Gerichtslogik, welche die «Freunde» aus dem Bund herauslesen. Zu der gleichen Konfiguration wird es viele Male im Evangelium kommen. Die Verteidiger des Gesetzes und der Forderungen des Bundes widersetzen sich Jesus. Dieser handelt einer Logik entsprechend, die ihnen mit dem Ernst, den die Größe des Bundes zwischen Israel und Gott erheischt, unvereinbar erscheint. Es ist weder eines Propheten noch eines Rabbi würdig, den Sabbat zu übertreten, um Nöten abzuhelfen, die auch noch tags darauf geheilt werden könnten; es ziemt sich nicht, sich mit öffentlichen Sündern abzugeben. Es ist beunruhigend, daß ein an das mosaische Gesetz Gebundener sich das Recht anmaßt, es nicht anzuwenden.

Das Handeln Jesu wird als willkürlich beurteilt, denn sein Sinnbezug ist nicht einsichtig. Die Gleichnisse, die er erzählt, – z. B. das von den Arbeitern der letzten Stunde – pfeifen auf die Gesellschaftsordnung und schätzen – wie das Gleichnis vom liederlichen Sohn – den ehrbaren Arbeiter gering. Sie weisen die unkonsequenten Züge seiner Haltung auf: Er verkündet das Reich Gottes, tritt aber nicht für eine klare Ordnung ein, der das Gesetz den festen Halt gibt. Die Worte und Handlungen Jesu sind scheinbar grundlos. Dies beweist seine Neigung, der kollektiven Erinnerungsweisheit sein «Ich» entgegenzusetzen: «Es ist zu euch gesagt worden – ich aber sage euch».

So findet die Gratuität, die der Rede Gottes über die Schöpfung innewohnt, eine Entsprechung in der Gratuität, die das Handeln Jesu beseelt. Im ersten Fall macht sie sich zum Komplizen des ungeduldigen Ijob, dessen Leiden aller Gerichtslogik spottet; im zweiten Fall holt sie ihren Sinnbezug bei denen, welche die legale und religiöse Gesellschaft als Abschaum beurteilt. In beiden Fällen geben weder die soziale Logik noch die ethische Logik den Ausschlag, sondern herrscht eine Freiheit, die als Willkür erscheint und doch mit denen im Bund ist, von denen die Ethik und die Politik nichts wissen wollen. Das Kreuz Jesu legt diesen gemeinsamen Zug aufs äußerste offen.

Das Kreuz ist nicht in irgendeine Ordnung einzureihen, sondern ist das Ergebnis einer allzu fanatischen pharisäischen Ordnungsliebe. Jesus muß es mit dem Leben büßen, daß er nicht zur Gesetzesbeobachtung auffordert; er wird umgebracht, weil er deren verkehrte Wirkungen konkret angeprangert hat. Sein Aufruf zur Umkehr stützt sich auf etwas, den Schrei des Verzweifelten, das eine andere Auslegung des Gesetzes verlangt als die damals vorherrschende. Das Handeln Jesu hält sich nicht an die Bestimmungen, die durch eine Gesetzes- und Gesellschaftsordnung auferlegt werden, die für ihre Auswirkungen blind ist; er macht sie ansichtig, und zwar grundlos. So wie Ijob durch seine Unschuld die mörderische Logik der Auffassung seiner «Freunde» zutage fördert. Im Fall Jesu wird die Logik zur legalen Ordnung und Justiz: Er wird verurteilt und getötet. Die Grundlosigkeit des Kreuzes wurzelt in der allzu großen Vernünftigkeit der Gesetzesanhänger.

So wenig wie Ijob ist Jesus ein Libertinist oder Antinomist, aber er verhehlt nicht das Mißverhältnis zwischen der bestehenden Unterdrükkung und der angeblichen Absicht der Maßgebenden. Ijob hatte dieses Mißverhältnis zum Himmel geschrien; er beschuldigte Gott, es nicht zur Kenntnis zu nehmen, doch der Gott, den er anklagte, war die von den «Freunden» geschaffene Gestalt, ein Gott, dessen Aufgabe es war, sich um die gerechte Verteilung der Belohnungen und Strafmaßnahmen zu kümmern. Eine unerwartete Antwort: Gott hält, in einer anderen Ordnung, eine Rede, die der Ijobs analog ist. Der Kosmos entspricht nicht einem ethischen Gesetz oder einer Egalitätslogik; er ist der Ort der Gratuität, weil er «Spiel» ist. Und dieser Gott, dessen Rede voller Humor ist, macht sich zum Verbündeten des sich auflehnenden Ijob gegenüber den «Freunden», die seine Pläne zu kennen vermeinen.

Jesus klagt die Mißverhältnisse an; er steht gegen die dafür Verantwortlichen auf. Er schul-

digt nicht Gott an, sondern handelt, wie wenn Gott auf seiner Seite stünde. Doch die Maßgebenden haben nicht den Humor des von Ijob angeklagten Gottes; sie weigern sich, die aufrührerischen Erklärungen Jesu zu decken. Die Ordnung hat recht, und die Ordnung tötet ihn, während die Willkür Gottes im Ijobbuch Ijob das Leben wieder schenkt. Gott erweckt auch Jesus wieder zum Leben, der sich wegen ihrer verkehrten Wirkungen gegen die Logik erhoben hat.

Wenn man den unbegreiflichen Aspekt des göttlichen Handelns, die Unmöglichkeit, es auf eine Regel zurückzuführen, «Dämonie» nennt, muß man also einsehen, daß das Handeln Gottes im Buch Ijob den Horizont des Handelns Gottes im Kreuzesdrama bildet. Der Außenseiter Jesus wie der Außenseiter Ijob haben recht, weil sie sich nicht in die Logik der Ethik einspannen lassen. Und man kann auf das Schicksal Jesu, der kraft des Geisteswaltens zum Leben auferstehen, die Überzeugung anwenden, die Ijob äußert:

Doch ich, ich weiß: Mein Erlöser lebt,
als letzter erhebt er sich über dem Staub.
Und nachdem man meine Haut zerfetzt hat,
werde ich in meinem Fleische Gott schauen.
Ich werde ihn schauen, ja, ich.
Meine Augen werden ihn sehen, und er wird nicht fremd sein.
Danach sehnt sich mein Herz in meiner Brust»
(Ijob 19, 25–27).

Ein französischer Autor, G. Morel, hat in einem neueren Buch[2] gleichzeitig sich der Sache Gottes angenommen und das christliche Nützlichkeitsdenken kritisiert. Von seinen Studien über Nietzsche[3] beeinflußt, hat er für die Wiedereinführung des «Spiels» und der «Gratuität» in die Ordnung des Göttlichen plädiert. Gestützt auf den Sinnspruch des deutschen Mystikers Angelus Silesius:

«Die Ros ist ohn Warum: sie blühet, weil sie blühet;
Sie acht't nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet»

schlägt er vor, Gott nicht mehr in die kleinliche Kalkulation einzuschließen, wie dies das ethische und anthropozentrische Interesse des Christentums täten. Ohne den Ausdruck «Dämonie» zu verwenden, legt er dessen Sinn dar. G. Morel mißtraut wie besessen den prophetischen Projekten, die durch ethische Normen bestimmt sind. Er ist kein Libertinist oder Anarchist, nur weigert er sich, die Beziehung zu Gott für etwas anderes arbeiten zu lassen als für ihre eigene Fülle. Er weist den funktionalen Gebrauch zurück, den man von der Autorität Gottes oder dessen Eingetauchtsein in die Geschichte macht.

Dieser Gott, der vor unseren Augen aus der schieren Gratuität auftaucht, unterscheidet sich jedoch von dem, gegen den Ijob sich auflehnt: er schweigt. Ijob ersucht Gott, ihn zu verteidigen, also auf die Anklage, die man gegen ihn erhebt, zu antworten. Gott antwortet in seiner weitschweifigen Rede, die das Verschwenderische seiner Schöpfungstat versinnbildet und das logiklose Spiel seiner Werke feiert. Sein Wort macht sich zum Komplizen des Anspruchs Ijobs, obwohl dieser noch ein wenig in den Theorien seiner «Freunde» befangen ist: Er ordnet das Wort Gottes der Gerechtigkeit unter und vernimmt, daß die Gerechtigkeit nicht das letzte Wort ist. Er sieht dies ein, weil das Handeln Gottes, wie G. Morel gern sagt, «ohne Berechnung» ist. Doch daß Gott ohne Berechnung ist, vernimmt er von Gott, nicht dank einer Reflexion über die Erfahrung, die ihn zur Auflehnung veranlaßte. Weil das Handeln Gottes wie das Blühen der Rose «ohn Warum» ist, trifft es sich mit der Forderung Ijobs, einer zwar logischen, aber absurden Ordnung zu entrinnen.

So stützt das Buch Ijob nicht die These von Ernst Bloch, wonach die «Dämonie» ausgemerzt werden muß, um dem säkularen Ideal des ethischen Gottes Platz zu machen. Es legt in unvergeßlichen Gedichten dar, daß die berechnende Welt der Schriftgelehrten und Richter nicht an den dem Mose geoffenbarten Gott gemahnt und daß die Intuitionen der Propheten von der Herrschaft über die Geschichte uns am Zutritt zu Gott zu hindern drohen. So wurden mit dem Rücken gegeneinander gekehrt einerseits die Verfechter der Willkür Gottes verabschiedet, für die die Klage des Unschuldigen und Unterdrückten nicht angehört werden dürfte, und andererseits die Anbeter der gerechten Gesetzlichkeit, für die Kreativität, Spiel und Phantasie zu wenig ernste Dinge sind, um Gott damit auszustatten. Der Gott der mosaischen Tradition ist eben deshalb der Auditor und Verteidiger des Unterdrückten, weil er nicht der Ordnungsregler ist. Die Auflehnung, die aus einem Herzen aufsteigt und sich an ihn richtet, gefällt ihm besser als die Anforderung seiner Macht, damit er den Weltenpolizisten spiele.

Jesus liegt in dieser Perspektive. Wenn er der Ehebrecherin vergibt und die Anwendung der vom Gesetz vorgesehenen Strafe zurückweist, dann deshalb, weil diese Strafe alle Zukunft ausschließt und das Gesetz dem für es Eifernden mehr gilt als diese Frau. Wenn er seinen Henkern verzeiht, dann deshalb, weil es ihm mehr um ihre Zukunft zu tun ist als um das durch eine gerechte Verteilung des Übels gesicherte Gleichgewicht zwischen dem Guten und dem Bösen. Wenn er sich mehr für den Ausreißer interessiert, der sein Vermögen verschwendet, als um den älteren Sohn, der die Güter der Familie mehrt, dann deshalb, weil der zweite sich selbst ein Guthaben gesichert hat, das ihn in alle Zukunft schützt, während der erste, um alles gekommen, keine andere Zukunft mehr hat als die, die ihm sein potentieller Richter zuerkennt, der Vater. Der ältere Sohn zieht die Ordnung vor, der Vater die Hoffnung. Das Buch Ijob ist eine Beleidigung für den ethischen Willen, sich zur Ausführung dessen, was man vorhat, auf die Macht Gottes zu stützen. Wenn die Rede Gottes in diesem Buch «amoralisch» ist, dann deshalb, weil in diesem Kontext einzig diese Amoralität auf die Klage des Unterdrückten zu hören vermochte.

Es wäre schade, wenn wir aus dem Kreuz ableiten würden, daß die im Buch Ijob ausgetragene Debatte nunmehr vorbei sei, daß sie uns als Dokument eines endgültig überschrittenen Zeitpunktes hinterlassen worden sei und daß die Gestalt Ijobs uns nur noch mit seiner Geduld in der Prüfung etwas zu sagen habe. Mir scheint, daß dem nicht so ist; die Auseinandersetzung bleibt aktuell – und dies um so mehr, als die Verlockung eines spielenden und tanzenden Gottes (Nietzsche) oder – im Gegenteil – eines mit dem säkularen sittlichen Modell identifizierten Gottes stets gegeben ist.

Der Gott Ijobs spielt mit der Schöpfung, doch sein Spiel besagt nicht Verachtung, sondern Freiheit; er macht sich über die Ethik und über Programme, über die Geschichte und den Kult genügend lustig, um sich zum Komplizen dessen zu machen, der in der Stadt des Menschen kein Haus mehr hat, der ausgeschlossen ist[4]. Sein Spiel findet sich nicht mehr mit einer legalen Gerechtigkeit oder einem Justizirrtum ab. Gott ist an der Ordnung der Dinge und am Fortschritt der Geschichte wenig gelegen, wenn diese durch das Leiden des Unschuldigen erkauft oder auf die Verzweiflung einiger Menschen aufgebaut werden sollen. Die Ungeduld und Auflehnung Ijobs sind für Gott ehrenhafter als die Schmeicheleien der «Freunde», die da, wo Gott selbst nach seiner Aussage nichts davon erblickt, einen Plan der Vorsehung gewahren.

[1] Frankfurt a.M. 1968.

[2] Questions d'homme, Bd. II, L'Autre (Aubier, Paris 1977).

[3] Nietzsche, 3 Bde. (Aubier, Paris 1971).

[4] Die hier vorgelegte These hat keine politische Intention. Sie will von biblischen Gegebenheiten her aufzeigen, daß die Auflehnung Ijobs und das Kreuz Jesu jeder Ordnung und jeder Politik ihre Grenze setzen. Sie gibt zu verstehen, daß der Ausgestoßene sich nicht eines absoluten Privilegs erfreut, da keine eindeutige Realität vorliegt. Mit dem ausgestoßenen Unschuldigen und mit dem, der sich selbst durch ein Verbrechen ausschließt, verhält es sich nicht gleich. Die Abschaffung der Oberhoheit der Ordnung durch die Vergebung ist nicht Schwäche, nicht Laxismus oder Demagogie. Jesus verurteilt die Ehebrecherin nicht, billigt aber auch nicht ihr Verhalten, denn er fordert sie auf, sich zu bekehren. Die Vergebung setzt voraus, daß das Verbrechen Verbrechen genannt wird. Eine unmittelbare Umsetzung des Evangeliums in die Politik und das Gerichtswesen wird dem Evangelium untreu, indem sie es zu einer Haltung zu verkürzen droht, die alles akzeptiert aus Unvermögen, gegen etwas Widerstand zu leisten, oder aus schlechtem Gewissen. Einzig das Opfer kann seinem Henker wirklich vergeben. Das Evangelium hebt das Recht nicht auf, sondern weist ihm einen anderen Platz zu. Es fordert nicht zur Naivität, sondern zu hellsichtiger Güte auf. Sonst würde es zu einer wegen Gefühlsduselei unverantwortlichen Ideologie.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes, Bretagne, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. 1953 Priesterweihe. Studien an der Ordenshochschule der Dominikaner in Leysse, Frankreich, an der Universität Freiburg i. Ue., an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir, Frankreich, und an der Ecole Biblique in Jerusalem. Abschluß mit dem Diplom der Ecole Biblique und mit der Promotion zum Doktor der Theologie. Derzeit Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Lyon. Mitglied des Redaktionskomitees der Zeitschrift Lumière et Vie und des Direktionskomitees von CONCILIUM. Veröffentlichungen u.a.: Christologie, 2 Bde. (Paris 1972); Jésus homme libre (Paris 1973); Dieu différent (Paris 1977). Anschrift: 2 Place Gailleton, F–69002 Lyon, Frankreich.

NEUERSCHEINUNGEN HERBST 1983





Von Aaron bis Zypern

Lexikon biblischer Eigennamen. Von Hans-Detlef Hoffmann, Andreas Lindemann, Dieter Lührmann, Hans-Peter Stähli und Fritz Stolz. 199 Seiten mit 5 Karten. 19,80 DM. Originalausgabe. (GTB 1074)

Die Artikel dieses Taschenbuches geben Auskünfte über alle Personen und Orte der Bibel, indem sie knapp, aber erschöpfend alles zusammentragen, was sich aus dem Alten und Neuen Testament erheben läßt.

Monika Tworuschka
Allah ist groß

Religion, Politik und Gesellschaft im Islam. 112 Seiten. 8,80 DM. Originalausgabe. (GTB 1079)

In diesem Band werden die Entstehung und die Geschichte, die Glaubensgrundlagen und die religiöse Praxis des Islam allgemeinverständlich dargestellt. Er erschließt in anschaulicher Weise die islamische Lebenswelt sowie die Antwort des Islam auf aktuelle Fragen unserer Zeit.

Pinchas Lapide
Ist das nicht Josephs Sohn?

Jesus im heutigen Judentum. 167 Seiten. 9,80 DM. (GTB 1408)

Wie wird Jesus heute von dem Volk gesehen, aus dem er stammt? Lapide zeigt anhand der hebräischen Literatur, israelischen Schulbüchern, rabbinischen Bewertungen und Interpretationen, daß sich hier seit dem Zweiten Weltkrieg ein tiefgreifender Wandel vollzogen hat.

Martin Rade: Ausgewählte Schriften

Hrsg. von Christoph Schwöbel. Band 1: Wirklichkeit und Wahrheit der Religion. 147 Seiten. Kt. 56,– DM; bei Abnahme des Gesamtwerkes 48,– DM.

Im 1. Band der „Ausgewählten Schriften" sind die wichtigsten Beiträge Martin Rades zum Religionsproblem zusammengestellt. Vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Religionskritik unternimmt es Rade, Wirklichkeit und Wahrheit der Religion darzustellen. Um die Stellung der Religion im Geistesleben seiner Zeit zu bestimmen, analysiert er das Beziehungsgeflecht, in das die Religion mit anderen Lebensbereichen und Kulturfaktoren verwoben ist.

In drei Bänden sollen wichtige Schriften dieses „klassischen" und engagierten liberalen Theologen wieder zugänglich werden.

Band 2: Religion, Moral und Politik.
Band 3: Recht und Glaube.

Handbuch der Praktischen Theologie (HPTh)

Herausgegeben von Peter C. Bloth, Karl-Fritz Daiber, Jürg Kleemann, Claus-Jürgen Roepke, Henning Schröer, Traugott Stählin, Klaus Wegenast.

Band 3: Praxisfeld Gemeinden

648 Seiten. Pp. 118,– DM; bei Bezug des Gesamtwerkes 98,– DM.

Ziel des Handbuchs ist es, die Formen christlichen Lebens und kirchlichen Handelns da aufzusuchen, wo sie konkret ihren Ort haben, hier die Tatbestände zu erfassen, die Aufgaben zu formulieren und zu sachgemäßer Praxis beratende Hinweise zu geben. In Band 3 wird das kirchliche Leben jenseits der Ortsgemeinde abgeschritten, vom Kirchentag bis zur Synode, von den Evangelischen Akademien bis zur Telefonseelsorge.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Vorwort

Paul Brand/Edward Schillebeeckx/
Anton Weiler

Neunzehn Jahre CONCILIUM

Im kommenden Jahr 1984 beginnt CONCILIUM seinen 20. Jahrgang. Dies war für das Direktionskomitee ein Anlaß, sowohl kritisch zurückzublicken auf dem Weg, den wir zurückgelegt haben, wie auch selbstkritisch vorwärtszublicken.

Zunächst scheint es uns gut für unsere Leser, einmal die *besondere Arbeitsweise* dieser unserer internationalen Zeitschrift zu erläutern. Denn dabei spielt sowohl «das Gemeinsame» wie «das Persönliche» eine nicht unbedeutende, ziemlich komplizierte Rolle.

Die Arbeitsweise von CONCILIUM

Auf der alljährlich stattfindenden Vollversammlung des Direktionskomitees (= gesamte Hauptredaktion) sowie der Verleger werden die Themen eines bestimmten Jahrgangs durch ungefähr 35 Theologen aus verschiedenen Ländern und Kontinenten gemeinsam festgelegt. In einem ersten *«brainstorming»* werden dann bereits Vorschläge gemacht, wie das jeweils bestimmte Thema am besten bearbeitet werden soll. In drei Gruppen werden dann die 10 Themen eines bestimmten Jahrgangs detaillierter diskutiert und danach in einer Vollversammlung durch Abstimmung genau festgelegt.

Nach der Jahresversammlung wird zu den festgelegten und bereits in eine bestimmte Richtung gehenden Themen der schriftliche Rat der Mitglieder der elf «Redaktionskomitees» (die nach theologischen Sektionen aufgeteilt sind; jede Sektion zählt ungefähr 35 Theologen; das ergibt einen Beirat von insgesamt 350 Theologen) eingeholt. Aufgrund der Vorschläge der Jahresversammlung und der schriftlichen Konsultation wird von den beiden verantwortlichen Sektionsleitern ein erstes, detailliertes «vorläufiges Projekt» für jede Nummer aufgestellt. Auch mit diesem ersten Projekt befassen sich noch einmal sowohl das Direktionskomitee wie die Mitglieder des Beirats. Die Stellungnahmen werden schriftlich abgegeben. Je nach dem kann daraufhin das vorläufige Projekt von Grund auf oder in Einzelheiten noch einmal umgearbeitet werden. Aufgrund dieser neuen Reaktionen verfertigen die beiden Sektionsleiter für jede Nummer in eigener Verantwortung, aber den vielen eingelaufenen Vorschlägen Rechnung tragend, das endgültige Projekt, das dann zur Information an das Direktionskomitee und an die Mitglieder des jeweiligen beratenden Redaktionskomitees verschickt wird.

Die beiden Sektionsleiter wählen dann die Autoren aus, die um Beiträge gebeten werden sollen; auch dazu werden Vorschläge eingeholt. Jeder Autor erhält als Leitfaden für die Einordnung seines Beitrags Einsicht in das «endgültige Projekt». Für die weitere Abwicklung und die Begutachtung der eingelaufenen Beiträge sorgen mit Hilfe des Generalsekretariats in Nijmegen die beiden Hauptredakteure. Wegen der zu großen Entfernung zwischen den Wohnorten der beiden Hauptredakteure ist in einigen Sektionen die Gewohnheit entstanden, daß abwechselnd einer dieser beiden Sektionsleiter die Endverantwortung für eine Nummer übernimmt.

Für gewöhnlich verläuft dieser Prozeß der weiteren Abwicklung, der für jede Nummer einen Terminplan von zwei Jahren zwischen der gemeinsamen Festlegung aller Themen auf der Jahresversammlung und dem Erscheinen eines Heftes fordert, reibungslos. Bisweilen aber muß ein zweiter, in Ausnahmefällen ein dritter oder gar ein vierter Autor angeschrieben werden, wenn der zunächst angeschriebene keine Zusage gibt. In äußerst seltenen Ausnahmefällen muß eine Notlösung gewagt werden, vor allem wenn ein Autor wegen Krankheit oder aus anderen Gründen ausfällt. Innerhalb des vom Kollektiv angedeuteten und durch die jeweiligen beiden Hauptredakteure ausgearbeiteten Rahmens und der durch sie bestimmten Ausrichtung jeder Themanummer bleibt der angesprochene Autor vollkommen frei in der Weise, wie er seinen Beitrag komponiert.

Aus all dem wird deutlich erkennbar, daß der Einfluß der beiden Sektionsleiter vor allem aufgrund ihrer Auswahl der Autoren und aufgrund ihrer Redaktion des Endprodukts zwar groß ist, daß aber andererseits beide sich gebunden wissen durch die Mitsprache des gesamten Kollektivs.

Einer Art von Alleinentscheidungsrecht des Hauptredakteurs, wie es in den ersten Jahren von CONCILIUM bestand, hat das Direktionskomitee in den Jahren der allgemeinen Demokratisierung (1968–1969) schnell ein Ende bereitet.

Dadurch, daß die Themen der geplanten Hefte zwei Jahre im voraus festgelegt werden, kann eine internationale Zeitschrift, die in sieben Sprachen (mit denselben Beiträgen in allen sieben Ausgaben) erscheint, nicht auf das eingehen, was man «brennende Aktualität» nennt. CONCILIUM geht denn auch viel mehr ein auf tiefer gründende Probleme und Fragen, die aber zumeist an die Wurzel von «momentan brennenden« Problemen rühren. Dabei ist es auffallend, wie oft das zwei Jahre zuvor geplante Thema gerade zur Zeit des Erscheinens eines Heftes von höchster Aktualität zu sein schien.

CONCILIUM 1984: Ein Übergangsjahr

In einem Schlußbeitrag zu diesem Heft wird die «Stiftung CONCILIUM» die neue Strukturierung der Zeitschrift, namentlich die Ausweitung durch zwei neue Sektionen, nämlich feministische Theologie und Dritte-Welt-Theologie, verantworten. Bereits 1982 aber wurde der Beschluß gefaßt, daß von 1984 an die Zeitschrift nicht mehr 10 Nummern pro Jahr, sondern *nur noch 6 Nummern* herausbringt. Damit wollen wir den Abonnementpreis in diesen Krisenjahren um etliches drücken, obwohl dies nicht der Hauptgrund für unsere Entscheidung war. Bereits seit Jahren wurden wir immer wieder gebeten, wir möchten die Zahl der Hefte pro Jahr verringern. Zehn Hefte (und das bedeutet je nach dem für die verschiedenen Ausgaben gewählten Format bis zu mehr als 1000 Seiten pro Jahr!) sind für viele Leser einfach zu viel des Guten.

Angesichts dessen, daß CONCILIUM neben seiner gebräuchlichen Funktion als Zeitschrift für viele zugleich die Funktion eines Nachschlagewerks für zehn verschiedene theologische Disziplinen erfüllt, hat das Direktionskomitee stets davor zurückgescheut, eine Reduzierung vorzunehmen. Da dies nun dennoch geschieht, haben wir angestrebt, die Vorteile des alten Systems auf die Weise zu bewahren, daß *ein* durch eine theologische Disziplin bestimmter Blickwinkel statt jedes Jahr einmal von nun an alle zwei Jahre zum Zuge kommt. Das macht es notwendig, von 10 Sektionen auf 12 überzugehen. Im Laufe von jeweils zwei Jahren kommen also alle Disziplinen einmal zum Zuge, und so behält CONCILIUM trotz der Konzentration auf die jeweiligen Einzelthemen sein breites theologisches Spektrum.

Hinsichtlich der Terminplanung jedes Jahrgangs zwei Jahre vor dem Erscheinen jeder Nummer wird darum der Jahrgang 1984 ein Übergangsjahr, während dessen Sektionsleiter aus verschiedenen Disziplinen gemeinsam verantwortlich sein werden für je eines der für dieses Jahr gewählten Themen.

CONCILIUM bleibt aber eine *theologische* Zeitschrift mit pastoralem und politisch-hermeneutischem Einschlag. Die für den 20. Jahrgang gewählten Themen lassen die Leser bereits ahnen, in welche Richtung CONCILIUM sich in Zukunft bewegen wird:

1. Verschiedene Theologien, gemeinsame Verantwortung;
2. Ethik vor dem Anspruch der Befreiung;
3. Sexualität, Religion und Gesellschaft;
4. Den Glauben an die nächste Generation weitergeben;
5. Die jüdische Herausforderung;
6. Das Lehramt der Gläubigen.

Die abschließende «Nummer 190»: 19 Jahrgänge CONCILIUM

In diesem letzten Heft des 19. Jahrgangs findet der Leser außer kritischen Rückblicken von Hauptredakteuren auf die von ihnen herausgegebenen Hefte auch Ausblicke auf die Zukunft von CONCILIUM, jeweils aus dem Blickwinkel einer bestimmten theologischen Disziplin: eine Art Gewissenserforschung der Sektionsleiter in bezug auf CONCILIUM. Die Hauptredakteure stellen gleichsam dar, was sie getan haben. Sie fragen sich, ob sie auf einem guten Weg waren, ob Akzente anders gesetzt oder auch verstärkt werden sollen. Aus dem Blickwinkel ihrer eigenen Fachrichtung ziehen sie dann einige Leitlinien aus für die Zukunft dieser Zeitschrift.

Theologen sind – so ergibt sich aus diesem Rückblick – tatsächlich um einiges bescheidener geworden, als sie früher waren. Sie «dozieren» weniger, aber dafür hören sie mehr zu; sie hören hin auf das, was in der Welt und unter dem gläubigen Volk im Gange ist, und zwar in lebendiger Erinnerung an die «orthodoxen» und auch an die «antioffiziellen» Klänge aus unserer Geschichte, in Erinnerung an die Leidensgeschichte so vieler Menschen und Völker.

So entdecken wir auch blinde Flecken in unserer zeitgenössischen Geschichte, ebenso aber auch Tendenzen, die wir verstärken möchten. Als Suchscheinwerfer bei all dem hilft uns die jüdische und christliche Erfahrungs- und Interpretationsgeschichte in den Hoch- und Tiefzeiten der christlichen Glaubensgemeinschaften und ihrer pastoralen Begleiter. CONCILIUM will dabei Rechenschaft geben für «die Hoffnung», aus der wir leben.

Innerhalb des Sinnrahmens, der vorgegeben ist durch einen auf Menschlichkeit bedachten und befreienden Gott, wie er in der Person Jesu von Nazaret, den wir als den Christus bekennen, zu uns kommt, will CONCILIUM, selbstkritisch und zugleich von anderen herausgefordert, die Erfüllung seiner konstruktiven und kritischen, bisweilen vielleicht auch «subversiven» Aufgabe in neuen Situationen fortsetzen. Darin erhebt CONCILIUM keineswegs Anspruch auf ein Monopol; es will vielmehr in einer polyzentrisch verstandenen Kirche nichtsdestoweniger auch eine eigengeprägte Stimme hören lassen.

«Was ist Wahrheit?» Dies ist als Frage nicht «*des* Menschen», sondern zum Beispiel von jemandem, der in der Dritten Welt lebt, hungrig und ausgebeutet, oder von jemandem, der in der westlichen Welt lebt, arbeitslos und nur mühsam sein Los bestehend, oder als Frau in einer Männergesellschaft und einer Männerkirche, eine andere Frage als die Wahrheitsfrage des westlichen Wohlstandsmenschen, eine andere Frage auch als die Frage des Pilatus in seiner Begegnung mit Jesus. Dieser Art von Wahrheitsfrage will CONCILIUM, konfrontiert mit divergierenden und innerlich zerrissenen gesellschaftlich-kulturellen Situationen, in Zukunft nicht aus dem Weg gehen. Wie wir darauf zu antworten haben, ist auch für uns eine Frage, auf welche wir die Antwort erst suchen müssen, tastend und experimentierend, vor allem (und sei es auch kritisch sichtend) aufgrund dessen, was «die Basis» in Gesellschaft und Kirche auf unsere Tagesordnung setzt.

Odilo Metzler haben wir gebeten, der Frage nachzugehen, inwiefern CONCILIUM in seinen Heften den vielen Fragen einer «Dritte-Welt-Theologie» Raum gegeben hat. Schließlich haben wir an zwei Ältere unter uns, Karl Rahner und Yves Congar, die beiden ältesten Pioniere von CONCILIUM, die Bitte gerichtet, uns in aller Offenheit ihre Meinung über CONCILIUM zu sagen. Mit einigem Zögern haben sie diese Einladung angenommen. CONCILIUM dankt ihnen für ihre sympathische und weise Kritik, die wir uns zu Herzen nehmen werden.

Aufsätze aus ihrer ursprünglichen Fassung in sechs andere Sprachen und damit auch in unterschiedliche Kulturen zu übertragen, fordert sachkundige Übersetzer, die imstande sind, für die Sprache einer sich noch entwickelnden Theologie die richtigen neuen Äquivalente zu finden. Ihnen, die auf diese Weise den Autoren und den Lesern von CONCILIUM ihren Dienst leisten, gilt unsere besondere Anerkennung und unser besonderer Dank.

CONCILIUM ist keine «theologische Schule». Aber ungeachtet aller Unterschiede zwischen uns wollen wir trotzdem *menschlich* und *christlich* dort eine Grenzlinie ziehen, wo wahre Menschlichkeit und wahres Christentum verletzt oder – wie auch immer – ausgehöhlt werden. Eigene christliche Identität und menschliche Integrität sind nicht bloß theoretische Fragen. Die Dialektik von Theorie und Praxis wird darum in den kommenden Heften dieser Zeitschrift deutlicher sichtbar gemacht werden müssen.

Zum Abschluß dieses Heftes werden die vier Theologen der «Stiftung CONCILIUM» darlegen, wie nach dem Übergangsjahr 1984 das «neue Gesicht» dieser Zeitschrift aussehen soll.

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Rückblicke und Ausblicke

Gregory Baum

Religionssoziologie 1973–1983

Die Pläne für eine neue CONCILIUM-Reihe sahen 1970 die Schaffung einer neuen Sektion, der «Religionssoziologie», vor. Vorher sollte ein Heft dem Dialog zwischen der Theologie und den Gesellschaftswissenschaften gewidmet sein. Der Auftrag war nicht ganz klar. Die Bezeichnung «Religionssoziologie» ließ vermuten, daß die bestimmende Sicht die gesellschaftswissenschaftliche, zumal die soziologische sein werde. Als 1973 das erste Heft erschien, waren einige Leser überrascht, in ihm theologische Reflexionen und einige soziologische Aufsätze zu finden, die aus einer Sicht des Glaubens geschrieben waren. Man mußte im Vorwort zum zweiten Heft (1974) erklären, daß die Sektion Religionssoziologie interdisziplinären Studien gewidmet sei. Das Vorwort gab zu, es sei schwer, für die Sektion eine geeignete Bezeichnung zu finden. «Selbstverständlich ist es sehr schwierig, Studien zu kategorisieren, worin das Phänomen der Religion aus der Sicht verschiedener Disziplinen – Theologie, Soziologie, Psychologie – geprüft wird, da sich diese mit keiner der anerkannten Unterabteilungen der Theologie decken und auch nicht mit der Gesellschaftswissenschaft oder einem ihrer Zweige identifiziert werden können.» War es also irreleitend, diese Sektion «Religionssoziologie» zu nennen? Das Vorwort erklärte: «Die CONCILIUM-Hefte, die sich mit dieser interdisziplinären Forschung befassen, mit ‹Religionssoziologie› zu betiteln, wäre irreführend, würde es sich dabei nicht um Nummern einer theologischen Zeitschrift handeln.» Die Hefte der Sektion Religionssoziologie richten sich in erster Linie an eine theologische Leserschaft.

Methodologisch bleibt vieles unklar. Die Herausgeber entschieden sich zu einer Vielfalt von Methoden. Infolge dieser Vielfalt von Ansätzen bieten die einzelnen religionssoziologischen Hefte für gewöhnlich keine logisch zusammenhängende Perspektive. Sie stellen keine wichtigen Schlußfolgerungen auf. Es gibt zwar Ausnahmen, die ich gleich erwähnen werde. Die einzelnen Hefte sind wertvoll, weil sie ein weites Gelände abdecken; sie behandeln Themen, die für die Kirche und ihr pastorales Vorgehen von großer Bedeutung sind, Themen, mit denen sich aus diesem oder jenem Grund andere Sektionen nicht befassen. Man braucht bloß an die Titel zu erinnern: «Das Fortbestehen der Religion» (1973); «Die Kirche als Institution» (1974); «Die Intellektuellen in der Kirche» (1975); «Die Frauen in der Kirche» (1976) – die beiden letzten Hefte erschienen nie in englischer Sprache; «Ethnische Vielfalt in der Kirche» (1977); «Kommunikation in der Kirche» (1978); «Die Familie in der Krise oder im Übergang?» (1979); «Arbeit und Religion» (1980); «Der Neokonservativismus: Ein gesellschaftliches und kirchliches Phänomen» (1981) und «Kirche und Rassismus» (1982).

Klare Schlüsse ergeben sich einzig aus drei Heften: «Das Fortbestehen der Religion», «Die Frauen in der Kirche» und «Kirche und Rassismus». Die in «Das Fortbestehen der Religion» vertretene soziologische Ausrichtung werde ich weiter unten etwas eingehender prüfen. Die Hefte über «Die Frauen in der Kirche» und «Kirche und Rassismus» sprachen vom Oppressionserbe in der christlichen Tradition selbst sowie von den Anstrengungen, die – dank den Emanzipationskämpfen der Unterjochten, die von allen Gerechtigkeitsliebenden unterstützt werden – Christen heute machen, um Herrschaft zu überwinden und den vollen Sinn des Evangeliums für die Kirche zu entfalten.

Die gesamte Theologie im Dialog

In den zehn der Religionssoziologie gewidmeten Heften ist keine sichtliche Entwicklung festzustellen. Der methodologische Pluralismus und das Fehlen eines logischen Zusammenhangs zwischen den Denkansätzen der Soziologen und denen der Theologen erlaubten eine solche Entwicklung nicht. Als einzige wichtige Entwicklung ist zu erwähnen, daß während der letzten zehn Jahre der Dialog zwischen der Theologie und den Gesellschaftswissenschaften in allen Zweigen der Theologie zur Anerkennung gelangt ist und deswegen heute in allen Sektionen von CONCILIUM weitergeführt wird. Dies gilt selbstverständlich für die Moraltheologie und die

Praktische Theologie, die sich mit dem christlichen Handeln in der Gesellschaft befassen und demzufolge mit Angelegenheiten, die politisch im weiten Sinn des Wortes sind. Doch heute haben alle Zweige der Theologie das Gespräch mit der Soziologie aufgenommen, und zwar auf verschiedenen Ebenen.

Erstens einmal besagt das Prinzip, das in den Bibelwissenschaften unter der Bezeichnung «Sitz im Leben» bekannt ist, daß der Sinn einer religiösen Äußerung oder eines theologischen Satzes sich nicht voll verstehen läßt, ohne daß man abgeklärt hat, wo sie gesellschaftlich angesiedelt sind. Dies ist ein Grundsatz, der zur Wissenssoziologie gehört. Er ist nützlich für das Studium von Bibeltexten, läßt sich aber auch auf das Studium religiöser Äußerungen und theologischer Aussagen anwenden, die in der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte gemacht worden sind. Die Theologen sind zur Einsicht gelangt, daß Lehraussagen und theologische Entwicklungen in Vergangenheit und Gegenwart sich nicht voll erfassen lassen, wenn nicht ihre Beziehung zu der gesellschaftlichen Basis geklärt ist. Um die kontextuelle Natur der Theologie zu erfassen, ist der Dialog mit der Soziologie unerläßlich.

Zweitens haben die Theologen von der Soziologie gelernt, die Kulturmacht der Ideologie wahrzunehmen. Die Lehre der Kirche, die theologischen Entwicklungen, die Liturgie- und Spiritualitätsformen müssen geprüft werden im Blick darauf, wie weit sie die Institution Kirche schützen und die Machtinteressen der Herrschaftsklassen legitimieren. Aus dem Gespräch mit der Soziologie haben die Theologen vernommen, daß die Verkündigung und die theologische Erklärung des Evangeliums sich auf Kultur und Gesellschaft auswirken und infolgedessen eine politische Funktion im weiten Sinn des Wortes ausüben. Die Theologen können nicht mehr einfach mit den Achseln zucken, wenn ihnen die Frage nach den geschichtlichen Konsequenzen ihrer Theorien und Erklärungen gestellt wird. Die Theologen beginnen einzusehen, daß die Wahrheitsfrage im christlichen Glauben nicht rein abstrakt und begrifflich entschieden wird, sondern auch vom Einfluß der Religion auf das Leben der Menschen her. Auch hierin bedarf es des Dialogs, des Dialogs mit der Kultursoziologie.

Schließlich ist zu erwähnen, daß verschiedene Zweige der Theologie das Zwiegespräch mit der entsprechenden Gesellschaftswissenschaft aufgenommen haben. So steht die Theologie der Liturgie im Gespräch mit der Anthropologie und der Kultsoziologie, die Ekklesiologie im Dialog mit der Organisationssoziologie, und die Ethik des Einzelmenschen bespricht sich mit der Psychologie.

Wenn wir die neueren CONCILIUM-Hefte durchblättern, sehen wir, daß diese Entwicklung tatsächlich stattgefunden hat. Wenn wir beispielsweise die Dogmatikhefte von 1981 und 1982 prüfen, bemerken wir ohne weiteres, daß der Dialog mit der Soziologie im Gang ist. Im Heft «Gottvater?» finden wir zwei Aufsätze, die auf den ersten Blick die Bezugnahme auf die kritische Sozialwissenschaft verraten: «Gottvater in vaterloser Gesellschaft» und «Vatermord und Vatergott im Werk Sigmund Freuds». Das Heft «Jesus, Gottes Sohn?» enthält zwei Aufsätze, deren Titel auf eine soziologische Reflexion schließen lassen: «Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes» und «Der Sohn nicht ohne die Söhne. Die gesellschaftliche Relevanz des christologischen Titels». Dies sind bloß einige Beispiele. Wenn wir uns die neueren Hefte aller weiteren CONCILIUM-Sektionen ansehen, tritt der gleiche Dialog mit der Soziologie zutage.

Man könnte vielleicht die Auffassung vertreten, infolge der Entwicklung der heutigen Theologie brauche man nicht mehr eine eigene CONCILIUM-Sektion, um sich mit der multidisziplinären Forschung zu befassen. Ich würde nicht so weit gehen. Wie mir scheint, hat die Sektion Religionssoziologie immer noch die Aufgabe, sich auf neue Forschungsfelder zu begeben, Probleme aufzugreifen, die von der Theologie oft nicht beachtet worden sind, und für Aufsätze von verschiedensten Denkansätzen her zu sorgen, damit die Theologen imstande sind, denjenigen besonderen Ansatz in der Soziologie zu wählen, mit dem sie das Gespräch aufzunehmen wünschen.

Pluralismus und Konflikt

Wenn wir die letzten zehn religionssoziologischen Hefte durchlesen, verwundern wir uns über den darin zutage tretenden Pluralismus der Methodologien. Zwischen den Methoden, deren sich die Herausgeber und die Autoren bedienen, besteht keine Übereinstimmung. Ein derartiger Pluralismus mag unvermeidlich sein, zumal zu Beginn der interdisziplinären Forschungsarbeit.

Pluralismus mag sogar etwas Schätzenswertes sein. Dennoch ist es von Nutzen, einige Unterschiede in der Methodologie zu klären. Ich möchte insbesondere zwei gegensätzliche Methoden erwähnen.

Der erste Unterschied in den Methoden findet sich nicht nur in den veröffentlichten Aufsätzen, sondern sogar in der Planung der Herausgeber. Einzelne Hefte der Religionssoziologie – wie z. B. «Ethnische Vielfalt in der Kirche» und «Die Familie in der Krise oder im Übergang?» – teilen den Stoff in zwei verschiedene Teile. Der erste ist von Soziologen verfaßt, die den Lesern die soziologische Analyse der Gesellschaftsrealität bieten, und der zweite von Theologen, welche die Leser mit theologischer Reflexion über den Stand der Dinge versehen. Diese Stoffeinteilung legt eine spezielle Arbeitsteilung in der interdisziplinären Forschung nahe: Die Soziologen klären die Fakten, und die Theologen denken im Licht der göttlichen Offenbarung über diese Gegebenheiten nach. Es liegen einige gute Gründe vor, eine derartige Arbeitsteilung vorzunehmen. Diese wahrt die Unabhängigkeit und Integrität der beiden Disziplinen: Die Soziologen bleiben Soziologen, und die Theologen bleiben Theologen. Sie entspricht einer gewissen Annahme des gesunden Menschenverstandes, die in der Öffentlichkeit weit verbreitet ist, nämlich der, daß die Soziologie eine «strenge» Wissenschaft sei, die sich der wissenschaftlichen Methode bediene, um ihre Schlüsse zu ziehen, während die Theologie bestenfalls zu den «nicht streng wissenschaftlichen» Wissenschaften gehöre, die sich auf Interpretation stütze.

Die Mehrzahl der Aufsätze in den religionssoziologischen Heften hält sich nicht an diese Arbeitsteilung. Warum nicht? Weil sich die Wertperspektive nicht ohne weiteres von der soziologischen Forschung trennen läßt. Die Sozialwissenschaften sind nicht Naturwissenschaften, sondern studieren Menschen und sind infolgedessen aus einer Wertperspektive heraus tätig. Sie gehen aus einem bestimmten Gesichtswinkel an die Gesellschaftsrealität heran. Sogar wenn jemand mit Max Weber die Ansicht vertritt, daß das formale Denken und die wissenschaftlichen Instrumente, die man in den Gesellschaftswissenschaften verwendet, wertneutral, universal, von der Kultur und dem gesellschaftlichen Angesiedeltsein unabhängig und in diesem Sinn objektiv seien, muß man wiederum mit Max Weber zugeben, daß die einzelnen Soziologen unvermeidlich aus einer Wertperspektive heraus arbeiten, zu der sie sich entscheiden. Weber vertritt ein Moment des Voluntarismus in den Gesellschaftswissenschaften. Die Werte, welche die Soziologen in ihre Forschung mitbringen, beeinflussen die Art und Weise, wie sie die Gesellschaftsrealität «lesen», die Auswahl der Fragen, die sie stellen, die Begriffsinstrumente, die sie sich zurechtschmieden, und das Gespür, mit dem sie die Gesellschaftsrealität beobachten. Die wertfreie Natur des formalen Denkens bietet keine Gewähr dafür, daß die Soziologen einmütig sind.

Manche Soziologen gehen in ihrer Anerkennung des von der Wertperspektive bestimmten Handelns in den Gesellschaftswissenschaften noch viel weiter. Sie behaupten, die sozialwissenschaftliche Forschung lasse sich stets von gewissen Interessen leiten. Nach Meinung einiger Forscher werden diese Interessen von der Disziplin selbst bestimmt, und nach Ansicht andere geben sich die Interessen aus der Identifikation mit gewissen Gesellschaftsgruppen und -zielen. So gesehen erscheint die Soziologie als eine wissenschaftliche Übung, die in der Geschichte situiert ist und bestimmbare geschichtliche Konsequenzen nach sich zieht. Da die in den Gesellschaftswissenschaften wirkende Wertperspektive verborgen sein kann, ist es eine besondere Aufgabe, die implizierten Werte zu klären und kritisch zu prüfen. Die Sozialforschung ist also nicht frei von ethischem Einschlag. Die Trennung zwischen harten Fakten und «weichen» Werten beruht auf einer Illusion. Gesellschaftliche Fakten enthalten Sinn, und darum ist es eine hermeneutische Aufgabe, sie zu klären. Und einigen Soziologen zufolge werden Gesellschaftsfakten von einer besonderen Tätigkeit des menschlichen Geistes mitbestimmt, indem dieser sie aus dem ununterbrochenen Kontinum der Gesellschaftsrealität heraushebt.

In den Aufsätzen der religionssoziologischen Hefte findet sich ein zweiter Unterschied in den Methoden. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist der Gegensatz zwischen zwei Aufsätzen im Heft «Kommunikation in der Kirche» (1978/1). Beide befassen sich mit Opposition und Spannung in der Kirche: «Die schweigende Mehrheit» mit Konflikten in der nordamerikanischen Kirche und «Antagonistische Tendenzen in der spanischen Kirche» mit Konflikten in der Kirche Spaniens. Der erste Aufsatz versucht, den Konflikt in der Kirche von den verschiedenen religiö-

sen Bestrebungen des Volkes her zu verstehen. Der Aufsatz, eine Übung in Religionssoziologie, sieht das religiöse System als ein zusammenhängendes geschichtliches Gebilde, das sich von den in ihm selbst liegenden Faktoren aus verstehen läßt. Der andere Aufsatz sucht den Konflikt in der Kirche auf dem Weg zu verstehen, daß er die Religionsgemeinschaften im geschichtlichen Rahmen angesiedelt sieht und die religiösen Spannungen im Zusammenhang mit den Kämpfen und Spaltungen studiert, die in der Gesellschaft stattfinden. Hier wird angenommen, daß die geschichtlichen Gesellschaftskämpfe das Primäre sind und daß alles, was auf kultureller und religiöser Ebene in der Gesellschaft geschieht, im Zusammenhang mit den Gesellschaftskonflikten zu verstehen ist. Ein religiöses System läßt sich nicht aus sich heraus verstehen. Der erste Aufsatz befaßt sich mit den religiösen Konflikten rein von der Religion her, während der zweite Aufsatz aufzuzeigen sucht, wie religiöse Konflikte ihren vollen Sinn erst dann zutage treten lassen, wenn sie auf die gesellschaftliche Grundlage bezogen werden, auf der sie stattfinden.

Der zweite Denkansatz ist zwar geschichtlich richtiger, könnte aber die Soziologen in die Versuchung führen, die Authentizität religiöser Konflikte zu übersehen und diese schlicht und einfach darauf zurückzuführen, daß sich auf religiöser Ebene Konflikte wiederholen, deren eigentliche Bedeutung auf profaner Ebene liegt. In der Soziologiegeschichte waren derartige Verkürzungen eine häufige Erscheinung, zumal auf dem Feld der Religion. Entsprechend der einen oder anderen Gesellschaftstheorie haben Soziologen behauptet, daß Religion nichts anderes sei als ein Kultursymptom, worin sich eine Ordnungsstörung in der menschlichen Gesellschaft abzeichne. Deshalb sind die Theologen aus gutem Grund vorsichtig gegenüber soziologischen Denkansätzen, die eine in sie eingebaute Tendenz zu Verkürzungen haben. Doch der oben erwähnte soziologische Denkansatz, der es ablehnt, religiöse Erfahrung getrennt von der Gesellschaftswirklichkeit, in der sie gründet, zu behandeln, braucht keineswegs reduktionistisch zu sein.

Die Sektion Religionssoziologie ist methodologisch pluralistisch gewesen. Der beiden gegensätzlichen Vorgehensweisen, die oben erwähnt wurden, bediente man sich in sämtlichen Heften, und man machte nicht den Versuch, die Unterschiede zu klären und für ihre Aufhebung zu sorgen. Dieser methodologische Pluralismus hat eine positive Funktion, doch das Fehlen der methodologischen Geschlossenheit machte die einzelnen Hefte gern irgendwie unstimmig; es ergaben sich aus den Forschungen keine klaren Schlüsse. Die Ausnahmen von dieser Regel sind in einem vorhergehenden Abschnitt bereits erwähnt worden.

Aus dieser kurzen Erörterung erhellt: Wenn Theologen sich in einen Dialog mit der Soziologie oder mit den Gesellschaftswissenschaften im allgemeinen einlassen, stehen sie vor verschiedenen Richtungen in diesen Wissenschaften. Welche dieser Richtungen sollen sie zu ihrem Gesprächspartner wählen? Die Wahl darf nicht willkürlich erfolgen. Nicht alle soziologischen Denkansätze eignen sich gleich gut. Theologen sind über diesen methodologischen Pluralismus nicht überrascht, denn sie sind sich bewußt, daß sich in ihrer eigenen Disziplin verschiedene Denkansätze finden.

Man kann wohl annehmen, daß die Theologen nach einem sozialwissenschaftlichen Denkansatz Ausschau halten, der eine gewisse «Affinität» mit dem theologischen Denkansatz aufweist, zu dem sie sich entschieden haben[1]. «Affinität» ist hier das Schlüsselwort.

Theologen, die sich auf die Umgestaltung der Einzelmenschen durch die Gnade Gottes konzentrieren, also um die Personen kreisen, werden wohl eine Affinität mit einer Religionssoziologie entdecken, die sich – wie die von Max Weber – ebenfalls auf religiöse Personen, den charismatischen Gründer und seine Jünger, konzentriert. Für Max Weber kommt Tradition dadurch zustande, daß das persönliche Charisma des Gründers institutionalisiert wird. Die Vitalität einer Religion hängt davon ab, daß begabte Individuen, die «virtuosi«, vorhanden sind.

Theologen, deren Denken um das organische Mysterium der Kirche kreist, um die Gaben Gottes, die Gemeinschaft schaffen, und welche die Christen durch diese Gaben erzeugt sehen, werden eine gewisse Verwandtschaft mit einer Religionssoziologie entdecken, welche die Gesellschaft als etwas Organisches auffaßt, also mit einer Form des Funktionalismus, der Personen vom Sozialisationsprozeß her sieht, durch den sie konstituiert wurden. Wenn andererseits Theologen Gottes Wort vor allem als Gericht über die Sünde und als Verheißung neuen Lebens darstellen, so liegt es nahe, daß sie eine Affinität zu irgendeiner Form von Konfliktssoziologie

entdecken, die als die sichtbarste Gestalt der Gesellschaft deren Widersprüche, deren strukturelle Unausgewogenheiten, deren unterdrückenden Charakter ansieht. Die Konfliktssoziologie hat die Tendenz, im Ringen um die Lösung dieser Widersprüche das dynamische Element der Religion zu erblicken.

Meines Erachtens muß die interdisziplinäre Forschung, welche die Theologie und die Gesellschaftswissenschaften engagiert, einen inneren Zusammenhang haben. Bei der Wahl der Denkansätze ist in keiner der Disziplinen etwas Willkürliches. Wenn zwischen den Denkansätzen in den verschiedenen Disziplinen keine Übereinstimmung, keine Affinität besteht, wird das interdisziplinäre Projekt zu Verwirrung und vielleicht Mißerfolg führen. Die Disziplinen werden ihren Gesprächspartner nicht ernst nehmen, sie werden nicht voneinander lernen, sie werden nicht aufeinander eingehen, und statt daß sie am Projekt zusammenarbeiten, werden sie zu Konkurrenten.

Aus diesen kurzen Bemerkungen möchte ich schließen, daß es für Theologen und somit für die Leser von CONCILIUM wohl von Nutzen sein wird, wenn die Sektion Religionssoziologie bei der Weiterführung der interdisziplinären Forschung ihr Augenmerk ganz besonders auf die Frage der Methodologie richtet. Die heutigen Theologen müssen nicht nur mit den methodologischen Fragen ihres eigenen Faches vertraut sein, sondern auch mit den methodologischen Problemen derjenigen Disziplinen, mit denen sie im Gespräch stehen. Ich schlage nicht vor, daß die Sektion Religionssoziologie ihr pluralistisches Aussehen aufgeben soll, sondern rege an, bei der interdisziplinären Behandlung aktueller Probleme, die das Leben der Kirche betreffen, der Methodologie größere Aufmerksamkeit zu schenken.

Das Fortbestehen der Religion

Am Ende dieses Aufsatzes muß ich mich einem umstrittenen Thema zuwenden, zu dem die Sektion Religionssoziologie entschieden Stellung genommen hat. Das provozierendste Heft war das erste: «Das Fortbestehen der Religion» (1973/1). Darin legte die große Mehrheit der Aufsätze Beweismaterial gegen das vor, was man oft als «Säkularisierungstheorie» bezeichnet. Gemäß dieser Theorie, die von manchen Soziologen schon vom 19. Jahrhundert an vertreten wurde, führt die fortschreitende Modernisierung zu einem Schwinden der Religion. Dieser Theorie zufolge besteht ein Konflikt zwischen dem traditionellen religiösen Bewußtsein und dem von der rationalen Gesellschaft bestimmten Bewußtsein. In dem Maß, als die Menschen in die Wissenschaft, die Technologie und die Demokratie hineingezogen würden, verlören sie den religiösen Sinn und verständen sich gänzlich säkular. In Ländern wie Frankreich und England habe die empirische Forschung die Säkularisierungstheorie bestätigt.

Das erste Heft der Sektion Religionssoziologie sammelte Beweismaterial gegen diese Theorie. Die empirischen Zeugnisse aus verschiedenen Kulturen und Gesellschaften legten nahe, daß kein festes soziologisches Gesetz die Beziehung zwischen Religion und Modernisierung bestimme. In jedem Teil der Welt sei eine unabhängige Forschungsarbeit über die Auswirkung der Modernisierung auf die Religion vorzunehmen.

Dieses erste Heft stieß auf lebhafte Kritik. Einige europäische Kritiker bemerkten, das Heft sei apologetisch; es verteidige eine theologische Anthropologie. Andere äußerten den Gedanken, es gebe eine amerikanische Erfahrung wieder und enthalte Elemente von Ideologie. Sie bezogen sich auf das Werk von Bellah über die bürgerliche Religion Amerikas, das zeigt, welchen Platz die Religion im amerikanischen Kulturbewußtsein einnimmt[2]. Um ein guter Amerikaner zu sein, muß jemand entweder religiös oder zumindest der Religion wohlgesinnt sein. Tatsächlich besteht diese Tendenz in einer stark ideologischen Form. Die Religion wird dann zu einer Rechtfertigung der Macht, die Amerika in der Welt ausübt. In der Sicht des Kalten Kriegs erscheint die Welt in zwei Reiche geteilt: in das gute Reich der Gottgläubigen und das schlechte Reich der Gottlosen. Gegenwärtig gibt es nicht nur unter den Sekten, sondern selbst unter den großen Konfessionen Christen, welche behaupten, der christliche Glauben verlange, die Sache Amerikas in der Welt von ganzem Herzen zu unterstützen.

Es ist jedoch daran zu erinnern, daß die ideologische Verwendung des Christentums nicht das ganze christliche Erbe Amerikas ausmacht. Die neuere Geschichtsforschung hat erwiesen, daß die millenaristische Bewegung der sogenannten «Großen Erweckung», die im 18. Jahrhundert die britischen Kolonien durchzog, Sinnbilder des Bruchs mit der bestehenden Ordnung, eine drän-

gende Erwartungshaltung und einen kollektiven Willen zur Unabhängigkeit schuf und so die kulturelle Grundlage für die amerikanische Revolution legte. Die Religion gehörte zur revolutionären Praxis Amerikas[3].

Als in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts Alexis de Tocqueville die Vereinigten Staaten bereiste, war er über den Stellenwert der Religion unter dem Volke erstaunt. Er sprach davon, daß in diesem weiten, von großer horizontaler und vertikaler Beweglichkeit gekennzeichneten Land die Religion wichtige Gesellschaftsfunktionen erfülle[4]. Sie gebe dem Volk einen Sinn für Gemeinschaft und korrigiere seinen Individualismus. Da die Religion die Menschen befähigte, der Macht der öffentlichen Meinung zu widerstehen, dachte Tocqueville, die Religion schütze in Amerika die Freiheit. Als Max Weber zu Beginn des 20. Jahrhunderts ebenfalls die Vereinigten Staaten bereiste, bestätigte er die Beobachtung von Tocqueville, ja er fand zusätzliche soziologische Gründe dafür, daß die Religion in diesem Land so allgemein praktiziert wird[5]. Obwohl seitdem die gebildeten Klassen in Amerika stark verweltlicht sind, steht die Religion weiterhin hoch im Kurs und spielt eine wichtige Rolle.

Es ist wichtig, daran zu erinnern, daß die Religion in Amerika vielfältige sozio-politische Richtungen einschlägt: Es gibt dort eine konservative Religion; es gibt dort eine Menge von Religion, die eine rechtsgerichtete Politik unterstützt; es gibt eine liberale Religion und eine Religion der Linken. Die Arbeiterkämpfe und Protestbewegungen in Amerika (und Englischkanada) sind für gewöhnlich von einer entsprechenden religiösen Strömung mitgetragen worden.

Während gegenwärtig eine einflußreiche sektiererische religiöse Bewegung besteht, die «moralische Mehrheit», welche die Politik der Reagan-Administration unterstützt, ist in den Hauptkonfessionen eine bedeutsame religiöse Bewegung vorhanden, die auf dem religiösen Verlangen nach sozialer Gerechtigkeit gründet. Diese Bewegung existiert auch in der katholischen Kirche, wo sie eine besondere Geschichte hat. Die kürzlich erfolgte Verlautbarung der amerikanischen Bischöfe über die nukleare Abrüstung und die Neujahrsbotschaft von 1983 der kanadischen Bischöfe über die Arbeitslosigkeit und die Wirtschaftskrise sind Äußerungen dieser radikalen Tendenz. Das Vorhandensein der Religion in der amerikanischen Kultur läßt sich nicht auf Ideologie zurückführen; es hängt mit tiefen gesellschaftlichen Erfahrungen in der Geschichte des Landes zusammen. (Das gleiche ist von Ländern und Kulturen zu sagen, wo der Eintritt in die Moderne zu rascher Radikalisierung geführt hat; auch hier hängt das Schwinden der Religion mit wichtigen gesellschaftlichen Erfahrungen zusammen.)

Obwohl in vielen Ländern die religiöse Gleichgültigkeit weit verbreitet ist und beinahe zu einer allgemeinen Erscheinung wird, hat die Sektion Religionssoziologie jeder Theorie widerstanden, die behauptet, zwischen der Modernisierung und dem Niedergang der Religion bestehe ein notwendiger Zusammenhang. Einst war die amerikanische Praxis das stärkste Gegenargument gegen die Säkularisierungstheorie. Heute sind weitere Argumente hinzugekommen. Einmal die Anfälligkeit der säkularisierten Gesellschaft für Ersatzreligionen; sodann der überraschende Erfolg der sogenannten neuen Religionen in der westlichen Gesellschaft und eine – freilich auf neuen Wegen – erfolgende Rückkehr zur Religion unter asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Nationen, die darum ringen, auf ihre je eigene Weise in die Modernität einzutreten. Die Herausgeber der religionssoziologischen Hefte halten sich für berechtigt, in dieser Richtung weiterzugehen. Das Januarheft 1983 trägt denn auch den Titel «Die neuen religiösen Bewegungen».

[1] Bei der folgenden Typologie von Affinitäten stütze ich mich auf W. Everett/T. Bachmeyer, Disciplines in Transformation (University Press of America, Washington, D.C. 1979).

[2] R. Bellah, Civil Religion in America: W.G. McLoughlin (Hg.), Religion in America (Beacon Press, Boston 1966) 3–23.

[3] Alan Heimert, Religion and the American Mind (Harvard University Press, 1966).

[4] A. de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Bd. II, Buch I, Kap. 5.

[5] M. Weber, The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism: Berth and Mills (Hg.), From Max Weber (Oxford University Press, New York 1946).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

David Power

Das Volk in der Liturgie

Die Abänderungen in den Texten und der Feier der Liturgie, die durch die Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils ermöglicht wurden, schienen viele Anliegen derer zu erfüllen, die in der vorkonziliaren liturgischen Bewegung tätig gewesen waren. Gleichzeitig stellte die Einführung dieser Veränderungen eine gewaltige Anforderung an die Gesamtkirche und die Ortskirche. In den Nummern, die CONCILIUM seit seiner Gründung der Liturgie gewidmet hat, widerspiegeln sich die verschiedenen Fragen, mit denen man sich zu befassen hatte, als die Natur der Herausforderung klarer zutage trat.

Reformen und Wiederherstellung der Tradition

Drei vom Vatikanischen Konzil ausgesprochene Grundsätze waren für die erste Reformphase maßgebend und auch wegleitend für die Studien, die vorgelegt wurden, um die Reform zu lenken und zu erklären[1]. An erster Stelle stand das Bestreben, die Riten so zu gestalten, daß die aktive Beteiligung der Gemeinde möglichst gefördert werde. Zweitens erachtete man es als dringlich, die früheren Strukturen und Formen der kirchlichen Liturgie wiederherzustellen, waren doch diese arg verdunkelt worden durch die im Laufe von über tausend Jahren hinzugefügten Zusätze unter dem Einfluß von Elementen in der Frömmigkeit und im Leben der Kirche, die für das Sakramentale und Symbolische wenig Gespür hatten und die sakramentale Praxis Völkern anzupassen suchten, welche die Sprache, in der die Liturgie vollzogen wurde, nicht verstanden. Drittens war man angelegentlich auf Einfachheit der Sprache und Klarheit der Zeichen bedacht, damit die Gläubigen den Sinn der Riten und Zeremonien leichter erfassen könnten.

In seinen ersten Jahrgängen war CONCILIUM an der Förderung der so ausgerichteten Bewegung mitbeteiligt. Es bestrebte sich, die biblischen Grundlagen der Liturgie und den Inhalt und die Intention der Konzilsnormen bekannt und verständlich zu machen und über Riten, die in die Reform einbezogen wurden, z. B. über die Initiations- und Begräbnisriten, geeignete historische Information zu bieten.

Die Symbolik und die Gemeinde

Etwas von dem, was die Entwicklung der römischen Liturgie tausend Jahre hindurch bestimmte, war dies, daß sie vielen äußeren Veränderungen unterzogen wurde, die sie für das allgemeine Frömmigkeitsempfinden anziehend machen sollten, doch unterzog man sie nicht einer solchen inneren Umstrukturierung, welche die vorwiegenden Formen und Äußerungen dieser Frömmigkeit assimiliert und erzogen hätte. Die Volksfrömmigkeit blühte neben der Liturgie, begleitete sie oft, wurde aber nie wirklich in sie integriert. In den Gebetbüchern und Missalien, die man den Laien bis zur Zeit des Konzils in die Hand gab, fanden sich oft Erklärungen der Meßteile, die mehr auf die allegorischen Deutungen von Kommentatoren des neunten und zehnten Jahrhunderts zurückgingen als auf die frühe Geschichte und die innere Struktur der Messe. Nicht wenigen Schulkindern brachte man noch in den fünfziger Jahren den Gedanken bei, wenn der Priester beim Lavabo die Hände wasche, wiederhole er die Geste des Pilatus bei der Gerichtsverhandlung über Jesus.

Selbst das Konzil schien nicht viel an eine Integration von Frömmigkeit und Liturgie zu denken, da es sich mit der Bemerkung begnügte, Volksandachten seien so zu erneuern, daß sie eine bessere Beteiligung an der Liturgie fördern könnten[2]. Doch die Frage nach der Beziehung zwischen Volksandachten und öffentlichem Kult war in den Jahrzehnten, die dem Konzil unmittelbar vorangingen, aufgeworfen worden, und man diskutierte eifrig darüber, ob man zwischen dem offiziellen Gebet und den Gebeten der Gläubigen der Kirche einen klaren Trennungsstrich ziehen könne[3]. Ein oft angeführtes Beispiel war die Frage, worin eigentlich der Unterschied zwischen einer gemeinsamenen Rezitation des Rosenkranzes und dem gemeinsamen Beten des Stundengebets bestehe. In den Dokumenten, die das Hineinwachsen in die Liturgie zu fördern gedachten, vertrat man wiederholt als offizielle Regel, als Liturgie habe all das zu gelten, was in den offiziell approbierten liturgischen Büchern enthalten sei[4].

Doch dies war lediglich eine kirchenrechtliche Antwort auf eine theologische und pastorale

Frage. Sie stimmte mit manchem überein, was in früheren Jahrhunderten vorkam, als Gebete wie der Rosenkranz oder die Kreuzwegandacht zur Hauptnahrung der Laien wurden. Man bediente sich des Kunstgriffs, die Psalmen durch das Vaterunser und das Ave Maria zu ersetzen, um den des Lateins unkundigen Laien irgendwie am Rande an der Liturgie teilnehmen zu lassen. Da die Volksandacht in etwa dem Frömmigkeitsmodell der Mendikanten nachgestaltet war, dachte man, die Gebetseifrigen sollten imstande sein, wie diese das Offizium zu beten. Waren sie dazu nicht fähig, durften sie sich eines passenden Ersatzes bedienen. Eigentlich aber hätte man sich fragen müssen – wie man sich auch noch 1965 hätte die Frage stellen sollen –, ob nicht die Kirche als Gemeinde der Glaubenden deren Beteiligung am Mysterium Christi auf Wegen Ausdruck geben könnte, die sowohl auf die Tradition als auch auf die zeitgenössische Kultur und die Bedürfnisse des Volkes abgestimmt wären.

Als es möglich wurde, die Liturgie als ein Tun der Gemeinde zu denken statt als einen vom Priester vollzogenen Akt, dem die Laien bloß beiwohnen, erhellte klarer, was alles sich aus dieser Einsicht ergibt. In erster Linie ist besser zu erfassen, wie Sinnbilder und Riten dem Sinn für die Gemeinschaft Ausdruck geben und wie sie die Erfahrung umgestalten und das Heilige äußern. Die Herausgeber von CONCILIUM teilten dieses Anliegen mit den Liturgiewissenschaftlern und erbaten die Mitarbeit von Seelsorgern, Gelehrten, Künstlern und anderen Liturgieteilnehmern, um die dabei mitspielenden Faktoren zu erforschen.

Es besteht ein markanter Unterschied zwischen den Studien, welche diese Forschungsphase repräsentieren, und denen, welche die erste Phase des Wandels nach dem Konzil begleiteten. Damals fragte man für gewöhnlich nach dem Sinn der liturgischen Symbole und Texte und nach der Verschiedenheit des Symbolausdrucks, der in unterschiedlichen liturgischen Traditionen zu finden ist. Als gute Liturgie verstand man irgendwie behaviouristisch die Übermittlung richtiger Gedanken und Gefühle durch die Verrichtung korrekter Gebete und symbolischer Gesten. Spätere Studien vertraten die Auffassung, daß das Wachstum der Liturgie organisch zu erfolgen habe, wie dies für sämtliche Symbolsysteme gelte. Sie verwendeten ausgeklügeltere Mittel zur Sinnerforschung, indem sie z. B. den Strukturalismus als Forschungsinstrument und Wissenschaften wie die Soziologie, die Anthropologie und die Psychologie beizogen. Diese Studien zeigen, auf welchem Weg in einem gegebenen Kontext Sinn vorgelegt wird, und daß ein und dasselbe Ritual von verschiedenen Menschen anders aufgefaßt und angeeignet werden kann, je nachdem, auf was es bezogen wird. Die Annahme, daß sich aus einer sakramentalen Institution und Tradition irgendein unqualifizierter Sinn und Effekt ergebe, wird durch diese Wahrnehmung stark in Frage gestellt.

Interpretation innerhalb der Liturgie

In der heutigen Liturgiefeier sind drei Arten von Sinn zu unterscheiden. Erstens einmal der Sinn, den die rituelle Handlung hat, wenn sie als ein Text innerhalb einer Tradition mit einem anzueignenden Potential genommen wird. Doch liegt darin auch der Sinn, welcher der rituellen Handlung von den Anwesenden gegeben wird, wenn sie sie gebrauchen, um sie zu ihrer eigenen Beziehungswelt in Bezug zu setzen, die sich möglicherweise nicht mit dem herkömmlichen Sinn des Ritus deckt. Natürlich wirkt sich dies auf das organische Wachstum des Ritus aus. Auch ist noch eine weitere Unterscheidung zu treffen, nämlich die zwischen dem Sinn, den der offizielle Vertreter der Kirche dem Ritus gibt, und dem, den die weiteren Beteiligten in ihn hineinlegen.

Dies läßt sich veranschaulichen, wenn wir die Rolle des Vorstehers in einer Liturgiefeier besehen. Zumal anläßlich von Trauungen und Taufen ist der Vorsteher, weil er ein Priester ist, für viele Anwesende in ihrer Beziehungswelt der Garant für den Segen Gottes und für das Gefeitsein gegen Übel. Als der in einem offiziellen Ritus der Kirche hauptsächliche Handlungsträger ist er andererseits der offizielle Vertreter und Bevollmächtigte einer Macht, welche die Realität der Kirche als einer gesellschaftlichen Körperschaft bestimmt. Manche Faktoren im jetzigen offiziellen Gesetz und Ritus der römischen Kirche identifizieren diese gesellschaftliche Macht mit der Macht Christi. Die Sinnbilder des Segens und der Macht Gottes, die in die Beziehungswelt des Evangeliums gehören, bringen einen Sinn zum Ausdruck, der in der Beziehungswelt, zu der die beiden anderen Sinngehalte gehören, vielleicht nur spärlich zu eigen gemacht wird. Möglicherweise werden sie zum Teil erstickt durch die Formen, die sie im Laufe der Zeit angenommen

haben, um dem offiziellen Sinn der Kirche oder volkstümlichen Auffassungen zu entsprechen.

In diesem Zusammenhang erhält das Interesse, das man in den ersten Jahren der Reform an der früheren Liturgie hatte, eine neue Bedeutung. Dieses Interesse kann nicht zum Ziel haben, diese Art von Liturgiefeier wiederherzustellen. Vielmehr ist ein Beziehungspunkt und Urteilskriterium zu finden, an dem das vor sich gehende organische Wachstum der Liturgie der Kirche zu beurteilen ist.

Kritische Reflexion

Diese Probleme tauchten schon auf, als man auf Punkte zu sprechen kam wie z. B. auf den Sinn, den die Schriftlesungen im Lauf der Liturgiefeier erhalten, die Einflüsse der Volksfrömmigkeit auf die Liturgie, das Vorgehen bei Änderungen der Liturgie oder die Strukturen der christlichen Initiation. Eine bewußtere Entwicklung der kritischen Methodologie ist in einigen Ansätzen zu ersehen, die in den Heften über die Häufigkeit der Eucharistiefeier und über die Kreativität in der Entwicklung der Liturgie erschienen. Diese kritische Phase des Liturgiestudiums ist höchst nötig, um das allmähliche Absinken der Qualität der Liturgiefeier an einigen Orten zu überwinden und der Liturgie zu ermöglichen, ein integraler Bestandteil neuerer kirchlicher Entwicklungen zu sein, durch die das christliche Engagement im menschlichen Dasein neuerdings zum Ausdruck gebracht worden ist.

Das religiöse Empfinden und der religiöse Ausdruck sind sehr doppeldeutige Phänomene. Der Umstand, daß sie Sache der christlichen Volksmasse oder in liturgischen Veröffentlichungen gutgeheißen sind, bietet keine Gewähr gegen diese Doppeldeutigkeit. Das Liturgiestudium hat von den Methoden und Beobachtungen der kritischen Hermeneutik und kritischen Theorie zu lernen, wenn die apostolische Tradition in neuen Kultursituationen zum Ausdruck gebracht werden soll. Man muß um das, was die Liturgieentwicklung im Laufe der Zeit geprägt hat, wissen; man muß das, was vergessen oder ausgemerzt worden ist, zurückgewinnen und zum Ausdruck bringen und die Vielgestaltigkeit des liturgischen Ausdrucks zur Kenntnis nehmen. Man ist ja heute gewohnt, von dem einen Glauben und den vielen Theologien zu sprechen. Ähnlich könnte man von der einen Gottesverehrung sprechen, an der die Kirchen in einer Vielfalt von Liturgien teilnehmen. Als internationale Zeitschrift kann CONCILIUM nur über eine multikulturelle Liturgie schreiben.

Zu der hier vorgeschlagenen Art kritischer Reflexion gehören drei Bestandteile. Erstens sind Elemente einer kritischen Theologie zu entwikkeln, die sich für das Liturgiestudium eignen und die kulturellen und ideologischen Faktoren zu sehen ermöglichen, welche die Gestalt der Liturgie beeinflußt haben, sich aber ihrem Kern nach nicht identifizieren lassen. Zweitens ist dem Zusammenhang der Liturgie mit der Erfahrung und Praxis Beachtung zu schenken. Drittens ist mehr über Akkulturation zu sagen, denn die liturgische Bewegung hat noch nicht so richtig die Fragen anzupacken begonnen, die das Zweite Vatikanische Konzil aufwarf, als es die Normen zur Anpassung der Liturgie an die Geistesart und die Traditionen der verschiedenen Völker festlegte[5].

Kritische Theorie und Liturgie

Gewisse Schwierigkeiten, auf die man im Verlauf der Erneuerung stieß, können nur solche stutzig machen, die sich in der Geschichte und in der Symbolwelt der Bibel auskennen. Man hat das Empfinden, daß die Dinge anders sein sollten, als sie sind. Obwohl der neue «Ordo Paenitentiae» den Grundsatz der gemeinschaftlichen Natur des Sakraments ausspricht und Texte für gemeinsame Feiern vorlegt, bereitet es einem Mühe, eine Gemeinde zu finden, in der die Gemeinschaft der reale Ort der Erfahrung ist, daß Gott vergibt. Was ist der Buße zugestoßen? Und findet sich im neuen Ordo immer noch etwas, das verhindert, daß zu dieser Erfahrung zurückgefunden wird? In bezug auf dieses und weitere Beispiele besteht der Verdacht, daß im Leben der Kirche als einer Gesellschaft und Institution Blockierungen bestehen, die das Wachstum behindern.

Vertreter der kritischen Theorie sind sich wohl bewußt, wie sehr das Aufeinanderwirken von Symbolen im Zentrum aller gesellschaftlichen Interaktion und des Anstrebens gemeinsamer Interessen und Werte steht. Sie heben jedoch auch hervor, daß sich im Aufeinanderwirken von Symbolen auch spezifische Machtsysteme niederschlagen können und daß diese Interaktion die Ziele besonderer Interessengruppen fördern oder die Gesellschaftsstabilität sichern kann, indem sie die Vorherrschaft einer besonderen Elitengruppe festigt. Sie erwarten dann die Störung

im Aufeinanderwirken von Symbolen, die die einzelnen Menschen an der Beteiligung und am Aufeinanderwirken hindert und statt dessen zu verschiedenen Formen von Herrschaft führt. Sie haben Interesse an einer Strategie, die das Aufeinanderwirken selbständiger Menschen im Anstreben gemeinsamer Interessen und Werte fördert. Damit dies erreicht wird, sehen sie es als wichtig an, ein effektives Aufeinanderwirken von Symbolen wiederherzustellen.

Manche Theologen haben diese Denkweise auf Elemente der Kircheninstitution übertragen, z. B. auf die Strukturen und das Dogma der Kirche sowie auf das Verwickeltsein der Kirche in die emanzipatorische Praxis innerhalb der Gesellschaft[6]. Ihre Anwendung auf die Liturgie würde, so möchte man meinen, das Herz der Christengemeinde treffen, da diese doch die Stätte des Symbolausdrucks und des Aufeinanderwirkens ist, wo die Kirche als Glaubensgemeinschaft entsteht. Liturgiker möchten gerne sehen, welche Faktoren des Lebens der Kirche im Lauf der Jahrhunderte die Liturgie daran hinderten, eine Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen, in der es weder Juden noch Heiden, weder Reiche noch Arme, weder Mann noch Frau gibt. Sie möchten auch gerne fragen, was denn zu einem Symbolausdruck führte, der das Gottesreich mit einem System und Gottes Macht mit dem Klerus zu identifizieren schien. Die biblischen Hoffnungsbilder, die emanzipatorisch sind und die eine solche Identifikation verhindern würden, falls man sie im Herzen der Liturgie beibehielte, scheinen verknöchert zu sein.

Dieses kritische Interesse möchte unter anderem, daß die Liturgie inskünftig den Charakter ihres Anamnesegebetes ändere, selbstverständlich nicht dadurch, daß sie an die Stelle Jesu und seines Todes etwas anderes setzt, sondern in der Art und Weise, wie dieses Mysterium kommemoriert wird. Keine Gesellschaft, die auf emanzipatorische Veränderung ausgeht, wird diese erreichen, ohne daß sie an ihre ganze Vergangenheit denkt. Wenn sie der Zukunft entgegenblickt infolge der Hoffnung, die in einem Ursprungsereignis gegeben ist, so wird sie dies nicht tun können, ohne daß sie Sinn schafft, indem sie all das sammelt, was inzwischen geschehen ist. So weit sie ihre Ursprünge für die Art und Weise geltend macht, wie sie die Würde und Freiheit der Personen zum Ausdruck brachte, wird sie verpflichtet sein, derer zu gedenken, denen die Teilnahme am Leben der Gesellschaft verwehrt wurde oder die unter Herrschaft und Unterdrükkung litten.

Vertreter der politischen Theologie sprechen von der Notwendigkeit einer anamnetischen Solidarität mit den Unterdrückten[7]. Wenn die Christengemeinde in der Hoffnung auf das Reich Gottes der Zukunft entgegenblickt, muß sie zwangsläufig in Jesus Christus all der Leidenden und Unterdrückten der Vergangenheit eingedenk sein, all derer, für die die Kirche nicht prophetisch eingestanden ist oder immer noch nicht einsteht oder an deren Unterdrückung sie mitbeteiligt war[8]. Sie kann dies nicht tun, außer sie blickt auf ihre Liturgiestrukturen, auf das Vorherrschen klerikaler Elemente, auf das Nichtzulassen von Frauen zum kirchlichen Dienst und die Nichtbeachtung dessen, was in Form von Volksfrömmigkeit zum Ausdruck gebracht wird.

Was die Gestalt des liturgischen Gebetes betrifft, so wird man der Klageform größere Beachtung schenken müssen, wofür Texte aus dem Alten Testament von neuem als Muster dienen können[9]. Neuere Studien über die Ursprünge des Eucharistiegebets sprechen sowohl von der *toda*- als auch von der *beraka*-Tradition[10]. Diese bestand hauptsächlich in einem Dank- und Bittgebet unter erinnernder Berufung auf Taten der Vergangenheit, nahm aber zum Teil die Gestalt von Klage und Sündenbekenntnis an. Im Rückblick auf die Wunder, die Gott einst vollbracht hat, wollte das Volk Israel auch in diesem Gedenken an Leiden und Treulosigkeiten Sinn stiften. Wenn Not eintraf, war Gott gewissermaßen von neuem zu benennen, selbst wenn man von neuem des Namens gedachte, der im brennenden Dornbusch geoffenbart worden war.

Liturgie und Praxis

Diese Gedanken lenken unsere Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang zwischen der Liturgie und der Praxis der Kirche, auf die Art und Weise, wie sich die Liturgie auf die Erfahrung bezieht. Die Erfahrung, um die es hier geht, ist eine doppelte. Einerseits bringt die Liturgie die Kraft des Symbolausdrucks mit sich, alle Erfahrung durch Sinnformulierung umzugestalten, indem sie unsere Umgebungswelt zu einer Bedeutungswelt macht. Andererseits wird die Liturgiegemeinde besonderes Interesse an der eigenartigen Erfahrung derer haben, deren Leben, Handeln

und Beten für die gesamte Kirche bedeutungsvoll sein kann.

Es gibt in der Kirche nicht nur Einzelpersonen, sondern ganze Gemeinschaften, die in tiefem Kontakt stehen mit dem Leiden, mit der von Unterdrückung und Sinnlosigkeit bedrohten Menschheit, und die gerade in dieser Erfahrung durch den Glauben in Fühlung sind mit dem Gedenken an Jesus und seinen Tod und mit der Überzeugung, daß Gott die mit dem Tode Ringenden nicht verläßt. Aus dieser Erfahrung heraus finden diese Menschen Wege zu christlichem Einsatz, zur Schaffung von Gemeinschaft und zu Gebet, die zu dem vielen, was in der übrigen Kirche vor sich geht, in starkem Gegensatz stehen. Sie können auf das hinweisen, was fehlt oder was an den bestehenden Verhältnissen falsch ist. Die Kirche kann im Spiegel solcher Gruppen ihr Antlitz betrachten, weil diese Gruppen so intensiv glauben und sich einsetzen[11].

Die Entwicklung der Liturgie hat in dieser kritischen Phase solch gegensätzlichen Realitäten Beachtung zu schenken. Es ließen sich viele Beispiele dafür aufzählen. In den Vereinigten Staaten gibt es Frauengruppen, die zu feministischen Liturgien zusammenkommen, in denen dem, was im Leben der Kirche lange unterdrückt war, Stimme gegeben wird. Dies ist nicht sosehr die Beanspruchung eines Rechtes, sondern im besten Sinn des Wortes ein im Glauben vollzogenes Handeln. Schließlich steht doch zu hoffen, daß diese Erfahrung in das volle Leben der Kirche integriert werden wird. In einer Reihe von Ländern der Dritten Welt gibt es christliche Basisgemeinden, in denen das Volk zu neuen Strukturen des kirchlichen Dienstes und zu neuen Formen des Gebets und des symbolischen Handelns gelangt, und zwar aus der Erfahrung heraus, die es in seinem von Glaube und Hoffnung beseelten Einsatz für die Armen und Leidenden macht. An Orten wie in Nordirland, wo die Bevölkerung durch religiöse Differenzen zerrissen wird, gibt es Gemeinden, denen es wirklich gelingt, katholische und protestantische Traditionen in einen einzigen Gottesdienst zu integrieren.

Inkulturation

In seiner Schrift über die Adaptation der Liturgie unterscheidet Anscar Chupungco zwischen kultureller Adaptation (Akkulturation) und Inkulturation. Als Akkulturation bezeichnet er den Vorgang, daß «Kulturelemente, die sich mit der römischen Liturgie vertragen, entweder als Ersatzformen oder als Veranschaulichungen euchologischer und ritueller Elemente des römischen Ritus» in sie eingegliedert werden[12]. Als Inkulturation bezeichnet er den Vorgang, daß «ein vorchristlicher Ritus mit einem christlichen Sinn versehen wird»[13]. Daß dieser Doppelprozeß in der Liturgie weitergeführt werde, ist um so notwendiger, als er viel mit der schon aufgeworfenen Frage der jahrhundertelang vorgenommenen Unterdrückung, der Verdrängung von Gruppen an den Rand der Gesellschaft und des Leidens zu tun hat. Viele Arme und Unterdrückte finden ihren höchst sinnvollen religiösen Ausdruck weiterhin in der nichtliturgischen Adaptation von Traditionen, die schon bestanden, noch bevor das Christentum den Fuß auf den Boden ihres Landes gesetzt hatte. Sie halten an Kulturtraditionen fest, die nie in die Kirche oder in die Gesellschaft integriert worden sind, sondern für gewöhnlich verkannt oder verachtet werden, denn diese bringen die Anliegen des Volkes tiefer zum Ausdruck. Man bemerkt auch, wie Gruppen, die inmitten des menschlichen Leidens aus der Hoffnung auf Christus leben, oft auch am aufgeschlossensten sind für die Werte von Kulturen, die man niedergetreten hat. CONCILIUM hat der Akkulturation und Inkulturation schon in den bisherigen Jahrgängen einige Beachtung geschenkt[14], doch müssen diese noch gründlicher erforscht und durchdacht und dabei mit der Praxis und Erfahrung der Kirche in Zusammenhang gebracht werden.

Zukunftsprojekte

Die Analyse der liturgischen Entwicklung, mit der sich CONCILIUM in früheren Jahrgängen zu befassen gesucht hat, trägt die Keime zu Zukunftsprojekten in sich. Historische Forschungsarbeiten sind weiterhin wichtig. Die alltägliche Forschung wirft auf geschichtliche Fragen neues Licht. Indem wir einer Vielfalt von Formen und den kulturellen Aspekten der vergangenen Entwicklung Beachtung schenken, werden für uns die Wege ansichtig, auf denen die christlichen Kernsymbole und -riten am Werk sind, und auch die Wege, auf denen eine kümmerliche oder ideologische Entwicklung ihren Sinn verdunkeln oder entstellen kann. Wir können in die liturgische Forschung ein dialektisches Element bringen, das dann an die Stelle der

Tendenz tritt, nach reinen, eindeutigen Formen zu suchen.

Als das Gebet eines glaubenden Volkes hat die Liturgie zu ihrer Entwicklung auf das nichtliturgische Gebet zu achten und auf das Gebet, das sich am Rande der Liturgie bewegt. Hier kann man sehen, wie sich die Menschen bestreben, das Gedenken an Jesus Christus mit ihrem Leben in Verbindung zu bringen, und von daher verstehen wir besser, was in den Kult einzubauen ist. Solches Gebet ist nicht nur in der Vergangenheit zu finden, sondern auch in der Gegenwart, und es gibt nicht nur volkstümliche Frömmigkeitsbewegungen, sondern auch das Gebet derjenigen Gruppen, die infolge ihrer Verwicklung in das menschliche Leiden und kraft des Mutes, den ihr Glaube und ihre Hoffnung auf den Gott Jesu Christi ihnen gibt, die übrige Kirche mit Mustern des christlichen Einsatzes und mit Anregungen zum Gedenkgebet versehen.

Obwohl nicht genau vorauszusagen ist, welche Themen, die die Liturgie betreffen, CONCILIUM inskünftig aufgreifen wird, wird das hier Gesagte die Wahl zu beeinflussen haben. Was in der Vergangenheit getan worden ist, ließ uns besser erfassen, wo wir jetzt stehen, und zeigte uns auf, wohin wir in Zukunft gehen können.

[1] Zweites Vatikanum, Konstitution über die heilige Liturgie, Regeln über die Erneuerung der heiligen Liturgie, Nr. 21–46.

[2] AaO. Nr. 14.

[3] Zu der Geschichte dieser Diskussion vgl. Salvatore Marsili, La Liturgia, Momento Storico della Salvezza: S. Marsili (Hg.), La Liturgia, Momento nella Storia della Salvezza (Marietti, Turin 1974) 137–156.

[4] Sacra Congregatio Rituum, Instructio de Musica Sacra et Sacra Liturgia ad Mentem Litterarum Encyclicarum Pii Papae XII «Musicae Sacrae Disciplina» et «Mediator Dei», Caput I,1: AAS 50 (1958) 632.

[5] AaO. Nr. 37–40.

[6] Zu einer Übersicht über die Einstellung der Theologen zu der kritischen Theorie vgl. Matthew Lamb, Solidarity With Victims. Toward a Theology of Social Transformation (Crossroad, New York 1982) 61–99.

[7] M. Lamb, aaO. 7–12.

[8] In seinem Aufsatz «Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit»: CONCILIUM 18 (1982/2) 120–129, erinnert Enrique Dussel an das Mitgehen der Kirche mit den Eroberern, welche die Indiovölker Brasiliens unterdrückten. Doch dies ist nur ein Beispiel unter vielen im Lauf der Geschichte.

[9] Claus Westermann, Lob und Klage in den Psalmen (Göttingen 1977).

[10] Cesare Ciraudo, La Struttura Letteraria della Preghiera Eucaristica (Biblical Institute Press, Rom 1981).

[11] Vgl. Kap. 4, Spannung zwischen faktischer Kirchenordnung und alternativen Amtspraktiken, in: Ed. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt (Düsseldorf 1981) 120–151.

[12] Anscar Chupungco, Cultural Adaptation of the Liturgy (Paulist Press, New York 1982) 81.

[13] AaO. 84. Vgl. die Aufsätze von A. Chupungco: Die Kultur der Filipinos und die christliche Liturgie: CONCILIUM 13 (1977/2) 102–107; Liturgische Feste und Zeiten des Jahreslaufes: ebd. 17 (1981/2) 128.134.

[14] Vgl. insbesondere die Hefte: 12 (1976/2) Die Verwendung hinduistischer, buddhistischer und muslimischer Schriften im christlichen Gottesdienst; 13 (1977/2) Kultur, religiöse Traditionen, Liturgien; 17 (1981/2) Zeiten des Feierns; 19 (1983/2) Liturgie als schöpferische Tradition.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

Edward Schillebeeckx

Aus dem Evangelium kann man nicht machen, was man will!

Die Arbeit der Sektion Dogmatik

Im ersten Dogmatikheft von CONCILIUM, das vor allem über die theologischen Themen der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* nachdachte, wurde ausdrücklich formuliert, daß die Dogmatikhefte dieser Zeitschrift über die lebendige Wirklichkeit Gottes, der in seiner Selbstoffenbarung in Christus auch den Menschen dem Menschen offenbarte, reflektieren und dabei von den durch die heutige Erfahrung der menschlichen Existenz aufgewordenen Problemen ausgehen wollten.

Übersicht über die bisherigen Dogmatikhefte

Das ist dann auch tatsächlich in den neunzehn bisherigen Dogmatikheften getan worden. Dabei wurde in zwei thematischen Heften über die Wirklichkeit Gottes gesprochen, in einem Heft zum Thema «Ein persönlicher Gott?» (1977/3) und in einem anderen «Gottvater?» (1981/3).

Die Selbstoffenbarung Gottes kam wiederholt zur Sprache (1967/1; 1970/1; 1978/1). Diese Selbstoffenbarung vollzog sich ein für allemal in Jesus Christus als erlösender und absoluter Nähe Gottes (1966/1). Diese absolute Nähe Gottes im Menschen Jesus bekommt in einer Zeit, die sich nach Freiheit und Befreiung sehnt (1974/3), eine besondere Betonung, so daß man in unserer Zeit eine deutliche Reaktion gegen eine apolitische, gar antipolitische Christologie wahrnehmen kann (Jesus, Gottes Sohn? 1982/3).

Dadurch, daß Gott sich offenbart, wird auch der Mensch dem Menschen offenbart. Hier behandelte CONCILIUM die Nachfolge Jesu im Martyrium (1983/3), das schon jetzt gegebene menschliche Heil, wie es in dieser Welt durch die Welt (1965/1) und wie es durch die kirchlichen Sakramente vermittelt wird (1968/1), und schließlich das eschatologische Heil (1969/1; 1979/3). Das alles ist auch die Versöhnung (1971/1) eines versagenden und oft machtlosen Menschen (1976/3) in einer Welt mit dämonischen Aspekten (1975/3).

Die Kirche, Zeichen des Heiles für die Welt (1965/1), kämpft heute infolge neuer Lebens- und Denkformen (1970/1) und infolge neuer Erfahrungen (1978/3; 1967/1) mit inneren Spannungen. Diese berühren sie auch in ihren amtlichen Strukturen (1972/3; 1973/1: die päpstliche Unfehlbarkeit; 1980/3: das priesterliche Amt und die in der Pastoral Tätigen).

Die dogmatische Theologie und das Geschehen in Kirche und Welt

Diese erste, noch inhaltliche Übersicht der behandelten Themen zeigt, daß das im ersten Heft skizzierte Programm in den neunzehn Dogmatikheften zum größten Teil verwirklicht worden ist[1]. Zugleich wird deutlich, daß von 1965 bis 1973, als die klassischen Sektionen oder theologischen Fachrichtungen noch maßgebend waren, diese Dogmatikhefte eher innerkirchlich argumentieren und die akademische Theologie widerspiegelten. Mit dem ab 1973 geplanten, sich aber angesichts der Dauer der zeitlichen Planung dieser internationalen Zeitschrift erst ab 1974 bemerkbar machenden «neuen Gesicht» von CONCILIUM trat hier eine spürbare Veränderung ein.

Erstens traten die Sektionen (Dogmatik, Moraltheologie, Liturgik usw.), auch wenn sie als Substruktur der Zeitschrift weiterhin bestanden, in den Hintergrund, und jedes Heft konzentrierte sich auch auf ein einziges Thema. Zweitens wurde dieses Thema dann auch interdisziplinär behandelt. So haben die Dogmatikhefte seit 1974 auch mehr mit den Problemen zu tun, die unter den Menschen «in der Welt» wirksam sind. Der Bezugspunkt ist dann nicht mehr das Zweite Vatikanum, dem diese Zeitschrift ihren Namen CONCILIUM verdankt, sondern die Situation nach diesem Konzil in Kirche und Welt. Erst nach dem Konzil machte sich ja eine Tendenz zur Demokratisierung aller offiziellen weltlichen Institutionen bemerkbar, und wir erlebten die Studentenunruhen. Erst damals wurde man sich allgemein der großen Probleme bewußt, die sich sowohl auf weltweiter als auf tief-menschlicher Ebene stellten: Hunger und Armut bei Zweidritteln der Weltbevölkerung, Atombewaffnung, Umweltverschmutzung, Erschöpfung der natürlichen Ressourcen, üble Folgen einer ungezügelten wirtschaftlichen Expansion, Ölkrise und zu-

nehmende Arbeitslosigkeit, Verschiebung von einem Ost-West-Konflikt zu einem Nord-Süd-Gegensatz, Schwächung der zentralen Funktion, die die mitteleuropäischen Kirchen in der Gesellschaft einnahmen.

Zudem lösten die siebziger Jahre auch Unruhe über die Fortdauer des Wohlstandes und so auch Zweifel und politische Apathie aus. Krisenperioden in der Geschichte sind immer fruchtbar an radikalen und gegensätzlichen Bewegungen und Strömungen. Viele fliehen apolitisch in die Innerlichkeit, andere suchen oft zornig oder verbittert, vielfach ohne Ziel und ohne innerlichen Tiefgang, gelegentlich ohne den Willen, die Menschlichkeit in sich und in den anderen zu retten, ihr Heil in Aktionen und Demonstrationen, ja häufig auch in Gewalttätigkeit.

Der Gegensatz zu den Jahren 1962–1965, den Jahren, in denen das Konzil stattfand, könnte tatsächlich nicht größer sein. Damals lebten wir in einer Welt, die das Chaos des Zweiten Weltkrieges überwunden hatte und durch die wirtschaftliche Entwicklung und das hohe Niveau des Wohlstandes in der westlichen Welt übermütig geworden war. Wir finden etwas von diesem naiven Optimismus in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* wieder, in der die römisch-katholische Kirche ihre Rolle in und ihren Beitrag zu der großartigen Entwicklung der Welt auf dem Weg zum allgemeinen Wohlstand und allgemeinen Wohl konziliar definierte. Seit den siebziger Jahren aber werden wir mit einer schweren wirtschaftlichen Krise konfrontiert, und überall ist von «Einsparungen» die Rede, wobei die Dritte Welt das Opfer ist, das unter dieser Krise am meisten zu leiden hat.

Natürlich war das Zweite Vatikanum auch ein Konzil des Protestes und des Widerspruches, indem es eine Reaktion der *liberalen* Kirche gegen feudale und monarchistische Reste im eigenen Kreis war. Daher wurde die Kollegialität in der Führung der Kirche so betont, und die Kirche bejahte offiziell die großen Errungenschaften der Französischen Revolution und der bürgerlichen Freiheitsbewegung: Toleranz, Religions- und Gewissensfreiheit, ökumenische Offenheit usw. Das tat sie allerdings – Ironie der Geschichte! – gerade zu einer Zeit, in der die profane Gesellschaft anfing, die neuen, vom liberalen Bürgertum ins Leben gerufenen Formen von Versklavung in Frage zu stellen. Wenn wir zudem die Interventionen des Bischofs Wojtyła auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil analysieren, stellen wir fest, daß er in fast allen Punkten sowohl von der Position der Mehrheit der Bischöfe als von der der kleinen Minderheit deutlich abwich. Auch wurde die vielleicht etwas triumphalistische Euphorie der ersten Jahre nach dem Konzil seitdem größtenteils zunichte gemacht, so daß dem Konzil einerseits die Zeit fehlte, etwas späte, aber immerhin reife Früchte zu tragen, während andererseits das II. Vatikanum für die Hälfte des Weltepiskopats, die das Konzil nicht persönlich miterlebt hatte, wie das Nizänum oder das Tridentinum zu einem historischen Dokument geworden ist, das sie zwar studieren muß, ohne aber die lebendige Inspiration, aus dem es geboren wurde, innerlich nachvollziehen zu können.

Das alles erklärt, weshalb CONCILIUM sich sowohl im allgemeinen als auch in seinen dogmatischen Heften im besonderen nicht mehr nach dem Zweiten Vatikanum, sondern vor allem an der nachvatikanischen, heutigen Situation, die sich spürbar anders als zur Zeit des Konzils darstellt, als eigentlichem Bezugspunkt orientiert. Die Dogmatikhefte wurden seitdem aktueller. Selbstverständlich soll «aktuell» hier etwas anderes als «ephemer» heißen: etwas anderes als eine Eintagsmode sein. *Aktuell* ist das, was die wesentliche Problematik unseres Menschseins in dieser Welt berührt. Die Aktualität, die alle Zeiten immer neu herausfordert, zeigte sich noch am stärksten im Dogmatikheft des Jahres 1983, dessen Thema «Martyrium heute», d. h. politische Heiligkeit und Martyrium in den achtziger Jahren, war. Auch das Heft über «Menschliches Versagen» (1976/3) wollte analytisch und theologisch über Spuren des Defaitismus und der Resignation in den siebziger Jahren reflektieren, als die Studentenunruhen abgeebbt waren und man die Erfahrung machen mußte, daß die Strukturen zäher sind, als man gedacht hatte.

Die dogmatische Theologie «in Bewegung»

Können wir aus der Gesamtheit der bisherigen neunzehn Dogmatikhefte auf einige Kraftlinien hinweisen, die uns in den kommenden Jahren inspirieren können? Waren wir auf dem richtigen Weg?

Deutlich ist hier wohl, daß die «dogmatische Theologie», die übrigens nicht nur in den Dogmatikheften zu finden ist, sich «in Bewegung» befindet. In zunehmendem Maße zeigt sich, daß viele «dogmatischen Probleme» nicht mehr ab-

strakt und «rein dogmatisch» gelöst werden können. Zudem stellt sich immer dringender die Frage, auf welche Weise eine Glaubensgemeinschaft, die an das uns von Gott in Jesus Christus geschenkte Heil glaubt, es möglich macht, daß ihr Bekenntnis auf die Gesellschaft Einfluß ausübt. Es scheint besser zu sein, überhaupt nicht an Gott zu glauben, als an einen unmenschlichen und den Menschen versklavenden Gott. Mit abstrakten Behauptungen allein wie «Jesus ist der Sohn Gottes» oder «Nur im Namen Jesu sind Heil und Erlösung zu finden» kommen wir nicht weiter, wenn wir inzwischen nicht darüber reden wollen, welche gesellschaftliche und gar politische Rolle das christliche Bekenntnis konkret spielt. Seit 1969, nach den großen Protestbewegungen, zeigte sich in den Dogmatikheften ein stärkeres Bewußtsein dieser Tatsache.

Im großen und ganzen kann man sagen, daß die ersten Dogmatikhefte viel mehr den Geist des Existentialismus und der Phänomenologie atmen, während nach 1968 und vor allem nach 1974 auch in den sich mit der dogmatischen Theologie beschäftigenden Heften von CONCILIUM die gesellschaftskritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Themen immer allgemeiner wurde. Ein Vergleich unterschiedlicher Jesushefte – ein Heft aus dem Jahr 1966 (Heft 1), aus dem eine besondere Offenheit für existentielles Denken spricht, ein anderes von 1974 (Heft 3: Jesus und die menschliche Freiheit) und schließlich ein drittes von 1982 (Heft 3), in dem im Mittelpunkt des Interesses vor allem die oppressiven und repressiven Strukturen unserer Gesellschaft stehen (vgl. auch das Heft 3 von 1983 über die Nachfolge Jesu bis zum Tod) – spricht hier für sich. Es fällt allerdings auf, daß die zwei für das erste, existentialtheologisch orientierte Jesusheft (1966/1) verantwortlichen Direktoren schon damals eingestehen mußten, daß in jenem Heft die eigentlichen Probleme «der letzten zehn Jahre» ungenügend zur Sprache gekommen waren: Die ganze Akzentverschiebung der Christologie wurde ja in der Tat in jenem Heft auf die existentiale Bibelinterpretation Bultmanns und die Darstellung des Pro und Contra dieser Interpretation eingeengt.

Zukunftsperspektiven

Ab 1984 erscheint CONCILIUM nicht mehr mit zehn, sondern mit sechs Heften pro Jahr. Dem liegt die Absicht zugrunde, noch konzentrierter und tiefer auf ein Thema eingehen zu können.

CONCILIUM wird noch schärfer die Frage stellen: Mit wem machen wir Theologie? Für wen machen wir Theologie? Und: Wer ist nun das eigentliche Subjekt des Theologisierens? Ist CONCILIUM nur ein Sprachrohr für akademische Berufstheologen?

Je länger je mehr fängt auch die Theologie an, in der Spannung zwischen dem weltweiten Universalismus des Reiches Gottes und der christologischen Konzentration zu leben. Universalität und Partikularität (kulturelle Regionalität) waren schon in den letzten Jahren ein immer wiederkehrendes Thema in den Heften von CONCILIUM. Und dennoch stehen wir hier erst am Anfang. Schon zeichnen sich sogar Hinweise darauf ab, daß das, was man die «Theologien der Dritten Welt» und die «westlichen Theologien» nennt, taub gegeneinander sind: Es gibt hier nicht mehr Wort und Antwort. Aber gerade die Bewußtwerdung der Kontextualität jeder Theologie braucht den Dialog, damit sie für die wahre Universalität, die keine aufgeklärte Abstraktion sein darf, offen bleibt. Wahrhafte Universalität wird durch Partikularität vermittelt. Ohne kritische Begegnung und Auseinandersetzung und ohne ein geduldiges Hören aufeinander würde CONCILIUM eine wenig relevante Plattform sein, ein theologischer Supermarkt, in dem, ohne daß irgendwie eine spezifische Tendenz zu erkennen ist, religiöse Anschauungen als Waren aus den verschiedenen Ländern angeboten werden.

Vielleicht war dies gelegentlich bei unserer Zeitschrift tatsächlich der Fall, aber wir wollen diesen Fehler in Zukunft vermeiden. Denn ein derartiger Pluralismus ist kein Segen, sondern paßt eher in den Rahmen einer liberalistisch verstandenen freien Marktwirtschaft und ist ein unverbindliches und unproduktives Geschehen. Nach der Euphorie und der Losung «Pluralismus» sollten wir uns ohne Dogmatismus mit den Grenzen des «christlichen Pluralismus» auseinandersetzen. Auch politisch kann man nicht willkürlich mit dem Evangelium verfahren. Denn dieses Evangelium beinhaltet eine Radikalität, an der auch dann, wenn sie in neuen, heutigen, komplizierteren und oft ambivalenten Situationen aktualisiert werden muß, kein Christ vorbeigehen kann.

Das christologische Erkennbarmachen des einen Gottes aller Völker und Kulturen wird auch

dadurch an Klarheit und Bedeutung gewinnen, wenn wir bedenken, daß Gott an erster Stelle das Heil der Menschheit und ihrer Geschichte und gerade in diesem Kontext auch das Heil des einzelnen will. Dadurch wird jede Privatisierung und jeder kulturelle Monozentrismus schwerer Kritik ausgesetzt. Besonders CONCILIUM ist als *internationale Zeitschrift* trotz aller Versuche, dem euro-amerikanischen Monozentrismus zu entgehen, von der Gefahr bedroht, daß gerade die spezifische Kraft dieser Zeitschrift auch ihre Schwäche werden kann.

Tatsache ist auch, daß in der Vergangenheit die meisten Autoren über fünfzig und oft über sechzig Jahre alt waren. Die Generation, die nach dem Zweiten Weltkrieg geboren ist, war unter ihnen eine kleine Minderheit. Auch daran wird etwas geändert werden müssen.

Mehr als je zuvor wird CONCILIUM in Zukunft betonen müssen, daß der mit dem «Christus des Glaubens» identische «Jesus von Nazaret» uns zutiefst mit der Frage nach Gott konfrontiert und uns auf einen Gott hinweist, der auf Menschlichkeit bedacht ist und ebenfalls auf Menschlichkeit bedachte Menschen will – es handelt sich hier einfach um die biblische Vision des «Gottesreiches». Mit meinem für die Sektion Dogmatik mitverantwortlichen Kollegen, Johann Baptist Metz, kann ich sagen, daß die Zeit der Selbstlegitimation des Christentums vorbei ist und die Phase der Befreiung angefangen hat. Die messianische Praxis der «Nachfolge Jesu» (nicht als *imitiatio*, sondern als *sequela Jesu*) bedeutet zur gleichen Zeit auch Befreiung aus destruktiver Armut und unmenschlicher Repression und Oppression. Zugleich wird gleichwohl *im* Widerstand gegen alles Übel und gegen unschuldiges Leiden die Quelle und die Mitte aller Befreiung, *der Gott der Befreiung*, erfahren werden können, der der Anwalt und Förderer alles Guten und der Bekämpfer alles Bösen, deshalb auch die Quelle des Gebetes und der Mystik ist.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

Virgil Elizondo / Norbert Greinacher

Stadien der Praktischen Theologie

Vor dem Zweiten Vatikanum

Obwohl es einige Avantgarde-Bewegungen gab, bestand doch die «Pastoraltheologie» für die Kirche zumeist im gewöhnlichen Sachverstand des gewöhnlichen Gemeindeseelsorgers: wie Taufen ins Taufbuch einzutragen, wie die Meßstipendien zu berechnen, welche Regeln in bezug auf die Sakramente und das christliche Begräbnis zu beobachten seien und so weiter.

Zwar brachten Männer wie Jungmann in Österreich, Hofinger in Manila, Nebrada in Japan und verschiedene andere Vorkämpfer große Durchbrüche zustande, doch hatte für die Kirche und die Theologen Pastoraltheologie zumeist einfach mit der Führung der Pfarrei zu tun; sie war klerikal und mechanisch. In der darauf folgenden Entwicklung von CONCILIUM widerspiegelt sich der Verlauf der Praxis der Kirche vom Zweiten Vatikanischen Konzil an bis zum jetzigen Einbruch der Dritten Welt.

I. Das Zweite Vatikanum

Die große Entwicklung der Pastoraltheologie wird am besten veranschaulicht durch das Vorwort, das Karl Rahner 1965 zum ersten Heft der Sektion Pastoraltheologie schrieb:

«Wenn schon die Theologie gegenüber der Kirche die Aufgabe hat, das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche zu erstellen und zu begründen, dann darf innerhalb der Theologie nicht nur nach dem bleibenden Wesen, nach der bleibenden Wahrheit, dem Ethos und nach der Entfaltung dieser Wesensmomente innerhalb der Geschichte der Kirche gefragt werden, dann müssen auch die Gegenwart und die Zukunft der Kirche einer methodischen, theologischen Reflexion unterworfen werden. Welche andere theologische Disziplin sollte aber diese Aufgabe übernehmen, wenn nicht die Pastoraltheologie? Freilich kann sich diese dann nicht mehr damit begnügen, lediglich Normen, Dienstanweisungen und pastorale Erfahrungen für den geistlichen Stand in der Kirche zu sammeln und weiterzugeben. Die Kirche lebt ja nicht nur von dem Wirken der Geistlichen; an ihrem Vollzug sind alle Glieder dieser Kirche beteiligt. Pastoraltheologie kann also nicht mehr nur die Lehre über das klerikale Pastoralamt der Kirche sein, sie muß vielmehr wirkliche ‹Praktische Theologie› werden» (1 [1965/3] 163).

In der Folge sagt Rahner, daß die Praktische Theologie sämtliche Glieder der Kirche in die Verwirklichung der Kirche in der Welt einbezieht. Die jeweiligen Situationen ändern sich beständig; deshalb bedarf es einer kritischen theologisch-soziologischen Analyse. «Denn diese Gegenwartssituation ist eine Phase der von Gott selbst verfügten Heilsgeschichte und darum ein Moment an dem heute aufgegebenen Vollzug der Kirche» (ebd.).

Rahners Beitrag war radikal und weitreichend. Er hob die Verantwortung aller Christen für die Aufgabe der Kirche hervor. Es sei Sache nicht bloß der Kleriker und Ordensleute, sondern aller Getauften, die Verwirklichung der Kirche herbeizuführen. Ferner betonte Rahner die Notwendigkeit, die Zeichen der Zeit kritisch zu deuten. Eben im Hier und Jetzt wirke Gott Heil. Auf die neuen Situationen, die in der Welt heraufkommen, gebe es keine absoluten, ewigen Antworten.

In diesem Geist sind die ersten pastoraltheologischen Hefte von CONCILIUM herausgebracht worden. Sie befaßten sich ausschließlich mit innerkirchlichen Fragen im Umfeld der heutigen Welt. Sie gingen aber nicht über die innerkirchlichen Fragen hinaus zu den Fragen nach der Kirche und der Welt oder selbst darüber hinaus zu der Frage nach der Kirche in der Welt. Darum überrascht es nicht, daß die ersten Hefte über das Studium der Praktischen Theologie selbst handeln und über die Rolle der Soziologie, die Mission, die pastorale Analyse der durch den modernen Atheismus geschaffenen Situation, über die Predigt, den Dienst und das Leben des Priesters heute, über die Katechese, die Demokratisierung in der Kirche und die Reform der Kirche. Diese Hefte befaßten sich mit manchen dringlichen aktuellen Fragen und Forderungen an die Kirche nach dem Zweiten Vatikanum.

1966 ernannte man mich – Virgil Elizondo – zum Diözesanbeauftragten für die religiöse Bildung. Es war die Periode gleich nach dem Konzil zu Beginn von CONCILIUM. Ich muß bekennen, daß ich mich zwar in der Literatur zur pastoralen Erneuerung aus Manila, Paris, Otta-

wa, Mexiko und Madrid auskannte, aber damals CONCILIUM noch nicht beachtete. Ich mache diese persönliche Bemerkung aus zwei Gründen. Nachdem ich zur Vorbereitung des vorliegenden Heftes die früheren Hefte durchgesehen habe, möchte ich, daß ich sie damals beachtet hätte. Erstens hätten sie mir große Dienste geleistet in meiner Aufgabe, eine Erneuerung des religiösen Bildungsprogramms und der Priesterbildung herbeizuführen und sie in Übereinstimmung mit der Lehre des Zweiten Vatikanums zu bringen.

Der zweite Grund ist der, daß es beim Rückblick auf diese erregenden, euphorischen Tage des Beginns der Erneuerung unglaublich ist, wie CONCILIUM gerade die Kernprobleme traf, die sich der Kirche der späten sechziger und der frühen siebziger Jahre stellten. Viele Aufsätze, die damals erschienen, sind noch heute für das Leben der Kirche höchst wichtig. Die Aufsätze waren erkundend, schöpferisch und herausfordernd. Gegenüber der Mentalität des Ersten Vatikanums, die für die Kirche geradezu zur zweiten Natur geworden war, waren sie eigentliche revolutionäre Durchbrüche. Sie öffneten die Türen und bereiteten den Weg für die konkrete Einpflanzung des Zweiten Vatikanums in das Leben der Kirche.

Lehrgegenstände wie die Katechese und die Predigt, denen im Seminarlehrgang oder in der Ausbildung der Ordensleute, die sich auf das Lehramt in Theologie und weltlichen Wissenschaften vorbereiteten, nur eine recht untergeordnete Rolle zugewiesen worden war, begannen nun in der Prioritätenliste an die erste Stelle zu rücken. Das Buch von D. Grasso über die Theologie der Predigt galt in katholischen Kreisen mit einem Schlag als ein klassisches Werk. Wir Katholiken hatten die Sakramente, die Protestanten die Predigt. «Predigen» tönte protestantisch, doch nun begann es, als die eigentliche Herzmitte des Priesterdienstes hervorzutreten. Im Leben der Kirche vollzog sich rasch eine Kopernikanische Wende.

Die Katechese konnte nicht mehr denen überlassen bleiben, die nichts anderes zu tun hatten. Sie erschien nun als etwas ganz Wesentliches im Leben der Kirche. Das Institut Catholique von Paris bildete viele der Teams aus, die eine völlige Erneuerung der gängigen Katechese in Lateinamerika, Indien und Asien herbeiführten. Institute wie «Lumen Vitae» in Brüssel, das Ostasiatische Pastoralinstitut in Manila, «Sedes Sapientiae» in der Stadt Mexiko, das Lateinamerikanische katechetische Institut in Manizales (Kolumbien) begannen zu blühen und der Katechese eine ernstzunehmende, schöpferische Methode zu geben.

Doch als wir zu den Ursprüngen des Christentums zurückkehrten und gewahrten, daß an der pastoralen Sendung der Kirche alle getauften Christen und nicht nur Kleriker und Ordensleute teilhaben, stellte sich die ganze Frage der Demokratisierung in der Kirche. Die Kollegialität sei nicht nur auf die Bischöfe zu beschränken, sondern habe sich auf alle Ebenen des Lebens der Kirche zu erstrecken. Dies theologisch zu sagen, war leicht, doch brachte es für die Kirche ernste Strukturfragen mit sich. Mit ihnen befaßten sich die Hefte von 1971 und 1972. Diese Hefte sind heute noch aktuell und werden das strukturelle Leben der Kirche weiterhin herausfordern, wenn diese sich im Licht ihrer grundlegenden Ursprünge weiterhin zu erneuern sucht. Das Heft von 1971 über «Demokratisierung der Kirche» und das von 1972 über «Reform der Kirche» sind immer noch prophetisch in einer Kirche, die während Jahrhunderten ihre Grundstruktur von der monarchischen Kultur des Mittelalters her verstanden hat. Wird die heutige Kirche imstande sein, zu ihrer frühesten Tradition zurückzukehren? Diese Hefte sind wahrscheinlich heute noch aktueller als vor zehn Jahren.

II. Entwicklungen nach dem Zweiten Vatikanum

1973 entschloß sich CONCILIUM, sich ein «neues Gesicht» beizulegen. Wie es scheint, ließen der Einfluß der Enzykliken «Pacem in terris» von Johannes XXIII. und «Populorum progressio» von Paul VI. sowie die Schlußfolgerungen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellín (1968) und die Bischofssynode über Gerechtigkeit (1971) die CONCILIUM-Hefte über Praktische Theologie nicht nur ein neues Gesicht, sondern auch eine weiter reichende Ausrichtung annehmen. Von der Befassung mit innerkirchlichen Fragen geht man nun dazu über, Fragen der Beziehung der Kirche zur Welt zu behandeln. Die Kirche durfte nicht müßig oder beiseite bleiben angesichts der drängenden Fragen der Welt. Was haben Christen gegenüber Hunger, Krankheit, Armut und Ausbeutung zu tun? Haben die Christen bloß Almosen zu spenden, oder ist von ihnen ein kritischer, aktiver

Einsatz bei der Umgestaltung des öffentlichen Lebens gefordert?

Man scheint sich immer mehr darüber einig zu werden, daß die Christen sich politisch engagieren müssen, sonst wird sogar die bewußte Nichteinmischung nur der Aufrechterhaltung der bestehenden Verhältnisse dienen. Die Frage ist eher pragmatischer Natur: Auf welche Weise sollen wir als Christen engagiert sein? An diesem Punkt beginnt Norbert Greinachers Verständnis der Praktischen Theologie einen bedeutsamen Beitrag zur Gesamtredaktion von CONCILIUM zu leisten. Das Heft von 1973 über «Das politische Engagement der christlichen Gemeinde» erarbeitete diese Theorie konkret aus der zweipoligen Spannung zwischen Theorie und Praxis. Im Vorwort zur Bestimmung der Rolle von Christen bei politischen Aktionen sagt Greinacher:

«Aber die induktive Methode allein reicht nicht aus. Bei der Beurteilung der Frage nach dem politischen Engagement der christlichen Gemeinde ist sicher auf der einen Seite die Analyse der Situation und Funktion der Gemeinde in der Gesellschaft unerläßlich. Daraus ergeben sich wichtige Kriterien für das Verhalten der Gemeinde. Darüber hinaus aber muß sich die Gemeinde gerade auch bei der Beurteilung dieser Fragen besinnen auf das, was man etwas verkürzt die Sache Jesu nennt, auf das Gesetz ihres Anfangs, auf ihr eigenes Selbstverständnis als christliche Gemeinde. Daß dabei verschiedene Gemeinden und verschiedene Theologen zu verschiedenen Antworten kommen, ist angesichts der Komplexität des Problems nicht verwunderlich... Im übrigen aber wird man gerade eine solche Frage nicht rein deduktiv beantworten können, sondern sie muß auch und vor allem in der Praxis aufgrund der Erfahrungen... gelöst werden» (9 [1973/3] 231–232).

Die Praktische Theologie ist nicht dazu da, die jeweilige Praxis der Kirche zu erklären oder zu legitimieren, sondern sie muß im Licht der gesellschaftlichen und geschichtlichen Zeitverhältnisse und der Wirklichkeit Jesu über die jetzige Praxis der Kirche kritisch nachdenken. Die beständige Frage für die Praktische Theologie ist die: Wie ist die Kirche behilflich, die Befreiung des Menschen herbeizuführen? Darum hat die Praktische Theologie nicht nur das Leben und die Praxis der Kirche zu erforschen, sondern wird sie auch eine in Frage stellende Kritik für die vor sich gehende Entwicklung und Läuterung der Kirche bieten.

Ich weiß nicht, weshalb die Herausgeber zu Beginn dieses «neuen Gesichts» von CONCILIUM sich gleich mit dem «Sterben» (1974/4) – mit der Erfahrung und den Riten des Todes – befaßten. Vielleicht war es irgendwie symbolisch, mit dem Ende des Lebens – mit dem Tod – zu beginnen und sich dann vorwärts zu arbeiten in Richtung auf Bewegungen für das Leben. Doch war das Heft über das Sterben in der Reihe mit dem neuen Gesicht sehr interessant.

Das Heft von 1975 über «Basisgemeinden» läßt sich in verschiedener Hinsicht als Grenzheft bezeichnen. Es befaßt sich mit dem zunehmenden Phänomen der christlichen Basisgemeinden. Ich nenne es Grenzheft, weil es die Grenzen der heutigen Pastoraltheologie an verschiedenen Stellen durchbricht. Erstens einmal geht es den christlichen Basisgemeinden viel mehr um das christliche Leben als um das christliche Dogma. Es geht ihnen um die Verpersönlichung des Evangeliums, um eine existentielle Antwort auf die Forderungen, die das Evangelium in diesen besonderen gesellschaftlichen Verhältnissen stellt, und um die Arbeit an der Umweltveränderung.

Die Basisgemeinden sind Grenzgemeinden deswegen, weil sie das Ende eines um den Klerus kreisenden Seelsorgedienstes und den Beginn einer Pastoral anzeigen, die den Dienst der getauften Christen zu ihrer Mitte hat. Die christlichen Basisgemeinden sind nicht allgemein antiklerikal oder antihierarchisch, sondern setzen sich einfach über die Trennungen (Unterschiede) zwischen Klerus und Laien hinweg – sie sind weder antiklerikal noch vom Klerus abhängig. Falls Kleriker vorhanden sind, dann gut; falls nicht, geht es auch so.

Diese Art von Christengemeinde wirft tiefe theologische Fragen auf in bezug auf die offiziellen kirchlichen Dienstträger, zumal die offiziell mit der Eucharistie und der Versöhnung Beauftragten. Obwohl die jetzigen christlichen Basisgemeinden nicht den Priester spielen wollen, wirft schon die Natur ihrer Glaubensfeiern die Frage nach deren Beziehung zu den offiziellen Riten der Kirche auf. Die lateinamerikanische Bischofskonferenz von 1979 in Puebla wird sich später mit der Frage der Glaubensfeiern der Basisgemeinden befassen, aber die Frage nicht lösen – sie bleibt eine noch offene Frage.

Die Basisgemeinden sind Grenzgemeinden auch deshalb, weil sie nicht aus der kirchlichen Gesetzgebung von oben hervorgehen, sondern

aus der Antwort des Volkes auf die Einladung des Gotteswortes. Sie sind einer der Durchbrüche des Geistes in unserem Zeitalter. Wie das Vorwort von CONCILIUM 1975/4 darlegt, geben sie der Kirche ein neues Antlitz und ermöglichen dem Volk, neue Konturen der Kirche zu vertreten, die der Klerus nicht zustandezubringen vermöchte, weil er die klerikale Kultur der vergangenen Generationen in sich aufgenommen hat.

1977 richtete CONCILIUM seinen Dialog zwischen Kirche und Welt auf die stets anstehende, doch stets umgangene Frage der Armut. «Nichts Wirksameres wird gegen den Hunger unternommen, wenn nicht das Bewußtsein vorhanden ist, daß er einen Skandal bedeutet» (Fernando Bastos de Ávila, 1977/4, 201). Der Seelsorgedienst kann nicht einfach Almosen geben oder sich der Mittellosen annehmen. Kraft seiner prophetischen Sendung muß er «die Ungerechtigkeiten der Konzentrationsmodelle und bei der Verteilung der Güter anprangern, für deren Herstellung die Geringsten mit ihrem Schweiß und Blut mitwirken» (aaO. 204).

Doch die Kirche darf sich nicht damit begnügen, sich der Armen anzunehmen oder sogar ihre prophetische Stimme zu erheben, um Ungerechtigkeit anzuklagen. Sie muß noch weiter gehen, wie ebenfalls in Heft 4 von 1977 Gustavo Gutiérrez ausführt: «Vielleicht ist es notwendig, noch weiter zu gehen und sich vor Augen zu halten, daß die Evangelisation nur dann wirklich befreiend sein wird, wenn die Armen zu ihren Trägern werden» (aaO. 249). Dies bedeutet eine radikale Umstellung für die Kirche, ihre missionarische Pastoraltätigkeit und für CONCILIUM. Der Dialog zwischen Kirche und Welt fand für gewöhnlich unter der Elite der Gesellschaft statt, zumal unter den Eliten Europas. Gutierréz legt dar, daß die Armen der Welt – die schweigenden und von der Geschichte und der Gesellschaft abwesenden Armen – die Hauptgesprächspartner und Verkünder des Wortes sein sollen. Diese Ansicht ist von Gutierréz nicht aus der Luft gegriffen worden. Sie ist eine Neuentdeckung der Eigenart der Basileia des Neuen Testaments (A. Böckmann, ebd. 221–225).

Die Folgerungen, die sich aus diesem Herauskehren von Dingen, die im Innern liegen, für die Kirche ergeben, sind sehr weitreichend. Der privilegierte Platz der Theologie und der Träger des Theologietreibens wird völlig an eine andere Stelle versetzt. Wie Ronaldo Muñoz ausführt, funktionieren zwei Kirchenmodelle nebeneinander:

«Auf der einen Seite finden wir das Modell einer Kirche als ‹Großinstitution›. Diese Kirche hat ihr soziologisches und kulturelles Zentrum außerhalb der Welt der Armen in den reichen Schichten des Landes und in den reichen Ländern der Welt; sie legt mehr auf die Disziplin Wert und strebt einen starken funktionellen Zusammenhang an, praktiziert die Hilfe an die Armen systematisch und besitzt Macht, um mit den politischen und militärischen Autoritäten zu verhandeln, auf sie einen gewissen Druck auszuüben und zu erreichen, daß die unsozialen Auswirkungen des Regimes gemildert werden; sie legt autoritativ eine Lehre vor und weiß sich durch die Massenmedien Gehör zu verschaffen.

Auf der anderen Seite finden wir das Modell einer Kirche als ‹Netz von Gemeinschaften›. Diese Kirche hat ihre soziologische und kulturelle Mitte in der Welt der Armen, in den Schichten der Mehrheit, die von den Armen des Landes und den armen Ländern der Welt gebildet wird; sie legt mehr Wert auf die Brüderlichkeit und strebt eine größere Mitverantwortung aller an; sie lebt und fördert die Solidarität inmitten des Volkes; sie übt darin einen prophetischen Einspruch gegen die Ungerechtigkeit aus, zwar zurückhaltend, doch die unvermeidlichen Risiken auf sich nehmend, um in den Armen das Wissen um ihre Würde und die Hoffnung auf eine andere Welt zu nähren; sie sucht in der Welt der Armen und aus ihr heraus das Evangelium zu bezeugen, hat aber dabei für gewöhnlich keine anderen Kommunikationsmöglichkeiten zur Verfügung als den direkten Kontakt mit Personen und Gruppen» (aaO. 207–208).

Dieses bahnbrechende Heft über die Armut bereitete den Weg für das Heft 4 von 1978 über «Evangelisation in der Welt von heute», das die überaus wichtige Frage zu stellen und zu ergründen wagte: Sind westliche Missionare als Vertreter des kolonialen, herrschenden Westens imstande, die befreiende Frohbotschaft den nichtwestlichen Völkern zu verkünden, die im allgemeinen die Armen dieser Welt sind: «Ist eine solche Evangelisation... geschichtlich nicht so mit Schuld beladen, daß sie jegliche Glaubwürdigkeit verloren hat?» (209). So wie das vorhergehende Heft über die Armut leistet auch dieses Heft den großen Dienst, daß es die wichtigste Grundfrage des Seelsorgedienstes der Kirche zu stellen beginnt. Es stellt sie aus der Sicht derer,

die Gott auserwählt hat: der Armen und Benachteiligten der Welt.

Während G. Gutierréz die theologische Rolle der Armen in der Wortverkündigung zur Rede brachte, kam 1978 Duraisamy Amalorpavadass aus Indien auf die Notwendigkeit zu sprechen, das Evangelium auf dem Weg der Inkulturation zu übermitteln. Für manche Länder der Dritten Welt ist dies die entscheidende ekklesiologische Frage. Wie kann man Christ sein, ohne Mensch des Westens zu sein oder ohne von der übrigen Kirche als zweitklassig und ungebildet angesehen zu werden, weil man nicht ein Mensch des Westens ist? Gibt es einen Ausweg aus der westlichen Bevormundung der Gesamtkirche? Wird die dominierende Kirche des Westens eine solche Verschiebung der Theologie und des kirchlichen Dienstes zulassen? (aaO. 233–249).

1979 und 1980 kam es im Denken und in den Anliegen von CONCILIUM zu einer interessanten Entwicklung. Die Hefte «Kirche und Menschenrechte» (1979/4) und «Frauen in der Männerkirche» (1980/4) befaßten sich mit brennenden Seelsorgeproblemen. Der Übergang vom Thema «Mensch» zu einem Heft nur über die Frauenfrage ist an und für sich schon eine Entwicklung. Zu einer Zeit, in der Männer und Frauen in katholischen Ländern links und rechts verschwinden, in der sie verhaftet, gefoltert und verstümmelt werden, darf die Kirche nicht schweigend und passiv bleiben. Und abgesehen davon, was machen wir mit den über fünfzig Prozent von Gliedern der Kirche, die von der vollen Teilhabe am Sakrament des Lebens und des Dienstes der Kirche ausgeschlossen bleiben, bloß weil sie Frauen sind? Dies waren heikle Themen, doch mußten sie behandelt werden von einer Kirche, die sich als die Vermittlerin des wahren Wortes ausgibt, das allen Befreiung bringt.

III. Eine kirchliche Umstellung

Die theologische Verschiebung des Theologietreibens von den anerkannten Autoritäts- und Lehrzentren weg zum Theologietreiben von den Rändern der Zivilisation aus, die bereits in einigen Aufsätzen früherer Hefte erwähnt worden war, tritt intensiv und ausdrücklich hervor im Heft über die Frau und vor allem in Heft 4 von 1981 über «Spannungen zwischen den Kirchen der Ersten Welt und der Dritten Welt».

Wir können vielleicht in diesen beiden Heften den Beginn einer neuen Ära der CONCILIUM-Hefte über die Praktische Theologie erblicken. Sie entwickelt sich von der starken Betonung innerkirchlicher Probleme zu der Frage nach der Beziehung zwischen der Gesamtkirche und den Weltproblemen, zu der Beziehung zwischen der Ortskirche in ihrer Kulturregion und den Forderungen des Evangeliums in der Weltgemeinschaft. In dieser dritten Ära sprechen die Stimmen der Armen und Benachteiligten für sich. Die Ortskirchen an den Rändern der alten christlichen Welt beginnen nun in einer universalen Sprache zu sprechen. Sie sprechen aus den Tiefen ihrer Mühen und Kämpfe, aber ihre Botschaft hat gewiß für alle eine universale Bedeutung. Eine neue Sicht der Katholizität beginnt aufzukommen, nämlich als Universalität, die sich aus der besonderen, genau bestimmten Situation der Armut, Ausbeutung und Benachteiligung ergibt.

Es gibt keine universale christliche Kultur, und die universale Kirche besteht nur im Mysterium der Teilkirchen. Einzig im Gespräch zwischen den einzelnen Ortskirchen kann jede Ortskirche, einschließlich der Kirche von Rom, von ihren Kulturidolen und blinden Flecken befreit werden. In diesem neuen Innewerden der Spannung zwischen der Orts- und der Gesamtkirche bleibt Rom weiterhin das Zentrum der christlichen Einheit, doch sollte es nicht mehr das totalitäre, dominierende Zentrum sein, das anderen Gleichförmigkeit aufzwingt. Gerade die Lehre von «Christus Dominus» und «Lumen gentium» führt uns zu einem neuen Verständnis des Mysteriums der Orts-/Universalkirche. Zudem beginnen die von jeher an den Rand gedrängten, schweigenden Kirchen der sogenannten Dritten Welt nicht nur mit erstaunlicher Kraft zu sprechen, sondern auch von einer neu erfahrenen Stellung der Gleichberechtigung her. Die europäischen Theologen werden nicht mehr als die überall maßgebenden Meister angesehen, sondern als die begrenzten und bedingten christlichen Denker des Westens. Sie haben viel zu sagen, aber auch viel zu lernen von den anderen Denkern der Welt.

Die Tendenz, ein Forum für die Gemeinschaft von Kirchen zu schaffen, ging im Heft 4 von 1982 über «Religion und Kirchen in Osteuropa» weiter. Dieses gab einen kurzen Überblick, und die Herausgeber waren sich am meisten bewußt, daß dieser Überblick zwar seriös, aber keineswegs

vollständig war. In Osteuropa geht so viel vor, was wir im Westen nie vermuten würden. Doch war es wichtig, die Stimmen der Kirchen Osteuropas zu Gehör zu bringen.

Im letzten Heft (1983/4) befaßten wir uns mit der heutigen Frage «Kirche und Frieden». Man machte einen Versuch, sich nicht ohne weiteres vor den Wagen der westlichen Welt einspannen zu lassen, sondern Menschen eine Stimme zu geben, deren Leben von Tag zu Tag heftiger und bedrückender bedroht ist als durch die Atombombe. Der Westen ist verängstigt und beunruhigt, weil sein Leben bedroht ist, bleibt aber immer noch in unseliger Unwissenheit und Unbekümmertheit darüber, daß er in der Dritten Welt weiterhin tötet durch die Waffen gefährlicher, todbringender Dünger und Medikamente für Kinder, durch das Versenken radioaktiver Abfälle in die Ströme der Dritten Welt, durch das Zurückbehalten von Getreide und Nahrungsmitteln, um die wirtschaftliche Stabilität aufrechtzuerhalten, während Tag für Tag vierzigtausend Kleinkinder an Unterernährung sterben; durch die Anwendung gefährlicher, ungeprüfter Methoden der Geburtenkontrolle bei Menschen der Dritten Welt, ohne daß diese darum wissen oder dazu ihre Zustimmung geben; durch die Leistung immer größerer Militärhilfe an Guatemala, Argentinien, Chile, El Salvador und andere Militärdiktaturen der Welt, wodurch die Armen und Leidenden, die einfach für ein menschlicheres Dasein kämpfen, weiterhin umgebracht werden. Wir senden ihnen keine landwirtschaftlichen Hilfsgüter, damit ihre Nahrungsproduktion ansteige, sondern einzig Militärhilfe zur Tötung derer, die sich abmühen, um ihre Erzeugnisse zum Wachsen zu bringen und etwas Neues zu beginnen. Auf viele Weisen tötet der Westen Tag für Tag Tausende, und niemand scheint darüber beunruhigt zu sein. Die Bedrohung durch die Nuklearwaffen rief in uns unmittelbare Besorgnis wach – denn unser eigenes Land ist nun bedroht. Dies machte den ganzen Unterschied in der Welt aus. Das Heft über die Friedensfrage versuchte, an die Probleme des Friedenmachens in ihrer Komplexität heranzugehen. Echter Friede besteht ja nicht einfach im Nichtvorhandensein des Krieges, sondern im Anbahnen einer neuen Weltordnung der wahren Gerechtigkeit und Harmonie. Christen haben den Auftrag, nicht sosehr sich dem Krieg zu widersetzen, sondern am Gesamtwerk des Friedenschaffens aktiv engagiert zu sein.

Als ich diesen Durchgang durch die bisherigen Hefte von CONCILIUM machte, war ich erfreut über die sichtliche Entwicklung. Alle drei Momente bleiben weiterhin wichtig, denn die Kirche könnte der Welt nicht dienen und nicht an sie herangehen, wenn sie nicht ihr inneres Leben und ihr Dienstamt entwickeln würde. Wir müssen uns auch inskünftig um das Glaubensleben kümmern, wenn die Gläubigen in der Welt Sauerteig sein sollen. Deshalb bleiben innerkirchliche Fragen aktuell und wichtig. Wenn man sich jedoch nicht ernsthaft der Welt öffnet, können kirchliche Fragen zu einer Nabelschau verleiten, wie dies leider oft der Fall ist. Die Kirche muß fortwährend daran erinnert werden, daß sie ins Dasein gerufen worden ist, um im Dienst an der Welt zu stehen. Doch selbst wenn wir uns die gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen Fragen der Welt ansehen, einer Welt, die rasch kleiner und kleiner wird, müssen wir sie auch von den anderen her sehen, zumal von den Benachteiligten und Machtlosen der Welt her. Schon kraft ihrer Natur und Eigentümlichkeit muß die Kirche die Führung übernehmen, wenn es darum geht, für die Macht- und Stimmlosen der Welt ein Podium zu schaffen. Man muß auf diese nämlich nicht nur hören, sondern theologisch gesprochen muß das Evangelium von ihnen her aller Welt verkündet werden. Sie, die für die Welt ein Nichts sind, haben die neuen Lehrer der neuen Schöpfung zu sein.

Im kommenden Heft schließlich, das in Vorbereitung steht, schließt die Praktische Theologie ihren Kreis und kehrt zu der innerkirchlichen Frage der Glaubensübermittlung an die nächste Generation zurück. Dies ist gewiß nicht ein Rückschritt, sondern eine vollständige, integrale Bemühung um das Leben und die Praxis der Kirche als ganzer. Die Kirche muß ihrem eigenen Volk in dem dienen, was für es einzigartig ist: die Verkündigung des Evangeliums. Doch als eine Christengemeinschaft müssen wir um das Leiden und die Anliegen der Welt bekümmert sein. Und als eine Weltgemeinschaft müssen wir von der Spaltung zwischen Herren und Knechten zu einer wirklichen Partnerschaft mit allen Nationen und Kirchen übergehen im gemeinsamen Unternehmen, eine neue Welt zu schaffen. Diese dreifache Aufgabe der Kirche ist von CONCILIUM trefflich behandelt worden, und dies wird hoffentlich auch in Zukunft der Fall sein.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

Johann Baptist Metz

Im Angesicht einer zerrissenen Welt

Blick auf die Sektion Fundamentaltheologie

I.

Im Unterschied zu den anderen Sektionen dieser Zeitschrift ist die Sektion «Fundamentaltheologie» nicht von Anfang an unter ihrem eigenen disziplinären Namen aufgetreten. Bis einschließlich 1972 firmierte sie entweder unter dem nicht unmißverständlichen Wort «Grenzfragen» oder unter dem Programmwort «Kirche und Welt». Ab 1973, und jetzt unter verantwortlicher Leitung von Jean-Pierre Jossua und mir, stand sie ausdrücklich unter dem Namen «Fundamentaltheologie»[1].

1. Zunächst soll das Stichwort *«Kirche und Welt»*, unter dem sich diese Sektion von Anfang an verstand, in seiner programmatischen Bedeutung gewürdigt werden. Das erste Heft (1965) knüpfte ausdrücklich an das neue Weltverständnis wie an das neue Verhältnis von Kirche und Welt an, wie es sich in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums *Gaudium et spes* abzeichnete. Hier, so scheint mir, liegt der Impuls, den gerade diese Sektion *aus dem jüngsten Konzil* aufzunehmen, zu schützen und theologisch weiter zu entfalten suchte. Schließlich zeichnete sich vor allem in dieser Konstitution – wie natürlich auch in anderen Konstitutionen des Konzils, z. B. in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* – ein Verständnis von Welt und speziell von Weltkirche ab, das man legitimerweise als «neu» ansprechen kann und das in vielen seiner Impulse auch dem Welt- und Kirchenverständnis in der durchschnittlichen theologischen Arbeit vorauslag. Ich meine hier vor allem jenen Blick auf die Kirche, der die sozial geteilte und kulturell polyzentrische Welt erstmals als Innenraum der einen Kirche sichtbar macht.

Es ist deshalb nicht von ungefähr, daß gerade in unserer Sektion einerseits die *sozialen* und *politischen* Fragen unserer heutigen Welt als Grundlagenfragen der Theologie (vgl. schon 1968), der Ekklesiologie (vgl. 1971) behandelt wurden; und daß andererseits die Fragestellungen, die sich um das Programmwort «Kirche und Welt» gruppierten, *den traditionellen Eurozentrismus* in unserer theologischen und kirchlichen Aufmerksamkeit anfänglich zu durchstoßen suchten. In den Heften der siebziger Jahre mehren sich die Beiträge, die Situationsanalysen und Anfragen aus dem Raum der Kirchen der sogenannten Dritten Welt bringen. Das geschieht in dem Bewußtsein, daß die katholische Kirche inzwischen nicht mehr einfach Dependencen in den Ländern außerhalb Europas und Nordamerikas unterhält, daß sie also nicht nur einfach eine Dritte-Welt-Kirche «hat», sondern – kirchenempirisch – eine Dritte-Welt-Kirche mit abendländisch-europäischer Ursprungsgeschichte «ist». Auch wenn dies in unserer Sektion unter Stichworten wie «Christentum und Sozialismus» (1977) und «Christentum und Bürgertum» (1979) erörtert wurde, ist diesen und anderen Heften der Sektion das Bewußtsein eines neuen Verhältnisses von Kirche und Welt und einer neuen Phase von «Weltkirche» immanent. Auch das Heft 1980 zum Problem der Universalität des Christentums dokumentiert die Aufmerksamkeit für diese Situation und die neuartigen Probleme, die sich aus ihr für die universale Botschaft des Christentums ergeben.

2. Gewiß suchten wir von Anfang an auch die sog. *«Grenzfragen»* nicht etwa als Randfragen der Theologie zu behandeln, sondern in der Form einer *interdisziplinär* organisierten produktiven Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen und ideologischen Positionen in der heutigen Welt, die von der sog. okzidentalen Rationalität geprägt ist. Es entspricht auch wohl ganz diesem Ansatz, daß ich bis 1972 die Verantwortung für diese Sektion in Verbindung mit dem Naturwissenschaftler W. Bröker und dem Philosophen W. Oelmüller hatte. Die in dieser Zeit erörterten Themen berührten durchaus Fragen nach den Grundlagen des christlichen Glaubens und hatten in diesem Sinne fundamentaltheologischen Charakter. Hier suchte sich die Theologie kritisch-produktiv auseinanderzusetzen mit typischen und einflußreichen Formen des zeitgenössischen Atheismus (Heft 1966), mit betont naturwissenschaftlichen Fragestellungen bei der Behandlung des Themas «Evolution» (1967), mit humanwissenschaftlichen Positionen bei der Frage nach Existenz und Interpretation des Bösen in der Welt (1970), vor allem mit sozialwissenschaftlichen und politischen Fragen bei der

Bestimmung von Kirche und Theologie in einer veränderten sozial-politischen Wirklichkeit (1968).

In diesen Auseinandersetzungen tritt übrigens etwas zutage, was man – vorsichtig – den bleibenden *«apologetischen»* Zug der Theologie nennen könnte. Natürlich ist hier nicht Apologetik gemeint im Stile jener Verteidigungsideologien, die mit argumentativen Kurzschlüssen und taktischen Unaufrichtigkeiten arbeiten; es ist nicht jene Routine der Rechthaberei gemeint, wie sie die Apologetik als theologische Verteidigungswissenschaft oft beherrscht haben mag. Es geht hier vielmehr um jenen «apologetischen» Zug an der fundamentalen Theologie, in der die praktisch-antwortende Kraft des Glaubens selbst ans Licht gebracht werden soll. Schließlich sieht sich die Theologie angesichts der modernen Wissenssysteme vor eine besondere Herausforderung gestellt. Sie weiß, daß viele dieser Wissenssysteme im Verhältnis zu Religion und Christentum keineswegs kognitiv neutral sind. Viele von ihnen begreifen sich nämlich, wenn auch in unterschiedlicher Ausdrücklichkeit, als sog. Metatheorien zur Religion und zur Theologie. Für sie ist Religion grundsätzlich rekonstruierbar und durchschaubar auf ein umfassenderes Theoriesystem hin. Die Theologie kann sich angesichts solcher Theorien ihrerseits nicht dadurch zu begründen und zu rechtfertigen suchen, daß sie nun von sich aus nochmals eine umgreifendere «reine Theorie» entwickelt. Um nicht einen spekulativen *regressus in infinitum* zu riskieren, der dann doch irgendwo willkürlich abgebrochen wird, muß sie ihre Begründung von vornherein leisten *im Rückgang auf die Subjekte des Glaubens und deren Praxis*. Sie muß sich also in einem sehr genauen Sinn als eine praktische Begründungsdisziplin verstehen. Das sog. Theorie-Praxis-Verhältnis, das auf das praktische und subjekthafte Fundament aller theologischen Weisheit zielt, ist dieser Art von Theologie immanent. Das wird in den Heften, die sich dann, etwa ab 1968, ausdrücklicher mit der Situation und den Aufgaben der Fundamentaltheologie beschäftigen, auch immer deutlicher.

3. Denn im Laufe der 20 Jahre unseres Erscheinens wurden in dieser Sektion immer auch solche Fragen explizit behandelt, die mit dem Charakter unserer Disziplin, d. h. der *Fundamentaltheologie*, und mit dem Wandel im Verständnis einer fundamentalen Theologie zu tun haben. Das Heft 1969 versuchte eine Bilanz der Situation der zeitgenössischen Fundamentaltheologie zu geben, nachdem diese Disziplin schon 1968 als politisch-praktische Hermeneutik des Evangeliums – unter dem Stichwort einer neuen politischen Theologie – diskutiert worden war. 1978 erörterten wir die Frage nach neuen Orten (und Subjekten) der Theologie – eine Fragestellung, die sich für die Fundamentaltheologie nicht zuletzt im Austausch mit den neuen befreiungstheologischen Ansätzen der Dritten Welt, speziell in Lateinamerika, ergeben hatte. In den Heften 1977 (Christentum und Sozialismus) und 1979 (Christentum und Bürgertum) wurde die Bedeutung der Subjektfrage und der Praxisfrage für die Fundamentaltheologie in konkreten geschichtlichen und sozialen Kontexten erörtert.

Einzelne Themenhefte dieser Zeit, die sich mit «klassischen» Fragestellungen einer fundamentalen Theologie beschäftigen, entfalten in unterschiedlicher Intensität die hier angedeuteten Gesichtspunkte: das Heft über die Kirche (1971), die Behandlung des Themas «Wandlungen der Gottesfrage» (1972) und die Frage der Unsterblichkeit angesichts der Endlichkeitsmythen unserer modernen sog. säkularisierten Welt (1975).

Die Themen der Hefte von 1974 (Wiedergewinnung der Sinnlichkeit) sowie 1973 und 1976 (Krise der religiösen Sprache; Theologie und Literatur) lassen sich einschließlich einer weiteren fundamentalen Thematik der zeitgenössischen Theologie, Kultur- und Gesellschaftstheorie zuordnen: nämlich der Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Logos in einer von den Prozessen der Aufklärung und der Säkularisierung geprägten Welt. Die Texte dieser Hefte zeigen eine besondere Empfänglichkeit für die innere Dialektik dieser Prozesse, für die theologischen und kulturellen Gefahren eines abstrakt radikalen Mythenverzichts (im Stile des Entmythologisierungsprogramms), für die Gefahren einer rationalistischen Reduktion des Logos der Theologie und einer damit verbundenen Denunzierung der kognitiven Leistungen von Erinnerungen und Symbolen. Hierher gehört z. B. die Diskussion um eine sog. «narrative Theologie» im Heft 1973 und auch das Themaheft zu Nietzsche (1980), das bezeichnenderweise nicht nur die Aufmerksamkeit der philosophischen Esoterik fand.

II.

Mag sein, daß einzelne Leser den Eindruck haben, hier sei doch bisher in allzu vielen Töpfen

gekocht worden. Manche Theologen, für welche die vertraute disziplinäre Arbeitsteilung der Theologie unantastbar ist, werden zu viel Einmischung der Fundamentaltheologie in andere Disziplinen beklagen und vielleicht den Eindruck haben, daß dies nicht selten mit semantischen Konfusionen bezahlt wurde. Doch die Situation einer Theologie, die sich heute als fundamentale Theologie verstehen will, ist in besonderer Weise komplex. Von ihrem «praktischen» Charakter habe ich schon eingangs gesprochen. Hinzu kommt dies: Durch die Prozesse der Moderne, vor allem durch die Kritik der Grundlagen im Historismus und in den unterschiedlichsten Formen bürgerlicher und marxistischer Religionskritik wurde die kognitive Selbstverständlichkeit der Theologie extrem erschüttert. Fragen der geschichtlichen Abhängigkeit und der gesellschaftlichen Interessen liegen nicht mehr außerhalb der systematischen Theologie. Sie können nicht in verdächtiger apologetischer Manier an die Randzonen der Theologie abgedrängt werden. Sie betreffen den Logos der Theologie selbst! Eine fundamentale Theologie heutzutage muß das in Rechnung stellen. Das haben wir im Laufe dieser Jahre – gewiß nur sporadisch und längst nicht immer zufriedenstellend – versucht.

So möchten diese Hefte der letzten zwanzig Jahre ein Zeugnis sein dafür, wie die Theologie ihren Beistand leistet zu jener Apologie der Hoffnung, die zu unserem Christsein gehört. Dies geschah im Blick auf jene sozial antagonistische Welt, die heute zur Grundsituation der Kirche geworden ist, und es geschah im Blick auf jenes neue Verhältnis von Kirche und Welt, das sich wohl kennzeichnen läßt als Übergang von einer kulturell monozentrischen Kirche Europas und Nordamerikas zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche. Gerade unsere Zeitschrift sollte ja immer mehr ein Forum sein und ein Lernraum für die christliche Praxis und das Theologietreiben in dieser neuen Situation.

[1] 1979/80 wechselte ich zur Sektion «Dogmatik», und C. Geffré trat an meine Stelle.

David Tracy

Projekt «X»: Rückblick und Vorschau

I. Rückblick: Erkennen der Zeichen der Zeit

Seit dem Anfang des «neuen Gesichts» von CONCILIUM im Jahre 1973 wurden die Leser dieser Zeitschrift Zeugen für das Aufkommen einer neuen Kategorie von Heften: Projekt X. Seit zehn Jahren bringt nun jeweils ein zehntes Heft von CONCILIUM eine Reihe von Fragen zur Sprache, die sich nicht ohne weiteres irgendeiner der anderen, bekannteren Klassifikationen von Theologie zuordnen lassen. Die Tatsache, daß eine bestimmte Frage weder in unsere üblichen Kategorien paßt noch in den Rahmen gängiger Frageweisen, heißt keineswegs, daß diese Frage keine wichtige ist, welche einer theologischen Erwiderung bedarf. In der Tat sieht Projekt «X» seine Hauptaufgabe in gewissem Sinne in der Notwendigkeit zu versuchen, die Zeichen der Zeit zu erkennen, Fragen, Bewegungen und Forderungen wahrzunehmen, die andeuten, warum die Theologie in unserer Zeit kein «alltägliches Geschäft» sein kann. Die Anliegen und oft auch der Inhalt einiger Ausgaben von Projekt «X» (vgl. insbesondere die Ausgabe von 1974 mit dem Titel «Praxis der Befreiung und christlicher Glaube. Das Zeugnis der lateinamerikanischen Theologen») hatten in den folgenden Jahren einen großen Einfluß auf die gesamte Theologie. Die zentrale Bedeutung der mystisch-politischen Dimension des *ganzen* christlichen Glaubens und der *gesamten* christlichen Theologie wird nämlich inzwischen von den meisten theologischen Richtungen zugegeben – ob sie sich nun «Befreiungstheologien» oder «politische Theologien» nennen oder nicht.

Eine Ausgabe wie die von 1974 erfüllte ganz genau die Funktion, von der die Herausgeber gehofft hatten, daß Projekt «X» sie erfüllen könnte: Das Projekt «X» sollte eine Reihe von wichtigen Anliegen, welche jede Form der Theologie und den ganzen christlichen Glauben beeinflussen sollten, artikulieren und ausdrücklich zur Sprache bringen. Andere Einzelausgaben von Projekt «X» – wie die von 1973 über die Krise des Humanismus und die von 1980 über die Bedeutung der zentralen Kategorie «Religion» für die christliche Theologie selber – dienten ebenfalls der Herausstellung von für jede Theologie zentralen Fragen, welche angesprochen werden müssen, wenn die Theologie die wichtige Aufgabe erfüllen soll, die Zeichen unserer fordernden Zeiten zu erkennen.

Neben diesen zentralen Fragen, die alle theologischen Disziplinen betreffen (die mystisch-politische Dimension des gesamten christlichen Glaubens, die Krise des Humanismus, die Diskussion über die Bedeutung der Religion) versucht Projekt «X» auch die erwähnten Zeichen wahrzunehmen, indem die Aufmerksamkeit auf bestimmte kulturelle Milieus gerichtet wird, wo dieses Erkennen in neuen und nicht geläufigen Formen geschieht. So sprachen die Ausgaben von 1975 («Die jungen Menschen und die Zukunft der Kirche»), von 1977 («Welche Zukunft haben Afrikas Kirchen?»), von 1979 («China als Herausforderung der Kirche») und von 1981 («Wo steht die Kirche heute?») eine spezielle Reihe von Fragen in ganz bestimmten kulturellen Gegenden an. Das Ziel davon war und ist auch heute noch, die Natur des christlichen Glaubens an eben diesem Schauplatz wahrzunehmen ebenso wie die Bedeutung dieser Bezeugung für die universale Kirche.

Von diesen ersten beiden Gruppen von Anliegen könnte man sagen, daß sie die innere Pluralität christlicher Praxis und Reflexion deutlicher darstellen. Mit zwei weiteren Fragekomplexen wurde bisher versucht, die Beziehung des christlichen Selbstverständnisses zu anderen Verständnisformen zu verstehen. Diese anderen Formen müssen einerseits das immer dringlicher werdende Anliegen der Beziehung zwischen dem Christentum und anderen Weltreligionen einschließen (daher die Ausgaben von 1976 über «Christen und Muslime» und die Ausgabe von 1978 über «Buddhismus und Christentum»). Formen des Selbstverständnisses, die vom christlichen Glauben verschieden sind, müssen andererseits auch das Bedürfnis einschließen, erneut die Beziehungen zwischen dem christlichen Selbstverständnis und gewissen modernen, oft kulturell dominierenden weltlichen Formen des Selbstverständnisses zu bedenken. Daher die Ausgabe von 1982 («Die Herausforderung des Glaubens

durch die Psychologie») und die von 1983 («Theologie und Kosmologie»).

Was diese sehr verschiedenen Arten der Problem- und Fragestellung verbindet, ist der Drang, die Zeichen der Zeit zu erkennen. Es gibt tatsächlich eine Vielzahl von Zeichen, die unterschiedlich sind und sich manchmal gegenseitig ausschließen. Der Prozeß der Wahrnehmung muß vorläufig und doch bereit zum Risiko sein, pluralistisch und doch überlegt. Die Wahl des Wortes «erkennen» legt die Bereitschaft nahe, sich (aufgrund dieser Notwendigkeit) auf ein Verstehen hin vorzutasten, die Bereitschaft, imperialistische theologische Forderungen nach einer Cartesianischen Sicherheit aufzugeben, anzuerkennen, daß wir in der Geschichte mit all ihrer pluralistischen, unsicheren, mehrdeutigen Wirklichkeit leben, die sogar *fascinans et tremendum* ist. Der bloße Titel «Projekt X» deutet beim ersten Lesen an, daß X die bekannte unbekannte Frage und Antwort ist, die in jedem heuristischen Denken gesucht wird. Projekt «X» ist in gewisser Hinsicht eine Übung in *docta ignorantia*. Der Geist des Projektes widersteht jedem theologischen Anspruch auf perfekte Kontrolle oder vollkommene Gewißheit (durch klare und deutliche Vorstellungen). Wir sind darum bemüht, die vielen Dimensionen und Fragen der pluralistischen und mehrdeutigen Situation zu erkennen.

Die Problemkreise, die im Laufe von zehn Jahren von Projekt «X» angesprochen wurden, erschöpfen keineswegs alle diejenigen Fragen, die in unserer theologischen Situation angesprochen werden müssen. Auch sind die individuellen Erwiderungen auf die Problemstellungen, die bereits angesprochen worden sind, in der Tat selber pluralistisch, und bisweilen widersprechen sie sich gegenseitig – wie ein jeder Leser irgendeiner Ausgabe von Projekt «X» bald entdeckt. Wo kann man dann inmitten dieser Stimmenpluralität einen einigenden Klang vernehmen? Dies geschieht in dem Argument, das besagt, daß wir in unserer zunehmend verworrenen und herausfordernden Situation vor allem anderen das Risiko brauchen, auf *alle* Zeichen der Zeit zu achten und nicht lediglich auf solche, die zu unserem Temperament oder zu unserer Gesellschaft passen. Der einigende Klang wird hörbar im Wagnis, durch die gesamte Kakophonie von Klängen wieder aufeinander zu hören. Die Einheit liegt im Wagnis, auf das Evangelium Jesu Christi einzugehen als unseren einzigen Zugang zur Möglichkeit wahrer theologischer Erkenntnis.

Wie nun versuchen Theologen unserer Zeitepoche, so viele Zeichen, so viele Stimmen wahrzunehmen inmitten dessen, was William James einmal die «summende, blühende Verwirrung» der Erfahrung selbst nannte? Durch ihren christlichen Glauben an Jesus Christus, die einzige entscheidende Enthüllung dessen, wer Gott ist, wozu die Geschichte und die Natur geschaffen wurden und wer wir vielleicht werden. Darauf zu bestehen, daß Projekt «X» ein christlicher theologischer Versuch geblieben ist, auf diese vielen Fragen und Anliegen zu antworten, bedeutet natürlich schlicht und einfach darauf zu bestehen, daß Projekt «X» ein Teil von CONCILIUM selbst bleibt. Projekt «X» bleibt, wie ein jeder Leser bestätigen wird, ein außergewöhnlicher Teil jenes größeren Unternehmens. Die Themengebiete von Projekt «X» passen nämlich nicht fein säuberlich in irgendeine der früheren Sektionen noch passen sie untereinander genau zusammen. Und dennoch ist Projekt «X» von seiner ersten Ausgabe im Jahre 1973 bis zur letzten im Jahre 1983 ein ganz bewußter theologischer Versuch geblieben, die sich stetig wandelnden Zeichen der Zeit wahrzunehmen und im Zeichen des Evangeliums Jesu Christi darauf zu antworten.

Es sind daher nicht die verschiedenen Themen, welche die Anliegen von Projekt «X» verbinden. Es ist auch nicht nur der Versuch, die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums Jesu Christi zu erkennen. Es ist vielmehr ebenso der Versuch, jene Zeichen theologisch wahrzunehmen.

II. Eine in allen Disziplinen angewandte Methode?

Die revidierte korrelationale Methode

Eben diese letzte, höchst theologische Forderung verbindet die zehn Ausgaben von Projekt «X» mit dem Rest von CONCILIUM. Trotz einer weiten und noch wachsenden Pluralität von Einzelmodellen für Theologie scheint es ein von allen angewandtes allgemeines Modell für die theologische Reflexion in unserer Zeit zu geben. In seiner einfachsten Form kann dieses Modell als revidiertes korrelationales Modell für Theologie bezeichnet werden. Genauer gesagt verwendet die Theologie unserer Zeit viele spezielle

Modelle für Theologie. Die Besonderheit von einem jeden wird weitgehend von einer bestimmten Reihe von Fragen und Wahrnehmungen unserer zeitgenössischen Situation bestimmt, welche die theologische Erwiderung und die ebenfalls speziellen Interpretationen gewisser Symbole, Lehren, Vorstellungen usw. erfordern, die aus dem christlichen Evangelium gewählt wurden, um auf diese Fragen zu antworten. Und dennoch scheint mitten aus der «blühenden, summenden Verwirrung» der Pluralität einzelner Modelle für Theologie ein allgemeines heuristisches Modell für jede theologische Reflexion hervorzugehen, welches die speziellen Einzelmodelle informiert. Dies geschieht sowohl in der Theologie von Projekt «X» als auch in CONCILIUM insgesamt.

Lassen Sie uns deswegen die wichtigsten Charakteristika des allgemeinen Modells ins Gedächtnis zurückrufen. Als erstes eine Definition: Theologie ist der Versuch, zweiseitig kritische Wechselbeziehungen sowohl in der Theorie wie auch in der Praxis zu entwickeln zwischen einer Interpretation der christlichen Tradition und einer Interpretation der gegenwärtigen Situation. In gewissem Sinne handelt es sich bei diesem nun bekannten revidierten korrelationalen Modell schlicht und einfach um eine explizite Darstellung, die sich der Tatsache bewußt ist, welche alle Formen der Theologie vereint, nämlich der Tatsache, daß jede christliche Theologie Interpretation von Christentum ist. Eben als *Interpretation* der Tradition darf es keine naive Forderung nach Unmittelbarkeit und nach Gewißheit geben. Aber es darf und es muß sogar Forderungen nach einem wahren, vermittelten und situationsbezogenen Verstehen der Tradition selbst geben. Als christliche Interpreten der christlichen Tradition erkennen wir, daß die Geschichte der Auswirkungen dieser Tradition für und in allen Theologen gegenwärtig ist, sowohl bewußt als auch – und das ist noch wichtiger – unbewußt. Theologen haben daher die Aufgabe, so ausdrücklich wie möglich eine Interpretation der zentralen christlichen Botschaft für eine konkrete Situation zu erstellen und deutlich zu machen, warum andere dieser Interpretation prinzipiell zustimmen sollten.

Sobald irgendein Theologe die Tradition interpretiert, kann er bzw. sie auch erkennen, daß wir selbst es sind, die die Interpretation durchführen. Es sind kurz gesagt konkrete menschliche Wesen in konkreten persönlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Umständen, die Fragen stellen – Fragen aus der Tradition. Insofern als wir die christliche Tradition ernsthaft – d. h. theologisch – auslegen, anerkennen wir ihren Anspruch auf Wahrheit, ihre Forderungen nach unserer vollständigen Aufmerksamkeit, ihren Anspruch, nicht nur unsere gegenwärtigen Antworten, sondern auch unsere gegenwärtigen Fragen herauszufordern. Insofern als *wir* diese Tradition ernsthaft *interpretieren*, anerkennen wir auch, daß wir keine subjektlosen, kontextlosen, geschichtslosen Interpreten sind. Wir sind niemand anderes als wir selbst in diesen speziellen konkreten persönlichen, gesellschaftlichen, kulturellen, politischen Umständen. Wir versuchen uns zu einem Verstehen dieser Umstände vorwärtszutasten. Wir sind darum bemüht, die Zeichen unserer Zeit zu erkennen – die wahrhaft bedeutsamen Bereiche und Orte, wo diese Zeichen sein könnten.

Im Gegensatz zu Hegel glauben wir nicht, daß *wir* über ein «absolutes Wissen» um diesen Prozeß der Wahrnehmung von entweder unserer geschichtlichen Situation oder der Tradition verfügen. Ebenso wie Hegel und im Unterschied zu den Neuscholastikern glauben wir, daß selbst die Vernunft eine Geschichte hat, daß das «Noch-nicht», das Negative, ein Teil der Tradition ebenso wie auch der Situation ist. Das gleiche trifft auch auf unsere Wahrnehmungen von beiden zu. Wir streben nicht nach Gewißheit, sondern nach Verstehen. Und wir streben nach diesem Verstehen mit dem Wissen, daß sich auch unsere Interpretationen als unzureichend erweisen werden, denn *alles* ist Interpretation.

Das Vorwärtstasten, der vorläufige und manchmal sogar stolpernde Charakter der Interpretationen der Tradition wie auch der Zeichen der Zeit in den Ausgaben von Projekt «X» ist daher keine Schwäche, sondern eine Stärke.

Es ist, genauer gesagt, die einzige Stärke, über die wir verfügen: das Bedürfnis, die pluralistische und manchmal sogar doppeldeutige Situation zu interpretieren, das Bedürfnis, die Suche nach einer illusorischen, ungeschichtlichen Sicherheit aufzugeben und die Suche nach einem situationsbezogenen Verstehen des christlichen Evangeliums an dieser Stelle in der jetzigen Zeit zu leben.

Das revidierte korrelationale Modell, das oben definiert wurde, ist nichts anderes als der Versuch, diesen unvermeidlichen Prozeß einer sorgfältigen theologischen Interpretation ausdrück-

lich darzulegen. Der einzige wirkliche Anspruch des Modells ist, daß es dem Interpretationsprozeß nicht aufgezwungen wurde, sondern daß es eine sorgfältige Darstellung des Interpretationsprozesses selber ist. Die Theologie als den Versuch zu verstehen, sowohl in der Theorie als auch in der Praxis gegenseitig kritische Wechselbeziehungen zwischen einer Interpretation der christlichen Tradition und einer Interpretation der zeitgenössischen Situation zu entwickeln bedeutet daher einfach, explizit die Hauptmomente zeitgenössischer Interpretationen aufzuzeigen. Wenn das Modell glückt, stellt es ein allgemeines heuristisches Modell dar – nicht mehr und nicht weniger. Dieses Modell (als ein allgemeines heuristisches) kann die konkreten Programme konkreter, sich im einzelnen unterscheidender Theologien leiten. Das Modell kann niemals konkrete Einzeltheorien *ersetzen*, ebensowenig wie das Allgemeine und Abstrakte jemals das Konkrete ersetzen kann.

Nach A.N. Whitehead bedeutet das Erkennen der Gefahren des «Irrtums von unangebrachter Konkretheit» auch die Anerkennung des Wertes des Abstrakten. Ein allgemeines heuristisches Modell zu abstrahieren, welches tatsächlich von allen zeitgenössischen Theologen, die ein situationsbezogenes Verstehen erreicht haben und die von der Illusion einer kontextlosen Gewißheit Abstand nehmen, angewendet wird, heißt, allen Theologen zu helfen zu interpretieren und somit auch über ihre unterschiedlichen Interpretationen miteinander zu sprechen und zu streiten. Wie John Courtney Murray mit Recht beobachtet, erfordert das Gewähren von wahren Meinungsverschiedenheiten ein großes Maß von Übereinstimmung in einer jeden Gesellschaft. Wenn wir uns nur auf die Meinungsverschiedenheiten konzentrieren, erkennen wir selten, wenn überhaupt, wieviel Übereinstimmung vorhanden sein muß, damit wir alle überhaupt wissen, daß wir im Hinblick auf eine bestimmte Frage oder Interpretation wirklich unterschiedlicher Ansicht sind.

Wenn die Theologie eine Gemeinschaftsdisziplin bleiben soll, von der alle Theologen wissen können, in welchen Punkten sie geteilter Meinung sind und warum das so ist, muß auch genügend Übereinstimmung bezüglich der Natur der Fragestellung selbst vorhanden sein, so daß die Unterschiede fruchtbar werden können und jene Meinungsverschiedenheiten für die gesamte theologische Fragegemeinschaft diskutierbar sind. Aus eben diesem Grund stellen die zehn Ausgaben von Projekt «X» einen ganz nützlichen Testfall für die Frage nach der theologischen Reflexion heute dar. Denn, wie oben schon ausgeführt wurde, gibt es keine Frage, welche diese zehn Ausgaben verbindet, und es gibt keine einzelne Antwort auf irgendeine der speziellen Fragen, die innerhalb einer jeden Ausgabe angesprochen wurden, welche nicht von anderen Antworten innerhalb derselben Ausgabe wieder in Frage gestellt würde.

Was nun soll ein Leser aller zehn Ausgaben denken? Manch einer könnte wohl vorschlagen, daß Projekt «X» eine ausgezeichnete Illustration des Chaos der zeitgenössischen Theologie bietet. Neuscholastiker sowie alle Traditionalisten und Fundamentalisten würden diesen Vorwurf sicherlich vorbringen, bevor sie sich wieder ihrer ungestörten, ungeschichtlichen Festung zuwenden würden. Andere würden eventuell meinen, daß Projekt «X» ein unbeabsichtigtes Beispiel für jene Art von «faulem Pluralismus» darstelle, welcher einfach wirklich bestehende Unterschiede zudeckt, indem ein jeder Unterschied gepriesen wird, die Art von Pluralismus, die nicht von einem Streben nach situationsbezogenem Verstehen getrieben wird, sondern von einer unbewußten Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit und dem Argument, eine Art von Pluralismus, der schnell zu einer «repressiven Toleranz» degeneriert (Marcuse).

Ich möchte in diesen Reflexionen die Meinung vertreten, daß weder das Chaos noch «repressive Toleranz» in angemessener Form die Art von pluralistischer theologischer Reflexion beschreiben, die von CONCILIUM insgesamt geboten wird und die in einer besonders intensiven Form in den zehn Ausgaben von Projekt «X» zum Ausdruck kommt. Meine Überzeugung ist vielmehr, daß jeder sorgfältige Leser jener zehn Ausgaben beobachten kann, daß die unterschiedlichen theologischen Ansätze nahelegen, daß auch ein von allen geteiltes allgemeines Modell theologischer Reflexion vorhanden ist – und da ist, indem es von allen geteilt wird. Dies geschieht manchmal durch Unterschiede und bisweilen trotz der Unterschiede. Es gibt ein Element, das in ausreichendem Maße von allen geteilt wird, welches jeden Leser erkennen läßt, daß die Theologie eine Disziplin mit kommunalen, d. h. gemeinsamen fachlichen Idealen ist. Denn jeder theologische Autor in jeder Ausgabe ist in der Tat der Art von zeitgenössischer

situationsbezogener theologischer Interpretation verpflichtet, wie sie oben ausgeführt wurde.

Tatsächlich ist das allgemeine revidierte korrelationale Modell, das diese Art von zeitgenössischer theologischer Interpretation explizit darlegt, in allen theologischen Artikeln in jeder Ausgabe vorhanden. Jeder Theologe arbeitet implizit oder explizit mit einem revidierten korrelationalen Modell, eben genau indem er den Anspruch auf eine ungeschichtliche Gewißheit zurückweist und indem er situationsbezogene Interpretation als Verstehen auffaßt. Das bedeutet, daß jeder Theologe als ein zeitgenössischer Theologe ein Interpret der Tradition in einer konkreten Situation für eine konkrete Situation ist. Jeder Theologe muß eben als Interpret die Tradition für eine konkrete Situation und in einer konkreten Situation auslegen. Insofern als er dies tut, interpretiert er sowohl die Tradition als auch die Situation der Jetztzeit. Als christlicher Theologe interpretiert er die Situation, indem er versucht, eine christliche Auslegung dieser Situation unter der Rubrik «Wahrnehmung der Zeichen der Zeit» zu liefern. Solche Wahrnehmungen führen ihn wiederum dazu, die Tradition selbst erneut auszulegen. Er interpretiert die Tradition zum einen, um häufig vergessene, sogar unterdrückte enthüllende und umformende Aspekte der Tradition wiederzuentdecken (z. B. die mystisch-politischen Symbole wie Befreiung, Emanzipation und Erlösung). Zum anderen legt er die Tradition nicht nur mit Hilfe einer Wiederentdeckungshermeneutik aus, sondern auch mit einem gewissen Maß an Kritik und einem Verdachtsmoment: indem er beispielsweise die privatisierenden Elemente in der Tradition erkennt, indem er (wie in der Ausgabe über Kosmologie) das fatale Schweigen zur Natur in weiten Bereichen der westlichen Theologie einschließlich der zeitgenössischen Theologie kritisiert, indem er verdrängte systematische Verdrehungen in der Tradition offen aufdeckt (wie Sexismus, Rassismus, Klassenideologien, Antisemitismus, elitäre Einstellungen usw.).

Insofern als Theologen die Hermeneutik der Wiederentdeckung ebenso wie die des kritischen Verdachts bei der Auslegung der Tradition wie auch der Situation anwenden, stellen sie implizit auch die Resultate aller dieser Interpretationen in eine Wechselbeziehung. Diese Wechselbeziehungen werden sich unvermeidlich darüber hinaus als Korrelationen in Theorie und Praxis erweisen – eine Redewendung, die eingeführt wurde, um Theologen daran zu erinnern, daß vor der eigentlichen Analyse keine Möglichkeit besteht, vorherzusagen, welche konkrete Art von Wechselbeziehung in diesem speziellen Fall benötigt wird. In einigen Fällen wird es eine *Konfrontation* von christlicher Tradition und zeitgenössischer Situation geben. In anderen Fällen werden vielleicht zweiseitig kritische *Analogien* (wie Ähnlichkeiten in der Ungleichheit) deutlich machen, was gebraucht wird. In seltneren Fällen könnte eine wirkungsvolle Sinn*identität* weiterbestehen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß die revidierte korrelationale Methode nur ein offenes Darlegen dessen ist, was in jedem konkreten situationsbezogenen Interpretationsakt geschieht. Der revisionäre Charakter des gegenwärtigen Modells liegt im deutlicheren Aussprechen dreier Faktoren, die frühere «liberale» Korrelationsmodelle zu ignorieren geneigt waren. Erstens ist Korrelation eine logische Kategorie, die ein ganzes Spektrum von möglichen Antworten nahelegt: entweder Identität (*kein* Unterschied) oder Analogie (Ähnlichkeiten im Unterschied) oder sogar Konfrontation (sich gegenseitig ausschließende Unterschiede). Im Unterschied zu einigen früheren liberalen Korrelationsmodellen gibt es im zeitgenössischen Korrelationsmodell keine eingebauten «Vorurteile» in Richtung auf Harmonisierung. Zweitens wird das gleiche Prinzip in der Formulierung «zweiseitig kritisch» weiter geklärt. Hier ist es wiederum im Gegensatz zu einigen früheren Formulierungen von Korrelationsmodellen (wie z. B. in dem von Paul Tillich) nicht der Fall, daß «Fragen» aus einer Quelle kommen (aus der Situation) und die Antworten aus einer anderen (aus der Tradition). Es ist eher so, daß jeder konkrete Fall von theologischer Interpretation die Art der Interaktion zulassen muß, die in jeder wahren Interpretation als wirkliches Gespräch stattfindet. Das Bedürfnis nach einer wahren Interaktion zwischen Text und Auslegendem und somit zwischen Tradition und Situation wird in der Wendung «zweiseitig kritisch» hervorgehoben. Drittens wird mit dem zusätzlichen Ausdruck «in Theorie und Praxis» die Absicht verfolgt, die Interpreten in konkreten Situationen daran zu erinnern, daß jeder Akt theologischer Interpretation in einer konkreten Situation steht, daß jede Korrelation in der Theorie auch eine Korrelation in der Praxis ist. Auch die Praxis sollte so explizit

wie möglich (in gesellschaftlicher, kultureller, politischer Begrifflichkeit) in jedem Versuch einer wahren Korrelation dargelegt werden.

Zusammenfassend: Die revidierte Korrelationsmethode, solcherart interpretiert, soll lediglich den von allen geteilten und damit kommunalen Charakter jeder wirklich zeitgenössischen theologischen Interpretation erläutern. Insofern als diese Methode ihre Aufgabe der Erläuterung gut erfüllt, leistet sie einen Beitrag zum Gespräch, das die Fragegemeinschaft, die Theologie genannt wird, ist. Es gibt ausreichend Übereinstimmung bezüglich dessen, was der zeitgenössische Theologe macht, wenn er (oder sie) eine situationsbezogene theologische Interpretation der Tradition liefert, um zu versichern, daß Meinungsverschiedenheiten sich als wahre Meinungsverschiedenheiten innerhalb einer wirklichen Gemeinschaft disziplinierten Fragens erweisen werden. Die revidierte korrelationale Methode bleibt immer nur eine allgemeine heuristische Methode, die die Ergebnisse irgendwelcher konkreter theologischer Interpretationen von Sinn und Wahrheit eines konkreten Symbols in einer konkreten Situation leiten, nicht aber ersetzen soll. Die allgemeine Methode leitet an, wie dies hilfreiche Abstraktionen immer tun. Eine jede Methode, die nicht der Versuchung anheimfällt, ein weiterer «Methodologismus» zu werden, bleibt eine hilfreiche und notwendige Abstraktion. Methodologismus ist lediglich der letzte Ausbruch der Suche nach einer ungeschichtlichen Gewißheit und der neueste Ausdruck der Täuschung von unangebrachter Konkretheit.

Die revidierte korrelationale Methode ist eine Methode, die implizit und manchmal auch explizit in der gesamten zeitgenössischen situationsbezogenen Theologie-als-Interpretation angewendet wird. Diese Methode würde nur dann zu einem Methodologismus werden, wenn sie sich von ihrem heuristischen Status entfernen und versuchen würde, irgendeine konkrete theologische Interpretation zu ersetzen. Die erneute Bewußtmachung dieser Korrelationsmethode hilft jedoch der gesamten theologischen Gemeinschaft (oder jedem Leser der zehn Ausgaben von Projekt «X»), einen verantwortungsvollen Pluralismus zuzulassen, d. h. eine umstrittene und oft konfliktträchtige Reihe von sich manchmal ergänzenden Unterschieden, manchmal sich gegenseitig ausschließenden Meinungsverschiedenheiten innerhalb eines geteilten Kontextes von einigen grundlegenden heuristischen methodischen Übereinkünften.

Der allgemeine und abstrakte, der methodische, heuristische Führer, sie sind nicht tonangebend. Nur das Konkrete ist bestimmend – und das Konkrete ist immer eine bestimmte Interpretation eines bestimmten Symbols für eine bestimmte Situation. Daher mögen auch einige abschließende, kurze Reflexionen über einige der Besonderheiten des Inhalts unsere vorliegenden Reflexionen über das seltsame Unternehmen mit dem Namen «Projekt X» unterstützen.

III. Vorausschau: der Vorrang der Zukunft

Für das christliche Bewußtsein ist der Ursprung nicht das Ende. Und selbst das «Ende» ist nicht ein strenges *télos*, sondern letztlich ein *adventum*: Wir sind gerufen, das wahrhaft Neue als Bedrohung und Verheißung von Gott, das wahrhaft Neue in der Situation wahrzunehmen, wir sind auch gerufen, selbst das Neue in der Tradition erneut zurückzurufen. Ein jeder Versuch, eine Zukunftsrealität aus einer christlich-theologischen Perspektive vorzuschlagen, ist daher nicht eine Vorhersage, die auf dem Ursprung einer schon bestehenden Form basiert – auch nicht so sprudelnde, plurale und vorläufige Formen wie die verschiedenen Arten der Wahrnehmung, die in den zehn Ausgaben von Projekt «X» präsentiert werden. Manchmal wird mit einer stillen Verzweiflung, die an Fatalismus grenzt, beobachtet, daß selbst die Zukunft nicht mehr das ist, was sie einmal war – und diese Beobachtung wird sogar in Theologenkreisen gemacht, auch in fortschrittlichen Theologenkreisen.

Aber in Wahrheit war sie das nie. Die christliche Bewußtseinsrevolution ist nämlich eine Revolution, die nicht aufhören kann und nicht annehmen kann, entweder die Zukunft oder die Gegenwart oder, wie wir oben sahen, die Vergangenheit mit Gewißheit zu kennen. Die Gegenwärtigkeit der Vergangenheit ist für das christliche Bewußtsein als Gegenwart von Erinnerungen gegenwärtig – subversive Erinnerung, die des ständigen Rückrufs bedarf, um ihre Macht erneut freizusetzen. Die Gegenwärtigkeit der Gegenwart ist durch die sich ständig verlagernden Aufmerksamkeitsmomente präsent, Wahrnehmungen, das Interesse an immer neuen Fragen, ständig neu aufkommenden Zeichen, die

zu erkennen sind, und neue Forderungen nach Handlungen und Gedanken gleichermaßen. Die Gegenwärtigkeit der Zukunft ist als *adventum* gegenwärtig durch die Versprechungen und Bedrohungen des christlichen Evangeliums, wo diese zukünftige Gottesherrschaft, die von Christus verkündet wurde, immer wieder in die Geschichte eintritt, um alle Berechnungen umzustoßen, und wo dies Immer/schon/noch-nicht-Geschehen Jesu Christi weiterhin als *adventum* in immer neuen Formen kommt. Dieses Geschehen setzt neue Forderungen nach frischen Interpretationen und konkreten Handlungen in einer Situation frei, in der die Zukunft für das christliche Bewußtsein Priorität haben muß.

Daher kann eine jede «Vorausschau» für die Art theologischer Anliegen und Methoden, die in Projekt «X» bisher dargestellt wurden, bestenfalls einige Hinweise und Vermutungen für die Art theologischer Arbeit liefern, die in Zukunft vonnöten sein wird. Eine Retrospektive in und von sich selbst ist keine Vorausschau. Aber so viel scheint durch diese kurze Rückschau bereits angedeutet zu sein: Der Pluralismus innerhalb der christlichen Theologie wird zunehmen. Auch werden die Forderungen danach, dem massiven weltweiten Leiden gegenüberzutreten, wie auch die Forderungen danach, das ernsthafte Gespräch zwischen den Religionen zur Kenntnis zu nehmen, innerhalb des christlich-theologischen Bewußtseins anwachsen. Die Vergangenheit legt nahe, daß die verschiedenen Arten schwieriger Fragen, die in der gesamten Theologie durch die Arten von Anliegen aufkommen, welche in den verschiedenen Ausgaben von Projekt «X» zum Ausdruck gebracht werden, in Zukunft erneut aufkommen werden. Dies geschieht dann jedoch in schärferen und intensiveren Formen. Wenn diese Fragen von der theologischen *Gemeinschaft* erneut gestellt werden sollen, dann wird so etwas wie die revidierte korrelationale Methode, die oben vorgestellt wurde, der weiteren Revision bedürfen und weitere Reflexionen und Unterstützungen erforderlich machen.

Wir als christlich-theologische Gemeinschaft beginnen gerade erst Wege zu finden, um die Bereicherungen in unserer eigenen innerchristlichen ökumenischen und daher auch pluralistischen Wirklichkeit zu artikulieren. Wir fangen gerade erst an, richtige theologische Auslegungen zu formulieren, die sowohl die subversiven Erinnerungen der Tradition zurückrufen können als auch die Tatsachen des Irrtums und der systematischen Verdrehung in der Tradition wie auch der Situation kritisieren und ihnen mißtrauen können. Wir beginnen gerade erst Wege zu finden, um den konkreten personalen, gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Kontexten, welche auf unsere gesamte Arbeit übergreifen, zu ermöglichen, vollkommen in die theologische Reflexion selbst einzutreten. Wir fangen gerade erst an zuzulassen, daß die mystisch-politische Realität christlichen Glaubens Eintritt in einen Dialog findet, der ernsthaft genug ist, um die zweiseitige Transformation mit den anderen klassischen Religionen und den klassischen weltlichen, wissenschaftlichen, humanistischen und posthumanistischen Weltanschauungen zu ermöglichen. Wir befinden uns gerade erst am Anfang. Wir sind – einer jeden vernünftigen Überlegung nach – noch nicht dort.

Wie das Vorkommen des entscheidenden Adverbs «noch nicht» anzeigt, muß die Bedeutung des Vorrangs der Zukunft vor der Gegenwart wie auch vor der Vergangenheit allmählich die gesamte christlich-theologische Reflexion dominieren. Aber dies ist, wie es sein sollte: Es ist sicherlich nicht der Zeitpunkt für Projekt «X» oder CONCILIUM oder die weitere theologische Gemeinschaft, sich in der Gegenwart auszuruhen oder sich in einer falschen Eigenbeglückwünschung zur Vergangenheit zu sonnen. Die Bedeutung von all dem, was noch nicht ist, ist zu schwerwiegend, als daß man irgendeinen verfrühten und schließlich unreifen Abschluß zulassen könnte. Denn die Zeichen der Zeit kommen wiederum auf uns. Und diese Zeichen sind Zeichen des Vorrangs der Zukunft – und noch haben wir es nicht gewagt, uns Möglichkeiten und *Verheißungen* von so etwas wie einem wahren religiösen Pluralismus in einer entstehenden weltweiten Gemeinschaft vorzustellen; wir haben uns nicht zugetraut, Bedrohungen wie dem nuklearen Holocaust und dem ökologischen Unheil zu begegnen, vor allem der Tatsache der Immer/schon/noch-nicht-Ankunft Jesu Christi in unserer Mitte.

Der Ursprung ist nicht das Ende. Ein Rückblick ist keine Vorausschau. Zu argumentieren, daß das, was wir zu erwarten haben, das Unerwartete ist, ist nicht utopisch, sondern nüchterner Realismus. Soviel können uns die aufrichtigen, mühsamen Versuche lehren, die in den verschiedenen Wahrnehmungen der Zeichen der Zeit während der letzten zehn Jahre in Projekt

«X» zum Ausdruck kamen. Denn der Faktor «X» bleibt die Unbekannte. Wir sind offen gegenüber der Zukunft als dem Unbekannten, dem Unerwarteten ohne Gewißheit und ohne Sicherheit, aber mit dieser *docta ignorantia*, die uns das Immer/schon/noch-nicht-Geschehen Jesu Christi zusichert.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

Peter Huizing / Knut Walf

Das Programm der Sektion Kirchenordnung

I. Gegen falsche «Jurisdisierung» und «Theologisierung»

Mit Hilfe der Losung «‹Entjuridisierung› der Theologie, ... ‹Enttheologisierung› des Kirchenrechtes» gab das erste Heft der Sektion Kirchenordnung (1965) das Programm dieser Sektion im Rahmen einer theologischen Zeitschrift wieder. Sowohl die dortige Erläuterung dieses Programmes als seine spätere Realisierung hoben den notwendigen Zusammenhang zwischen Glauben und Kirchenordnung, Theologie und Kanonistik hervor, wiesen aber gleichzeitig auf die Gefahr hin, die beide Pole dauernd bedroht und die darauf zurückgeht, daß in jeder Gemeinschaft das Gleichgewicht zwischen den historisch gewordenen und also veränderlichen Strukturen einerseits und der «Idee» oder, wenn man so will, dem «Ideal» menschlichen Zusammenlebens andererseits ständig gefährdet ist und tatsächlich auch immer neu zerstört wird. Es handelt sich um die Gefahr, sich so von diesen historischen Strukturen fesseln und einengen zu lassen, daß man diese selbst idealisiert und als die einzig mögliche Gestalt der Verwirklichung des Ideals hinstellt, wobei natürlich immer weniger die eigentlichen Ideale und immer mehr bestimmte Interessen zu der wirklich bestimmenden und motivierenden Realität werden. So erstarren Ideal und Struktur, werden eng und engen ein, und sie hindern und bremsen nicht nur die weitere Verwirklichung des Ideals, weil sie die Weiterentwicklung der Strukturen nicht zulassen, sondern sie weisen sie sogar grundsätzlich zurück. Das hat dann tragischerweise zur Folge, daß weitere Entwicklungen nur mit Gewalt durchgesetzt werden können, wobei sich diese Gewalt unvermeidlich sowohl gegen die erstarrten Strukturen als auch gegen das erstarrende Ideal wendet.

In der Gemeinschaft der Kirche erscheint diese Gefahr in der Gestalt, daß historisch gewachsene Strukturen und unter ihnen auch rechtliche Strukturen als dem Glauben zugehörig oder als die einzig mögliche Form der Glaubensäußerung vorgestellt werden; m.a.W.: sie werden «theologisiert». Umgekehrt wird dann das Objekt des Glaubens und der Theologie auf die einmal gegebenen Rechtsstrukturen eingeengt; m.a.W.: sie werden «juridisiert». Es handelt sich hier um zwei Aspekte eines einzigen Prozesses, von dem das Programm von 1965 schon einige Beispiele gab: die Vorstellung, die sieben Sakramente seien in ihrer heutigen, in Wirklichkeit historisch gewachsenen Gestalt «von Christus eingesetzt», oder die «Theologisierung» der heutigen westlichen Struktur der Berufung und der Amtsführung eines Bischofs als «Teilhabe am päpstlichen Hirtenamt». Man könnte hier natürlich zahllose andere Beispiele anführen: die «Theologisierung» von nur dem Papst als Frucht einer historischen Entwicklung zugeschriebenen Befugnissen als die päpstliche «vicaria potestas»; die «Theologisierung» kirchlicher Strukturen, die eindeutig nicht auf die Schrift zurückgeführt werden können, als «im Beispiel Christi begründet»; die Theologisierung der Ablehnung einer rechtlichen Überprüfung unrechtmäßiger Amtsausübung als ein Verstoß gegen eine der notwendigen Konsequenzen aus der Einheit der «sacra potestas» der Hierarchie; die Theologisierung der Unauflöslichkeit der sakramental vollzogenen Ehe, die angedeutet sein soll in dem Ausdruck «ein Fleisch» (Mt 19,5f) usw. usw.

Selbstverständlich übertragen Gläubige ihre Verbundenheit mit ihrem Glauben auch auf die konkreten Formen, mit deren Hilfe sie ihren Glauben leben. So kann eine gewisse vorläufige Theologisierung dieser Formen für sie auch etwas Gutes sein, und es besteht ein Recht darauf, darin nicht unnötig verunsichert zu werden. Dagegen muß aber eine Theologisierung historischer Strukturen dann und insoweit hinterfragt und zerstört werden, als es sich um die falsche Theologisierung von Strukturen handelt, die das Glaubensleben und Glaubensglück jener Gläubigen zerstört: solche Strukturen nämlich, die Menschen und Gruppen diskriminieren, ihnen ihre Rechte nehmen oder zulassen, daß das geschieht; solche Strukturen, die sie in ihrem Glaubensleben entmündigen oder diese Entmündigung dulden, die die Macht der Macht wegen theologisieren, die Menschen von ihrer Kultur entfremden. Kurzum: solche Strukturen sollen dann und insoweit zerstört werden, als das Kirchenrecht, das sie vorschreibt, nicht mehr am ersten und am ebenso wichtigen zweiten Gebot hängt, an denen «das gesamte Gesetz samt den Propheten hängt» (Mt 22,40), d. h. dort, wo der Geist Jesu in seinem Wirken behindert wird. Hier berühren wir dann den tiefsten Grundsatz der katholischen Tradition, das letztlich entscheidende, auch kanonisch verbindliche Kriterium für die Beurteilung kanonischer Kirchenstrukturen.

Katholizität, Pastoral und Ökumene

Nach dem Programm von 1965 will der Beitrag der Kanonistik zu der Zeitschrift CONCILIUM in der Nachfolge des Zweiten Vatikanums «katholisch» sein, d. h. den Glauben an Christus als einen Glauben bekennen, der für alle Völker und Kulturen und für jeden individuellen Menschen bestimmt ist. Dieser Beitrag will auch «pastoral» und «ökumenisch» sein, d. h. sowohl ausgerichtet auf eine Pastoral, die sich unter der Voraussetzung und im Rahmen der gesamten katholischen Gemeinschaft den örtlichen und individuellen Gegebenheiten anpaßt, als auch auf das Wachstum aller Christen auf eine universale Gemeinschaft hin. Daß die damit verbundene kritische Funktion gegenüber dem geltenden Recht und dann auch gegenüber den theologischen bzw. auf den Glauben zurückgeführten Voraussetzungen dieses Rechtes zum Kern ihrer Arbeit und Verantwortung gehört, ist der nachkonziliaren Generation der Kanonisten immer deutlicher bewußt geworden.

Das erste Heft hob die gläubige Existenzweise der Kirche als schwesterlicher und brüderlicher Gemeinschaft, die auf allen Ebenen, von der Ebene des Kollegiums der Bischöfe bis zu der der einzelnen Pfarrgemeinde, *kanonische Strukturen des kollegialen Handelns* (1965) fordert, hervor. Zu Recht wurde darauf hingewiesen, daß die einmalige Eigenart der auf Jesus gegründeten Gemeinschaft – eine Gemeinschaft der *communio*, in der alle Schwestern und Brüder sind, in der niemand sich Lehrer oder Vater oder Meister nennen kann (Mt 23,8 f) und in der auch derjenige, der führt, dazu vom Herrn gesandt ist (Joh 17,18; 20,21–23; Mt 8,18–20) – auch ganz eigene Strukturen der Kollegialität fordert, denen am wenigsten solche Strukturen entsprechen, die nur sichern wollen, daß allein die Führer entscheiden und der Stimme aller anderen «nur beratende Funktion» zukommt. Wirkliche Führer pflegen dann auch solche Strukturen nicht zu brauchen. Im Heft über die *Religionsfreiheit* (1966) wurde über die Folgen der betreffenden Konzilserklärung für die Zusammenarbeit zwischen allen christlichen Kirchen, für das Verhältnis den nichtchristlichen Religionen gegenüber und den Dialog mit den nichtgottgläubigen Weltanschauungen, für die Missionierung und für die Freiheit der Meinungsäußerung innerhalb der katholischen Kirche gesprochen.

Glaube und Kirchenrecht, Theologie und Kanonistik

Was das Verhältnis zwischen Glauben und Kirchenrecht, Theologie und Kanonistik betrifft, beinhaltet das Programm 1965, daß die Grundsätze des Glaubens in bezug auf das Kirchenrecht an dieses Kirchenrecht gerichtete Postulate sind, die aber zu unwirklichen ideologischen Aussagen werden, wenn man sie einfach als automatisch gegebene dogmatisch-ontologische Glaubenstatsachen darstellt, während doch in Wirklichkeit kein einziges dogmatisches Postulat in der konkreten Gestalt, in der es im Kirchenrecht aufgenommen wird, dort völlig zu seinem Recht kommt. So *sollten* die Verkündigung und die Feier der Sakramente im Kirchenrecht eine zentrale Stelle einnehmen; so *sollte* dieses Recht das Wachstum einer lebendigen örtlichen Gemeinschaft und einer gläubigen Erwachsenheit der Mitglieder der Kirche fördern; so *sollte* es im

Dienst der Sendung der Laien in dieser Welt stehen usw.

Das alles aber wird vom Kirchenrecht nicht automatisch bewirkt, obwohl allzu lange in der Kanonistik eine Art «Glaube» oder «Frömmigkeit» es als eine apodiktische Glaubenstatsache darzustellen schien, daß das in allen Teilen des Kirchenrechtes wegen der Weisheit der Gesetzgeber oder der Führung des Heiligen Geistes wohl der Fall sei. Kritik am Kirchenrecht kam fast ausschließlich aus nichtkatholischen Kreisen, die sich mit der Wissenschaft des Kirchenrechtes befaßten. Innerhalb des katholischen Lagers beschränkte man sich faktisch auf rechtstechnische oder systematische Verbesserungsvorschläge. Auch das ging zurück auf die aprioristische Eigenart der Kanonistik, die selbst die Folge der Theologisierung und der damit einhergehenden Erstarrung des Rechtes ist.

Gespür für die Realität

Einer der kritisierten Mängel des Kirchenrechtes ist der fehlende Sinn für die Realität. Auch dies wurde in CONCILIUM mehrmals zur Sprache gebracht, z. B. durch Shannon und Boyle im Heft *Reform des Kirchenrechtes* (1967), durch einen Bericht über ein Symposium der Canon Law Society of America, über das Eherecht im Heft *Sakramente im Kirchenrecht* (1968), durch Greeley im Heft *Dynamismus des kanonischen Rechts* (1969) usw.

Das Programm von 1965 forderte auch eine andauernde Aufmerksamkeit dafür, wie das Kirchenrecht in Wirklichkeit tatsächlich funktioniert. Dabei handelt es sich hier eigentlich um ein kaum erkundetes Gebiet. Es ist den Kirchenführern und Kirchenjuristen praktisch unbekannt, was vielerorts tatsächlich aus vielen Vorschriften und Teilen des Kirchenrechts wird. Dies gilt auch für die sogenannten entwickelten Kirchenprovinzen. So gehen z. B. die großen Unterschiede zwischen benachbarten Bistümern in der konkreten Durchführung von Eheprozessen sicherlich bestimmt nicht auf unterschiedliche Weisen, die Ehe zu leben, zurück, sondern eher auf die unterschiedlichen Auffassungen, die die verantwortlichen kirchlichen Instanzen über ihre Aufgabe haben, wobei diese gelegentlich dazu neigen, sich von konkreter menschlicher Not ansprechen zu lassen. Oft entwickeln sich dann auch aus pastoraler Notwendigkeit örtliche pastorale Lösungen, die man aus verständlichen Gründen nicht allgemein bekannt werden läßt, die aber die «offizielle» Rechtsordnung unbemerkt aushöhlen. In diesem Kontext stößt man sogar auf der Seite der Kirchenführer und -juristen auf eine Unkenntnis der Wirklichkeit aus Prinzip, die in der Überzeugung wurzelt, daß die Wirklichkeit dem auf Prinzipien aufgebauten Recht überhaupt keinen Abbruch tun kann.

Überprüfung der Strukturen der Anwesenheit der Kirche in der Welt

Gemäß dem Kirchenbild des Zweiten Vatikanums, besonders der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* hat das Kirchenrecht die Aufgabe, die *Strukturen der Präsenz der Kirche in der Welt von heute (1970)* auf ihre Zweckmäßigkeit zu überprüfen. Gerade diese Strukturen kennzeichnen sich in großem Maße durch eine historisch bestimmte Relativität, und deshalb muß die Fähigkeit erhalten bleiben, sie in hohem Maße anpassen zu können. Es handelt sich hier nicht an erster Stelle um die diplomatischen Beziehungen des römischen Heiligen Stuhles, da diese Beziehungen im Dienste einer pastoral zweckmäßigeren Anwesenheit der örtlichen Kirchen in der Mitte des eigenen Volkes stehen. Grundlagen und konkrete Formen der Gegenwart der Kirche in der heutigen Welt können nicht mehr im Rahmen des alten Schemas der im eigenen Bereich «vollkommenen Gesellschaften» Kirche und Staat verstanden werden, wobei dieses Schema in den alten Handbüchern des «öffentlichen kirchlichen Rechtes» größtenteils als das Ganze der Beziehungen zwischen den Päpsten und den souveränen Regierungen interpretiert wurde.

Überprüfung innerkirchlicher Strukturen

Wieweit in der heutigen Welt diese Strukturen unzulänglich geworden waren, wurde auch aus dem Heft *Das Phänomen der Kontestation in der Kirche* (1971) deutlich. Diese Protestbewegung war nach dem überraschenden, neuen Raum schaffenden und echt kollegialen Geschehen des Zweiten Vatikanums durch die nach wie vor vertikale Strukturierung der Leitung und Verwaltung der Kirche, verbunden mit einer Politik, die die verschiedenen Formen der Mitsprache neutralisierte, entstanden. Leider scheint jene aktive Kontestationsbewegung sich inzwischen bei sehr vielen zu einer passiven, schweigenden

Haltung der stillen Entfernung von der auf jene Weise strukturierten Kirche entwickelt zu haben. Ein kompliziertes Beispiel eines solchen Bereiches ideologisch schwer belasteter Kirchenstrukturen bietet nicht sosehr die Diskussion über den Zölibat als vielmehr die kirchenrechtliche Verbindung des Zölibats mit dem kirchlichen Amt. Das Heft von 1972 beschäftigt sich dann auch mit dem *Zölibat des Priesteramtes*. Hierüber sind zwar tiefgehende Meinungsunterschiede nach den verschiedenen Kontinenten festzustellen, aber überall gab es eine beachtliche Mehrheit der bei den betreffenden Untersuchungen befragten Personen, die jener kirchenrechtlichen Verbindung ganz kritisch gegenüberstand.

Das Eherecht

Auch die Untersuchungen über die *Zukunft der Ehe in der Kirche* (1973), die sich mit der Schließung, der Ungültigkeitserklärung und der Auflösung der Ehe befaßten, wobei die Frage in der Mitte stand, ob das heutige Kirchenrecht die einzig richtige und mögliche Übersetzung des evangelischen Gebotes der ehelichen Treue ist, zeigen auf alle Fälle, daß dieser Bereich des Kirchenrechtes keinen wirklichen Einfluß auf die konkrete eheliche Treue hat, so wie diese tatsächlich von den Mitgliedern der Kirche gelebt wird, denn der Prozentsatz bürgerlicher Ehescheidungen bei ihnen entspricht nahezu dem bei anderen Bevölkerungsgruppen. Dabei kann man eine fast allgemeine und oft heftige Abwendung von der formalen und juristischen, von Zölibatären aufrechterhaltenen Betrachtungsweise über solche ernsthaften Lebenskrisen feststellen, die die Zerrüttung einer Ehe in den weitaus meisten, wenn nicht allen Fällen bedeutet.

Ordensleben

Die Spannung zwischen traditionellen Lebensformen, Strukturen und Verhaltensweisen auf der einen Seite und auf der anderen der Drang nach einer stärkeren persönlichen Bindung an ein sich intensiver nach der Inspiration des Evangeliums ausrichtendes Leben in Gemeinschaft wirkt sich auch stark im Ordensleben aus (1974: *Die Zukunft des Ordenslebens*), das sich mancherorts weitgehend in einer schweren Krise befindet. Im Rahmen der traditionellen Strukturen der Orden, Kongregationen und Säkularinstitute finden tiefgreifende Verschiebungen in der Art und Weise statt, wie die kanonische Bindung an die Gelübde des Gehorsams, der Armut und der Ehelosigkeit und wie die eigene Sendung verstanden und gelebt werden. Aus dem heute tatsächlich Gegebenen kann man nur ziemlich unsichere Linien auf die Zukunft hin erahnen. Die Entwicklung zu neuen Formen des Ordenslebens scheint sich hauptsächlich außerhalb der bestehenden kanonischen Strukturen zu vollziehen.

Straf- und Disziplinarrecht

Auch hinsichtlich der *kirchlichen Disziplin* (1975) stellt sich die Frage, ob das kirchliche Strafrecht nicht längst überholte Relikte aus längst vergangenen Zeiten mit sich schleppt. Außer für diejenigen, die unmittelbar im kirchlichen Dienst stehen und von den damit verbundenen Einkünften leben müssen, gibt es in weitaus den meisten Ländern nicht mehr die Möglichkeit, kirchliche Sanktionen zwingend durchzusetzen. Und dort, wo noch außerkirchliche Sanktionen möglich sind, wie die Drohung, den außerkirchlichen Arbeitsplatz zu verlieren, oder wie der Verlust des guten Rufes, wird heutzutage eine solche Lage der Dinge von den redlich Denkenden als unschicklich und als im Gegensatz zu dem Prinzip der Religionsfreiheit, das jeden auf religiösen Gründen beruhenden sozialen Zwang zurückweist, empfunden. Das schließt aber nicht aus, daß jede kirchliche Gemeinschaft sich selbst und ihrer Identität, also auch ihrem Herrn gegenüber in der Pflicht steht und deshalb auch das Recht hat, für das, was sie ist, und für ihre Sendung Verantwortung zu tragen und diese Eigenart und diese Sendung vor Drohung und Druck, auch vor der Drohung und dem Druck, die von innen heraus kommen, zu schützen. Dieses Recht und diese Pflicht können dann auch durchaus Maßnahmen gegen Personen wie den Entzug des kirchlichen Amtes oder die Aberkennung des Rechtes, an den kirchlichen liturgischen Feiern teilzunehmen, beinhalten. Wenn nötig, könnten diese Maßnahmen sich auch gegen politische oder andere gesellschaftliche Verhaltensweisen Kirchenangehöriger wenden, durch die die eigene Identität der kirchlichen Gemeinschaft berührt wird oder gar ernsthaft bedroht ist. Es stellt sich in diesem Zusammenhang sogar die Frage, ob heute nicht gerade an solchen Maßnahmen mehr Bedarf besteht als an illusorischen Strafen für Akte der Gewalt

gegen Päpste und andere Geistliche, für Abtreibung, Häresie und ähnliches mehr. Auch für ein Recht der kirchlichen Sanktionen würde eine «Wende zur Welt» wahrscheinlich mehr Positives bewirken, als das Festhalten an wirklichkeitsfremden innerkirchlichen Maßnahmen bewirken kann.

Die kirchliche Lehrautorität

Im Heft *Glauben auf Befehl?* (1976) wird eines der ernstesten Probleme der heutigen Krise in der Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche, hier konkret im Zusammenhang mit ihrer Lehrautorität, angesprochen. Die andauernd wiederholte, einseitige Betonung der formalen, juridischen Legitimation der Autorität des Kollegiums der Bischöfe als Nachfolger der Apostel und so als Träger des Lehramtes droht den Glauben der Kirchengemeinschaft auf den Gehorsam jenem Lehramt gegenüber zu reduzieren, während doch in Wirklichkeit dieses Lehramt vom gläubigen Vertrauen der gesamten Gemeinschaft so getragen wird oder wenigstens getragen werden soll, daß es die Wahrheit des Evangeliums, aus der die gesamte Kirche lebt, auf authentische Weise bezeugt. Der Eindruck, daß die Katholiken in der Tat nur auf Befehl der Hierarchie glauben, wird dadurch so verstärkt, daß im katholischen Glauben die Glaubwürdigkeit des Evangeliums selbst berührt und getrübt wird. Ohne Lehramt verliert die Kirche ihre Orientierung, aber ohne Kirche manövriert sich das Lehramt in eine sterile Isolation. Ihre Lehrautorität ist nicht die Macht, den Glauben aufzuerlegen oder vorzuschreiben, sondern sie wurzelt im Glauben des gesamten Leibes und kann nur innerhalb der lebendigen Glaubensgeheimschaft auf richtige Weise ihrer Funktion entsprechen. Wie es im damaligen Heft formuliert wurde, glauben die Katholiken nicht an Christus, weil sie dazu von der Hierarchie verpflichtet werden, sondern sie erkennen die Autorität der Hierarchie an, weil sie an die dieser Hierarchie von Christus anvertraute Sendung glauben.

Die kirchlichen Rechtsprechung

Das Heft *Gerichtsbarkeit in der Kirche* (1977) redet über den Dienst des Amtes der kirchlichen Rechtsprechung. In der westlichen Rechtstradition sind die kirchlichen Gerichte die ältesten. Im Mittelalter inspirierten ihre Urteile, die die Würde der menschlichen Person berücksichtigten, die Formulierung humaner Rechtsprinzipien, die zur Grundlage des heutigen profanen Rechts geworden sind. Heute aber treffen diese Gerichte Entscheidungen, die fast nirgendwo vom profanen Recht noch sanktioniert werden. Das sakramentale Leben ist von der Arbeit und dem Dienst der Rechtsprechung umgeben: Ermahnen und Vergeben, Ersuchen und Warnen haben mit der Ausübung der Rechtsprechung und Gerichtsbarkeit zu tun. Wie muß nun der Richter sein Amt des Dienstes im Licht des Evangeliums und der menschlichen Weisheit verstehen?

Es geschieht selten, daß die Urteile in einer Rechtsangelegenheit öffentlich bekannt werden oder überhaupt Informationen darüber in die Öffentlichkeit dringen. Auch zeigen sich die Gläubigen, wenn ein solches Urteil z. B. durch ein darüber geschriebenes Buch bekannt wird, im allgemeinen wenig davon beeindruckt. Die Erfahrung nach dem Konzil lehrt, daß die Geheimhaltung der Rechtsprechung und die geforderte Vertraulichkeit im Umgang mit Akten nicht immer ein Segen sind. Auch in der Kirche gibt es konkretes Unrecht wie falsche, böswillige Anschuldigungen aus Motiven der Macht, des Eigeninteresses oder gegenseitiger Begünstigung. Gegen dieses Unrecht muß Rechtsschutz bestehen. Dabei haben, wie es damals hieß, Rechte in der Kirche keinen Inhalt, wenn es keine Wiederherstellung des Rechtes gibt. Und: Die Ehrlichkeit in der Kirche der Gegenwart fordert, daß alle Gläubigen an ein richterliches Amt in der Kirche, das die Geltung des öffentlichen Rechts in der Kirche garantiert, appellieren können.

So wurden in der Folge von *Humanae vitae* Hunderte von Männern und Frauen aus ihrer Lehrtätigkeit entlassen. Daraus zeigte sich nicht nur unter anderem, wie groß die Auseinandersetzung zwischen Moraltheologen war und wie wenig sie dabei in ihren Grundrechten geschützt waren, sondern auch auf welch erschreckende Weise das kirchliche Recht den heutigen Anforderungen nicht gewachsen ist. Außer dem von oben aufgezwungenen Kompromiß und dem Bannfluch verfügt die Kirche über kein Mittel, sich mit der abweichenden Meinung vieler auseinanderzusetzen. Die Folge war eine Entfremdung alarmierenden Ausmaßes von der Kirche. Die wichtigste Ursache dieser Entfremdung ist nicht in den unterschiedlichen Meinungen zu suchen, sondern liegt darin, daß das Vertrauen in

die Kirche, in die kirchlichen Autoritätsinstanzen fehlt. In jener von *Humanae vitae* ausgelösten Krise wurden die Urteile und Entscheidungen ohne feste Normen und nach Willkür gefällt, und es bestand nicht die Möglichkeit, an unparteiische Instanzen zu appellieren. Wenn es trotzdem heute möglich geworden ist, die offizielle Lehre der Kirche mit den praktischen Imperativen eines engagierten, lebendigen Glaubens, der von dieser Lehre abweicht, zu versöhnen, dann haben wir dies dem Gewissensschrei jener von der Kirche Gemaßregelten zu verdanken, die auch für die Millionen, die schwiegen, diese Versöhnung ermöglichten.

Kommt jetzt in unserer Zeit ein Stil der kirchlichen Amtsführung, der zu rehabilitieren vermag und von Verständnis geprägt ist? Durch bestimmte Verfahren in der Kirche werden Menschen mit einem Stigma der Untauglichkeit und der Ungeeignetheit belegt, es werden gegen sie Disziplinarmaßnahmen eingeleitet, und sie haben nicht die Möglichkeit, sich vor einem unabhängigen Forum zu verteidigen und dort ihre Gründe und Motive darzulegen, wo doch die betreffende Angelegenheit und die mit ihr verbundene, vom Naturrecht ausgehende Argumentation zu Recht bestritten werden konnte.

Die Zeit nach dem Konzil ist von Konflikten auf theologischer und institutioneller Ebene gekennzeichnet. Ein Konflikt ist niemals eine nur abstrakte Angelegenheit, eine rein begriffliche Meinungsverschiedenheit, sondern er ist eine Auseinandersetzung, ein Zusammenprallen von Menschen, dessen Folge oft Entfremdung und Dauerschaden bedeutet. In der Kirche steht dann in einer schweren Identitätskrise die eine Person der anderen gegenüber, weil beide glauben, daß die Kirche wirklich eine Gemeinschaft der Gnade, des Verständnisses, der Versöhnung und der Gerechtigkeit ist. Dann ist die Möglichkeit, sich an Rom zu wenden, ein schwacher Ersatz für ein unparteiisches Forum. Ein Kontext von Interessenkonflikten und Vorurteilen beeinträchtigt eine wirkliche Unparteilichkeit der betreffenden kirchlichen Richter, die zudem vor einem Rollenkonflikt stehen: Sollen sie Zwiste beilegen oder über die Interessen der institutionellen Kirche wachen? Können diese Rollen voneinander getrennt werden, und welche Folgen hätte eine solche Trennung? In der Tat lassen sich Fragen stellen, was die Rechtsprechung und die Verwirklichung von Gerechtigkeit in der Kirche angeht, und die Reform des Kirchenrechtes darf daran nicht vorbeigehen. Noch immer ist die Kirche in ihrem Tun und Lassen ein patriarchalisches Institut, in dem Gerechtigkeit eher nach Belieben geübt wird. Die Autoren jenes Heftes schrieben aus «der Überzeugung, daß die Kirche hier und jetzt Initiativen entwickeln kann, um für all ihre Glieder eine Gemeinschaft zu werden, in der Gerechtigkeit als ein zwar sorgsam gehütetes, jedoch verfahrensmäßig zugängliches Ideal lebendig ist».

Wenn die äußere Ruhe zur Norm des Rechtes wird, ist das ein gefährlicher Maßstab. In unserer Zeit einer außergewöhnlichen Sensibilität für Gerechtigkeit erwartet man von der Kirche, daß sie zu einer Praxis der besseren Gestaltung des richterlichen Amtes in der Kirche beiträgt, um so Gerechtigkeit für alle zu sichern.

Kirche und Geld

Das Heft *Finanzverwaltung in der Kirche* (1978) wollte über die heutige Situation der kirchlichen Finanzen und über die aus den finanziellen Strukturen der Kirche hervorgehenden Probleme informieren. Eine verantwortungsvolle finanzielle Verwaltung der kirchlichen Güter sollte sich heute nicht mehr auf die kapitalistischen Methoden der langfristigen Anlage großer Geldsummen stützen, sondern auf ein erneuertes Glaubensbewußtsein bei allen Gläubigen, daß sie zusammen für das Wohl aller und auch für die Aufrechterhaltung der unterschiedlichen kirchlichen Dienste, so auch für die des Dienstes der Leitung der Kirche, verantwortlich sind. Dieses Bewußtsein setzt eine neue kollektive Meinungsbildung in der Kirche voraus. Seit etwa zehn Jahren werden die hauptsächlich karitativen Zwecken dienenden kirchlichen Beiträge zur Entwicklungshilfe mit einer politischen Tätigkeit verbunden, die in den industrialisierten Ländern die öffentliche Meinung beeinflussen will. Besteht aber zur gleichen Zeit die Chance, daß die «alten Kirchen» durch die Anerkennung des Selbstbestimmungsrechtes der «neuen Kirchen» zu gerechteren Verhältnissen zwischen den Völkern und zu einer neuen gerechten internationalen Rechtsordnung beitragen? Sind die Kirchen noch (oder wieder) «Verwalter der Armen»? Damit das so sei, ist auch eine Neuorientierung des petrinischen Dienstes erforderlich, der sich von einer Instanz der Führung und der Kontrolle

zu einer geistlichen und moralischen Mitte entwickeln muß.

Übrigens kann man durchaus der Meinung sein, daß finanzieller Sachverstand und auch die Fähigkeit, die Verwaltung der kirchlichen Finanzen im oben erwähnten, mehr kirchlichen Sinn neu zu organisieren, eher bei erfahrenen Laien als bei Geistlichen zu finden sind (P.H.).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

II. Das Verhältnis Gesamtkirche – Teilkirchen

Die seit der Hauptversammlung des Jahres 1979 von der Sektion Kirchenordnung vorgeschlagenen und durch die Versammlungen akzeptierten Themen stehen einerseits in einer gewissen Tradition, die sich im Laufe der Jahre herausgebildet hat, andererseits waren sie durch beunruhigende Informationen über die Endphase der Neukodifizierung des Kirchenrechtes bestimmt. Zur Tradition dieser Sektion von CONCILIUM gehört es etwa, das Verhältnis der Teilkirchen zur Gesamtkirche sowie strukturelle Probleme der Teilkirchen zu erörtern. Anders gesagt, stand und steht im Zentrum der Aufmerksamkeit dieser Sektion immer noch das große ekklesiologische Thema des II. Vatikanischen Konzils: die Kollegialität von Papst und Bischöfen (*Römische Kurie und Gemeinschaft der Kirchen*, 1979).

Bischofswahl

Ein drängendes Problem stellt für die Teilkirchen und die Bewahrung oder Formung ihrer Identität die Frage dar, auf welche Weise und unter wessen Einfluß ihre Bischöfe ausgewählt, bestimmt und ernannt werden (*Ortskirche und Bischofswahl*, 1980).

Das Konzil

Seinen vornehmsten Ausdruck findet die Kollegialität, die zwischen Papst und Bischöfen sowie unter den Hirten der Kirche überhaupt waltet oder walten sollte, im ökumenischen Konzil. Es gehörte zu den uns am meisten beunruhigenden Nachrichten, die wir über die Kommissionsarbeit an dem neuen Kirchenrecht erhielten, daß das ökumenische Konzil im Rahmen des neuen Rechts in seiner Bedeutung und im Vergleich mit seiner traditionellen Stellung zurückgestuft werden sollte. Im Entwurf eines Grundgesetzes für die Kirche aus dem Jahre 1976, der durch eine Indiskretion in die Öffentlichkeit gelangte, wurde das Konzil erst nach der Bischofssynode, dem Kardinalskollegium und anderen «Einrichtungen» (Römische Kurie?) behandelt. Noch auffallender war es dann, daß der Entwurf des Codex aus dem Jahre 1980 das Konzil mit keinem Wort erwähnte, wohl aber Bischofssynode, Kardinalskollegium und Römische Kurie. Deshalb schien es uns notwendig, die ekklesiologische Bedeutung des Konzils zu unterstreichen. Zugleich wollten wir deutlich machen, daß der Name unserer Zeitschrift dazu verpflichtet, Alarm zu schlagen, wenn wir die Institution «Ökumenisches Konzil» gefährdet sehen (*«Das Ökumenische Konzil – seine Bedeutung für die Verfassung der Kirche»*, 1983).

Politische Tätigkeit der Amtsträger

Im Jahre 1982 behandelten wir ein Thema, das auf den ersten Blick nichts mit dem Problem der Spannung zwischen Teil- und Gesamtkirche zu tun hat: *«Sollen kirchliche Amtsträger Politik treiben?»* Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß diese Frage nicht wenige Teilkirchen in Konflikt mit Rom bringt. Wir erwähnen nur die politischen Aktivitäten lateinamerikanischer Priester und Ordensleute, die aktives politisches Engagement als zwangsläufiges Resultat, als Konsequenz der Befreiungstheologie betrachten. Aber auch in vielen nordatlantischen Teilkirchen stellt sich heute angesichts eines möglichen atomaren Holocausts zahlreichen kirchlichen Amtsträgern diese Frage. Es gehört zur Aktualität dieses Themas, das wir in CONCILIUM 1982 behandelt haben, wenn der Codex von 1983 gegenüber der politischen Tätigkeit von Klerikern und Ordensleute eine ablehnende Position formuliert.

Das neue Kirchenrecht

Natürlich sahen wir es auch als unsere Aufgabe an, zur rechten Zeit auf Tendenzen und Grundzüge des neuen Kirchenrechts aufmerksam zu machen und darüber so gut wie möglich zu informieren. Dies Unterfangen war schwierig, rief es doch zwei Fragen auf: Wann war der rechte Zeitpunkt? Und: Durften wir verantwortlich über ein Gesetzeswerk informieren, über das wir ebenso unzureichend von Rom unterrichtet waren wie die übrige interessierte Öffentlich-

keit? Wir haben es schließlich im Jahre 1981 gewagt, nachdem auch in unsere Hände – wieder durch (beabsichtigte?) Indiskretion – der Entwurf des neuen Codex von 1980 geraten war. Da aber noch zu vieles offen war, formulierten wir vorsichtig: *«Das revidierte Kirchenrecht: Eine verpaßte Chance?»*

Wie wir später feststellen konnten, war der Zeitpunkt gut gewählt. Als nämlich dann Ende 1982 ziemlich überraschend bekannt wurde, daß der Codex im Januar 1983 promulgiert werden sollte, sein Text jedoch erst Anfang Februar veröffentlicht wurde, war für viele Kommentatoren in Zeitungen und Zeitschriften CONCILIUM die Quelle ihrer Information. Zugleich wurden auf diese Weise kritische Betrachtungen und Überlegungen der Autoren unserer Nummer in jene Kommentare übernommen. Wir dürfen also feststellen, daß CONCILIUM auf die überwiegend kritische Aufnahme des Codex Einfluß genommen hat.

Das neue Kirchenrecht und unsere künftige Arbeit

Berücksichtigt man die Auffassung von Kirchenordnung, wie wir sie in diesem Beitrag sowie in Tendenz und Auswahl der in CONCILIUM behandelten Themen zum Ausdruck bringen, wird man verstehen, daß sich unsere Sektion mittel-, ja vielleicht längerfristig mit der Rezeption des neuen Kirchenrechts kritisch auseinandersetzen wird. Da jedoch der neue Codex unseres Erachtens ein einseitiges Bild der Ordnung der Kirche zeichnet und wiedergibt, werden auch in Zukunft Auswahl und Erarbeitung von Themen und Fragenkomplexen nicht durch ihn allein vorgegeben werden.

Wenn wir es heute wagen, in eine Zukunft zu schauen, die sich auch für Kirche und Theologie undeutlich und vielleicht dadurch angstweckend darstellt, dann zeichnen sich in groben Zügen folgende Arbeitsschwerpunkte für unsere Sektion ab:

▸ Den ersten nannten wir bereits: CONCILIUM wird und muß die Rezeption des neuen Codex kritisch begleiten. Es wäre falsch, würden wir uns auf Grund einer anderen Auffassung von Kirchenordnung aus den zu erwartenden Diskussionen oder Disputationen über Inhalte und Ziele dieses neuen, aber doch größtenteils traditionellen Rechts ausschalten. CONCILIUM muß sich daran beteiligen, darf nicht außerhalb verbleiben, weil es nun gilt, die wenigen positiven Ansätze, die der neue Codex anbietet, zu unterstützen und weiter zu entwickeln, so etwa was die Stellung des Laien, insbesondere aber der Frau betrifft. Wir denken ferner an neue Elemente im Eherecht oder auch im Prozeßrecht (Verwaltungsgerichtsbarkeit).

▸ Natürlich werden wir weiterhin davon ausgehen, daß nicht das Recht das Leben bestimmt, sondern daß das Leben das Recht beeinflußt, verändert und formt: Ius sequitur vitam. Angesichts tiefgreifender gesellschaftlicher Veränderungen wird – davon sind wir überzeugt – auch die Kirche Veränderungen erfahren. Ihre Struktur und ihr Recht sind ja bereits heute für viele Kirchenangehörigen unverständliche Fremdkörper, passen nicht mehr in ihre Plausibilitätsstruktur. CONCILIUM wird deshalb weiterhin das Recht mit der Lebenswirklichkeit konfrontieren, also eigentlich mit der Rechtswirklichkeit, da letztlich allein das Leben konkreter Menschen wirklich ist. Daß CONCILIUM auch die Rückbesinnung auf alte Werte, die verschüttet zu gehen drohen, weiterhin fördern will, sei nicht nur der Vollständigkeit halber angeführt. Kirchenrechtler wissen darum, daß ihre durchaus konservative Disziplin Wertvorstellungen tradiert, die helfen können, moderne Fragen zu beantworten.

▸ Ein dritter Schwerpunkt unserer zukünftigen Arbeit wird schließlich die ständige Überprüfung des westlichen Kirchenrechts durch die Konfrontation mit anderen Rechtssystemen und Rechtsvorstellungen sein. Stärker noch als bisher wollen wir Anregungen aus dem anglo-amerikanischen Rechtsbereich aufnehmen. Sicheres Neuland wollen wir betreten, wenn wir uns eigehender mit dem befassen, was an neuen Formen kirchlichen Zusammenlebens in den Ländern der Dritten Welt heute entsteht, aber auch in so vielen Basisgruppen der Alten Welt.

Wollen wir unser Programm für die Zukunft in einem Satz umschreiben, könnten wir es so sagen: CONCILIUM wird weiterhin und nun gerade die engen Grenzen kodifizierten Kirchenrechts überschreiten und das Entstehen neuer Ordnungen innerhalb der Kirche kritisch begleiten. (K.W.)

Hans Küng

Zwanzig Jahre ökumenische Theologie – wozu?

Am Anfang war das Konzil – jenes Concilium, das niemand für möglich gehalten hatte, bevor Johannes XXIII., alle seine Vorgänger und Nachfolger in unserem Jahrhundert an Menschlichkeit und Christlichkeit überragend, es einberief: *das Concilium Vaticanum II.* Sein Programm: statt Gegenreformation die Wiedervereinigung der getrennten Christen und Kirchen durch Reform der eigenen Kirche. Eine *epochale Wende* im Verhältnis der katholischen Kirche zu allen anderen Kirchen ohne Frage, eine Chance zur völligen Neugestaltung des katholischen Ökumenismus. Dem wollte CONCILIUM Rechnung tragen.

I. CONCILIUM als Folge des Konzils

Einen Rückfall in die Zeit vor dem II. Vatikanum sollte und durfte es für katholische Theologie und Kirche nicht mehr geben, das war für die Initiatoren von CONCILIUM klar. Ein Rückfall in eine Zeit, da man selbstgerecht die eigene Kirche vor Kritik verschonte und den Partner nur von seiner schlechtesten Seite kannte, da Ignoranz, Abneigung, Vernachlässigung des gemeinsamen Erbes herrschten sowie Polemik und Kampf im theologischen und gesellschaftlichen Bereich gegenseitig triumphierten.

Nein, aufbauend auf dem II. Vatikanum wollte man fortschreiten. Dieses Konzil hatte die katholische Mitschuld an der Kirchenspaltung und die Notwendigkeit der steten Reform anerkannt, die Bitte um Verzeihung gegenüber den anderen Christen ausgesprochen und eine Erneuerung der eigenen Kirche in Leben und Lehre nach dem Evangelium Jesu Christi gefordert. Dieses Konzil hatte die anderen Christen nicht mehr nur als einzelne, sondern als Gemeinschaften, und nicht nur als irgendwelche, sondern als kirchliche Gemeinschaften oder als Kirchen angesprochen. Dieses Konzil hatte eine ökumenische Haltung von der ganzen Kirche gefordert: Gebet und innere Umkehr aller, gegenseitiges Kennenlernen und verstehenden Dialog, Anerkennung des Guten bei den anderen und das Lernen von ihnen; Anerkennung des Glaubens, der Liebe, der Taufe der übrigen Christen, Notwendigkeit einer in ökumenischem Geist getriebenen Theologie und Kirchengeschichte.

Und dieses Konzil hatte sich für eine praktische Zusammenarbeit mit anderen Christen im ganzen sozialen Bereich ausgesprochen, gemeinsames Gebet gewünscht, wachsende gottesdienstliche Gemeinschaft, insbesondere beim Wortgottesdienst, angeregt, Theologengespräche auf gleicher Ebene (nichtkatholische Beobachter beim Konzil, katholische Beobachter beim Ökumenischen Rat der Kirchen) initiiert. Zahlreiche Gespräche kamen denn auch in Gang.

Niedergelegt ist dies alles im *Konzilsdekret über den Ökumenismus* und gilt sowohl gegenüber den Kirchen der Reformation wie gegenüber den östlichen orthodoxen Kirchen. Freilich: gegenüber den Kirchen des Ostens ging das Konzil noch erheblich weiter, wie das *Dekret über* die mit Rom vereinten katholischen Kirchen des Ostens, *die Ostkirchen*, erkennen läßt. Früher oft nur als altehrwürdiges, im Grunde überlebtes Anhängsel (= «Riten») der eigentlichen, d. h. lateinischen Kirche angesehen, waren sie immer mehr zum Hindernis für die Einheit der lateinischen Kirche mit den von Rom getrennten orthodoxen Kirchen geworden, zumal sie sich zumTeil selbst in ihren Gebräuchen und in ihrer Geistigkeit stark latinisiert und romanisiert hatten. Und dieses Dekret für die mit Rom verbundenen Ostkirchen hat nun Bedeutung für das Verhältnis der katholischen Kirche zur Orthodoxie überhaupt:

Die Verschiedenheit der Kirchen schadet der Einheit nicht, sondern stärkt sie. Die Kirchen des Ostens sind mit denen des Westens gleichberechtigt. Sie haben das Recht und die Pflicht, ihre eigenständige Liturgie, Rechtsordnung und Spiritualität zu pflegen und unter Umständen wiederherzustellen.

Die alten Rechte und Privilegien der ostkirchlichen Patriarchen sind wiederherzustellen. Ihnen kommen insbesondere die Bischofsernennungen zu. Auf dem gleichen Territorium sollen sie zusammenarbeiten.

Für die Einheit der Kirche sollen die katholischen Ostkirchen beten und arbeiten. Wiedertaufe von orthodoxen Christen, die katholisch werden, wird nicht gefordert; ebensowenig die Neuordination von ordinierten orthodoxen Priestern. Orthodoxe Christen können, falls sie es wünschen, in katholischen Kirchen die Sakramente empfangen; umgekehrt: katholische Christen in orthodoxen Kirchen, falls kein katholischer Priester zur Verfügung steht. Die Mischehen zwischen katholischen und orthodoxen Christen sind gültig, auch wenn sie nicht in einer katholischen Kirche geschlossen sind. Gemeinsame Benutzung von Kirchen ist erlaubt...

Warum konnte das II. Vatikanum nicht auch im Verhältnis zu den reformatorischen Kirchen so weit gehen? Wir sind mit dieser Frage beim neuralgischen Punkt der ökumenischen Diskussion auf diesem Konzil. Denn Fragen solcher Art mußten zum Teil auf höhere Weisung ausgeklammert bleiben. Freilich hatte die fortschrittliche Konzilsmehrheit damals angenommen, daß viele dieser Fragen – mit Hilfe des nun gegründeten Sekretariats für die Einheit der Christen – nach dem Konzil selbstverständlich gelöst würden, so daß es zu einer sukzessiven Verständigung sowohl mit den Kirchen des Ostens wie mit den Kirchen der Reformation kommen sollte. CONCILIUM und besonders die Sektion «Ökumenik» setzten hier an. Ein beratendes Redaktionskomitee aus den bekanntesten katholischen Ökumenikern wurde gegründet, zu dem später auch noch führende orthodoxe und evangelische Theologen traten. Sekretär und später Mitdirektor der Sektion wurde mein damaliger Tübinger Assistent und dann Professor der Dogmatik in Münster und Tübingen Walter Kasper; die Zusammenarbeit war reibungslos und stets konstruktiv. Nach Kaspers Ausscheiden im Jahre 1978 wurde vom Direktionskomitee der Tübinger evangelische Theologe Jürgen Moltmann als sein Nachfolger gewählt, was den ökumenischen Charakter der Sektion nun auch in ihrer Leitung zum Ausdruck brachte.

Bei der Arbeit dieser Sektion war nun freilich Voraussetzung, daß *christliche Theologie überhaupt* heute *ökumenische Theologie* zu sein hat: auf die Sorgen, Wünsche und Hoffnungen der christlichen Ökumene, der ganzen Christenheit ausgerichtet. In diesem Sinne sollten alle Nummern dieser Zeitschrift ökumenisch inspiriert, gesinnt und ausgerichtet sein, und man darf sagen, daß auch die exegetischen, dogmatischen und moraltheologischen, daß auch die kirchengeschichtlichen, kirchenrechtlichen und pastoraltheologischen Hefte stets aus dem Geist ökumenischer Verständigung heraus geplant und geschrieben worden sind.

II. Neuralgische Punkte

Freilich: die Ökumenik-Hefte wollten die neuralgischen Punkte ökumenischer Verständigung ins Blickfeld rücken: theologische Fragen, die meist auch praktische Konsequenzen haben, und praktische Fragen, die selten ohne gute theologische Fundierung gut gelöst werden können. Auf diese Weise hat sich die theologische Wissenschaft, die in der Vergangenheit nur zu oft gewaltige Felsblöcke auf dem Weg zur Einheit der Christenheit aufgetürmt hatte, gerade in CONCILIUM darangemacht, solide und oft auch kühne Brücken zu den anderen Christen hin zu bauen.

Die *ersten Ökumenik-Nummer* des Jahres 1965, in welchem das Konzil zu Ende geführt wurde, setzte ein mit Problemen, die noch auf dem Konzil selber eine wichtige Rolle gespielt haben, die in der Theologie und in der Kirche aber noch nicht genügend durchdiskutiert wurden: Mission – Hemmschuh oder Motor des Ökumenismus; gottesdienstliche Gemeinschaft mit den von Rom getrennten Ostchristen im Licht der Geschichte; die charismatische Struktur der Kirche; die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen; die Kirche unter dem Wort Gottes; die Funktion des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Während in der ersten Nummer – mit einer Ausnahme – alle Autoren katholisch waren, zeigte schon die zweite Nummer vom Jahr 1966 unter dem Titel *«Kennen wir die Anderen?»*, daß in den Ökumenismus-Heften auch die Theologen der anderen Kirchen gewichtig und gleichberechtigt zu Worte kommen sollten, wiewohl uns daran gelegen war, daß CONCILIUM als Ganzes seinen katholischen Ursprung nicht verleugnete. Was wollte Luther eigentlich, was hat Calvin den Katholiken von heute zu sagen: von katholischen wie von evangelischen Autoren wurden diese Fragen beantwortet. Die ökumenische Bedeutung Karl Barths und Rudolf Bultmanns wurde von Katholiken herausgestellt, während die orthodoxen Grundforderungen gegenüber der katholischen Kirche von orthodoxen Theologen behandelt wurden. Das Zeugnis

der anglikanischen Gemeinschaft präsentierte ein Anglikaner, das der amerikanischen Freikirchen ein Methodist, während ein Katholik antwortete.

Auf diese Weise hatten wir in unserer Sektion Ökumenik nun bald unseren eigenen Stil gefunden: Forum zu sein für die verschiedenen Theologien der verschiedenen Kirchen, offen für alle, die nicht nur Bekanntes wiederholen, sondern aufgrund fachlicher Kompetenz etwas Hilfreiches und Konstruktives zu sagen hatten: wie dies etwa im nächsten Heft 1967, der *«Diskussion um die Sakramente»* gewidmet, Josef Ratzinger zusammen mit den katholischen Holländern Piet Schoonenberg und Wim Boelens auf die Fragen der evangelischen und orthodoxen Eucharistielehre (Renzo Bertalot, John Meyendorff) antwortend getan hat. Ob nicht so die internationale und interkonfessionelle Gemeinschaft der Theologen in «herrschaftsfreier Kommunikation» funktionieren könnte? Dabei wurden von Anfang an die umstrittenen und «gefährlichen» Fragen keineswegs umgangen: So die Scheidung und Wiederverheiratung in Ost- und Westkirche oder die Diskussion um die konziliare «Judenerklärung», so die Frage der Legitimität der Kindertaufe oder die Frage der Beichte außerhalb des Beichtstuhls.

Es hätte nun freilich keinen Sinn, im Folgenden die ungezählten Namen aus allen Kirchen und zunehmend auch den verschiedenen Kontinenten zu nennen, die die Ökumene der Theologie in unseren Heften repräsentieren, und erst recht alle die von diesen Autoren behandelten Themen aufzuzählen – so erhellend für den eigenen Denkweg eine solche Zusammenschau auch wäre. Doch der Anfänge, bestimmt vom konziliaren Aufbruch, sollte nach 20 Jahren besonders gedacht sein. Wir vergessen «die Träume unserer Jugend» nicht.

Schon 1968 gab ein ganzes Heft über die Frage der *«Apostolischen Sukzession»*, die bekanntlich den Hauptgrund für die mangelnde Abendmahlsgemeinschaft zwischen den christlichen Kirchen darstellt, fundierte Auskunft. Was in diesem Heft an ökumenischem Konsens bezüglich einer apostolischen Sukzession der ganzen Kirche, aber auch bezüglich einer besonderen apostolischen Sukzession der Kirchenleiter, der Propheten und Kirchenlehrer, aufscheint; was hier über eine mögliche apostolische Sukzession auch außerhalb der Kette der Handauflegungen und über die protestantischen und anglikanischen Weihen ausgeführt wurde: dies alles ist unterdessen von zahlreichen offiziellen gemischten ökumenischen Kommissionen der verschiedenen Kirchen in aller Form bestätigt worden. Nicht vergessen sei, daß schon im selben Heft positiv zur Stellung der Frau im kirchlichen Amt Stellung genommen wurde, längst bevor dann CONCILIUM ein von Frauen selbst redigiertes Heft über die Frau in der Kirche brachte.

Freilich beobachteten wir Theologen schon damals die unausgesprochene, aber effektive antiökumenische Verzögerungsstrategie der römischen Kurie, der sich zahlreiche Episkopate schon früh willig anschlossen; das war bequemer und machte keine Schwierigkeiten mit der Zentrale, wo – insbesondere im Sanctum Officium, jetzt aus Opportunitätsgründen in Kongregation für die Glaubenslehre umbenannt – noch immer nicht eine ökumenisch gesinnte katholische Theologie, sondern die römisch orientierte Neuscholastik herrschte. Gegen diese reaktionären Tendenzen «von oben» unterstützten wir deshalb in unserer Zeitschrift von allem Anfang an die Bemühungen «von unten», an der Basis: *«Mut zum ökumenischen Experiment»* hieß die Thematik des Heftes von 1969, um dem drängenden Wunsch nach Interkommunion, der gemeinsamen Bibelarbeit und ökumenischen Korrekturen in der Verkündigungsarbeit theologisch Nachdruck zu verschaffen, aber auch um zugleich die ökumenische Arbeit in den Pfarreien, die ökumenische Integration der Theologischen Fakultäten und die ökumenische Zusammenarbeit der Kirche in Fragen von öffentlichem Interesse zu ermutigen.

Ende der sechziger Jahre zeigte sich immer deutlicher ein Auseinanderdriften von großen Teilen der Hierarchie und der Theologie, was gerade den aktivsten «konziliar» gesinnten Teil des Kirchenvolkes zur inneren (oder auch äußeren) Emigration führte. Das war um so schlimmer, als sich unterdessen im Gefolge der Studentenbewegung 1968 die gesellschaftliche Lage sowohl in Europa wie in Nordamerika grundlegend verändert hatte und man sich mit Yves Congar im Heft 1970 unter dem Titel *«Ein postökumenisches Zeitalter?»* durchaus fragen konnte: Machen die neuen Probleme der säkularen Welt den Ökumenismus nicht überflüssig? Congar verneinte diese Frage und wurde darin von kompetenter orthodoxer, protestantischer und anglikanischer Seite bestätigt. Mit Walter Kasper und Johannes Remmers (der uns in diesen

Jahren bezüglich der orthodoxen Theologie in der Sektion unterstützte) konnte ich eine Übereinstimmung in den Hoffnungen und Klagen feststellen: 1. der Durchbruch in eine offene ökumenische Zukunft ist gelungen; 2. die doktrinären Differenzen sind zurückgetreten: 3. die kirchlichen «Systeme» hängen aber weit hinter der Theologie zurück; das Papsttum ist die Hauptschwierigkeit für die ökumenische Einigung, was Paul VI. auch selber zugegeben hatte.

CONCILIUM kam also nicht darum herum, das Ökumenik-Heft 1971 dem *«Petrusdienst in der Kirche»* zu widmen. Die Problematik war vom früheren Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM Charles Davis formuliert worden, der kurz zuvor gerade wegen der erneuten Rückschläge einer reformerischen Entwicklung aus dem Dienst der katholischen Kirche ausgeschieden war. Sowohl der Bericht über den exegetischen Fragestand wie die verschiedenen historischen Analysen lassen in dieser Nummer sichtbar werden, wie sehr zu unterscheiden ist zwischen einem vom Neuen Testament her zu verantwortenden pastoralen Petrusdienst und dem historisch gewordenen, gewachsenen und auch verwachsenen juristisch-zentralistisch-triumphalistischen Papsttum; die entscheidende historische Mitverantwortung Roms für die Kirchenspalungen mit den Ostkirchen und mit den reformatorischen Kirchen wurde dabei erneut deutlich. Doch begnügte man sich auch in diesem Heft keineswegs mit Kritk: Die positive Bedeutung eines «Kommunikationszentrums», eines pastoralen Leitungsamtes in der Kirche wurde von mehreren Autoren herausgestellt. Und an die nichtkatholischen Kirchen wurde die Frage gestellt, ob ein Petrusdienst in der Kirche nicht doch einen Sinn haben könnte. Johannes XXIII. hatte hier, bei manchen unbestreitbaren Grenzen doch einen konkreten Weg in die Zukunft gewiesen: wie ein ökumenischer Papst sein könnte.

Von einem solchen charismatischen Petrusdienst war freilich Anfang der siebziger Jahre ein wenig zu spüren. Die Sektion Ökumenik aber ging ihren theologischen Weg geduldig und entschlossen weiter. Nachdem wir schon eine Nummer über die apostolische Sukzession vorgelegt hatten, kam es nun zu einem von Walter Kasper redigierten Heft, das ausdrücklich der *«gegenseitigen Anerkennung der kirchlichen Ämter»* gewidmet war. Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen? An theologischen wie praktischen Vorschlägen fehlte es wahrhaftig nicht. Und in derselben Nummer konnte ja auch von verschiedenen Autoren eine imponierende Dokumentation vorgelegt werden bezüglich der inzwischen stattgefundenen zwischenkirchlichen Gespräche über Amt und Amtsanerkennung: katholisch-lutherische, anglikanisch-katholische, anglikanisch-methodistische; zwischenkirchliche Gespräche in Frankreich, den Niederlanden und den Vereinigten Staaten. Je länger desto mehr mußte man sich fragen: Warum geschieht denn *praktisch* nicht mehr zwischen den verschiedenen Kirchen? Ökumenische Theologie – wozu?

Man wird es in erster Linie der Resistenz, ja Obstruktion Roms zuschreiben müssen, wenn es nun – so ganz anders als unter Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil – zunehmend zu Polarisierungen innerhalb der katholischen Kirche kam. Die Frage *«Gefahr von Parteien in der Kirche?»* beschäftigte uns ganz ausdrücklich im Jahr 1973. Zur Rechten zeichnete sich bereits das Schisma der Traditionalisten unter Erzbischof Lefebvre ab. Zur Ehre der Theologen zur «Linken», nicht zuletzt derjenigen von CONCILIUM (die sich als Mitte verstehen!), darf freilich gesagt werden, daß sich hier keine Abspaltung vollzogen hat. Unser Heft hat vom Neuen Testament und von der Kirchengeschichte her die Berechtigung von Opposition und Kontestation auch in der Kirche durchaus bejaht, aber jegliche auch nur potentielle Spaltung in der Kirche abgelehnt. Im Gegenteil: so bedeutende Kirchenmänner wie Kardinal Suenens, die Generalsekretäre des Ökumenischen Rates der Kirchen Visser't Hooft und Philipp Potter sowie der Präsident der Notre Dame University Theodor Hesburgh wurden um Antwort gebeten auf die Frage: «Wie können wir unnötige Polarisierungen vermeiden?» Meine eigene Synthese am Schluß des Heftes lief auf drei Punkte hinaus: 1. In bestimmten Situationen kann Partei- oder zumindest Fraktionsbildung unvermeidlich sein. 2. Trotzdem sollten Fraktionen und Parteien in der Kirche möglichst vermieden werden. 3. Der zwischenkirchliche Pluralismus sollte zum innerkirchlichen Pluralismus werden.

Zwei Jahre später (1975) wurde im Hinblick auf einen möglichen neuen Pontifikat ein Sonderheft *«Kirchliche Erneuerung und Petrusamt am Ende des 20. Jahrhunderts»* herausgegeben. Ich selber hatte vorgeschlagen, daß mein Name –

1970 war das Buch «Unfehlbar? Eine Antwort» erschienen – nicht als «Reizwort» auf der Umschlagseite erscheine. Für dieses Heft, welches im allgemeinen die bisher eingeschlagene Linie der kirchlichen Erneuerung – mit freilich größter Konzentration auf die Funktion des Papstes als Bischof von Rom – fortführte, hatten Giuseppe Alberigo und Walter Kasper die Verantwortung. In Rom wurde es in einer Pressekonferenz der Öffentlichkeit vorgestellt. Die Reformideen der Autoren wurden von der Presse mit Interesse aufgenommen, von der Kurie aber völlig ignoriert. Was unter dem damaligen intellektuellen und sich oft skeptisch hinterfragenden Papst noch in der Schwebe blieb, wurde unter seinem zweiten Nachfolger ganz und gar offenkundig.

CONCILIUM brauchte kein Luther-Jahr, um die Bedeutung des Reformators ökumenisch zu würdigen. Und die schon 1976 im Heft «Luther – damals und heute» aufgeworfenen Fragen sind heute aktueller denn je: Warum konnte Luther sich nicht durchsetzen? Warum hat man Luther damals nicht verstanden? Was war der Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Kirchenkritik, Theologie und Politik, Glaube und Kirche, Evangelium und Papsttum? Wie beurteilt man Luther heute und außerhalb des Luthertums? Theologen aus verschiedenen Kirchen kamen zu Wort; das letzte Wort indessen gehörte hier den katholischen Theologen, insbesondere dem führenden katholischen Lutherforscher Otto Hermann Pesch. Zweierlei wurde in dieser Nummer deutlich: Die katholische Lutherforschung hat in den letzten Jahrzehnten in Historie wie Theologie entscheidende Fortschritte erzielt. Aber: die katholische Amtskirche hat zwar ihr Urteil über die Person Luthers revidiert (der Papst fand denn auch 1980 anerkennende Worte über den Reformator bei seinem Besuch in Mainz), aus seiner Theologie jedoch bisher kaum praktische Konsequenzen gezogen.

Es ließ sich indessen kaum übersehen, daß wir in der Zwischenzeit den klassischen kontroverstheologischen Fragenkatalog zwischen den christlichen Kirchen weithin abgehandelt hatten, zumal in einer späteren Nummer über den *«Heiligen Geist im Widerstreit»* (1979) noch einmal ein zentrales Thema innerchristlicher Kontroverse (Sohn und Geist: Orthodoxie; Wort und Geist: Protestantismus; Amt und Geist: Katholizismus; sowie Geist und Geister: Charismatische Bewegung) zur Diskussion gestellt wurde.

III. Ökumenische Grundlagenfragen

Die Sektion Ökumenik entschloß sich deshalb, anstelle der Differenzen jetzt stärker gemeinsame ökumenische Grundlagenfragen aufzugreifen: *«Wozu sind wir auf Erden?»*: «Gilt die alte Katechismusfrage noch? Wie antworten Sie heute?», so fragte ein Journalist bei der öffentlichen Theologenbefragung «Zur Lage der Christenheit» in München 1975 die Theologen des Direktionskomitees von CONCILIUM. Und in der Tat war ja nun unterdessen Luthers Frage nach dem gnädigen Gott weithin durch die Frage nach dem Sinn im Leben abgelöst worden. Die Antworten aus den verschiedenen Konfessionen in diesem Heft von 1977 machten deutlich, wie fruchtbar es ist, wenn sich die verschiedenen christlichen Traditionen gegenseitig befragen und bereichern und auch Nichttheologen zu Wort kommen: so der polnische Dichter Jan Dobraczyński, der nordamerikanische Schriftsteller John Garvey, so der unterdessen weltbekannte Dichter Ernesto Cardenal aus Nicaragua, der Afrikaner John Mbiti und die Chinesin Julia Ching.

Eine ähnliche Grundlagenbesinnung wurde auch 1978 versucht: *«Ein ökumenisches Glaubensbekenntnis?»* Und die Frage ist in der Tat des Nachdenkens wert und wurde in Form einer Rundfrage gestellt: Was gehört in ein künftiges ökumenisches Glaubensbekenntnis? Die Antworten aus den verschiedenen Kirchen konvergieren und divergieren zugleich. Lukas Vischer, langjähriger und hochverdienter Sekretär der Kommission «Glauben und Kirchenverfassung» des Weltrats der Kirchen, fordert in seinem Synthese-Artikel ein Doppeltes: Ausbau des bisher schon bestehenden Konsensus und antizipatorisches gemeinsames Bekennen bei möglichst vielen Gelegenheiten: je unbekümmerter die heute noch getrennten Kirchen sich zum gemeinsamen Bekennen entschließen, desto rascher wird auch die Gemeinschaft unter ihnen wachsen.

In diesem Zusammenhang ist auch das Heft *«Die Bibel im Widerspruch der Interpretationen»* von 1980 zu sehen, in dem nicht nur ein deutliches Wort für die Notwendigkeit der historisch-kritischen Methode eingelegt, sondern zugleich neue Formen der linguistischen, materialistischen und psychoanalytischen Interpretation vorgestellt wurden. Zugleich interessierte uns, wie verschiedene Adressatenkreise die Schrift

heute rezipieren: jüdische Exegese, Black Theology, Feminismus, und wie etwa in lateinamerikanischen Basisgemeinden mit der Bibel umgegangen wird. Das Gespräch mit der Bibel, das Gespräch miteinander über die Bibel und das Gespräch mit dem, dessen Wahrheit die Bibel bezeugt, ist nach wie vor das Herz des christlichen Ökumenismus. Das einzige Mal indessen, wo ich in eigener Sache in einem Ökumenik-Heft Stellung genommen habe, war – nach der Intervention der römischen Glaubenskongregation im Dezember 1979 – in diesem Heft: «Ein Brief über Christologie und Unfehlbarkeit».

Unterdessen war nicht zuletzt durch aktives Eingreifen der römischen Glaubensbehörde gegen verschiedene Theologen insbesondere von CONCILIUM deutlich geworden, daß die Periode der *konziliaren Erneuerung* endgültig abgeschlossen, aber auch die lange Zwischenperiode der *nachkonziliaren Stagnation* vorbei und mit dem neuen Pontifikat – trotz allen Einsatzes für soziale Gerechtigkeit nach «draußen» – innerkirchlich eine Periode *römisch-katholischer Restauration* eingeleitet worden war. Das hat CONCILIUM nicht abgehalten, getreu seinem Namen und Programm weiterzuarbeiten und gerade in den Ökumenik-Heften die neuen Probleme direkt – wenn auch wegen der zweijährigen Vorplanung mit leichter Verzögerung – zur Diskussion zu stellen. Es genügt, bei diesen Heften, die ja unseren Lesern noch frisch im Gedächtnis sein dürften, die Themen zu nennen: *«Wer hat das Sagen in der Kirche?»* (1981), *«Das Recht auf Widerspruch»* (1982), *«Maria in den Kirchen»* (1983).

IV. Waren wir auf dem richtigen Weg?

Wer wagte eine solche Frage so ohne alles Wenn und Aber zu bejahen? Zu verschieden und gewiß in manchem auch diskutabel sind die einzelnen Beiträge und die einzelnen Hefte. Aber für die *Generallinie* von CONCILIUM und seiner Sektion Ökumenismus wird man sagen dürfen: Johannes XXIII. und das II. Vatikanum waren auf dem richtigen Weg, wenn sie statt des Wegs gegenreformatorischer Restauration den Weg der konziliaren Erneuerung und der ökumenischen Verständigung gingen (in so vielen Fragen wie der kirchlichen Volkssprache, Laienkelch, Dialog wahrhaftig nicht zu früh, sondern 400 Jahre zu spät). CONCILIUM und seine Sektion Ökumenik sind im Geiste des Konzils diesen Weg konsequent weitergegangen. Denn das Konzil ist für uns nicht Ende, sondern Anfang. Und insofern diese Internationale Theologische Zeitschrift vom Geist des Konzils beseelt ist, ist sie *auf dem richtigen Weg*.

Haben wir *Erfolg gehabt?* Erfolg ist kein Kriterium für Wahrheit. Kriterium aber für Effizienz? Nun, ich zweifle nicht daran, daß der Einfluß von CONCILIUM auf katholische und auch viele nichtkatholische Theologen und indirekt auch auf die kirchliche Basis beträchtlich war; die Equipe von CONCILIUM stellt die einzige international organisierte Gruppe katholischer Theologen dar, die über ein weltweites, in vielen Sprachen verbreitetes Publikationsorgan verfügt und fähig war, für so wichtige Erklärungen (1968) wie die über die «Freiheit der Theologie» 1360 Unterschriften von katholischen Theologieprofessoren zu sammeln, was in Rom seinen Eindruck nicht verfehlte. Aber ist aufs Ganze gesehen ein Einfluß von CONCILIUM auf die katholische Kirchenleitung in Rom und in den verschiedenen Ländern festzustellen? Dies wird man – Ausnahmen bestätigen die Regel – bezweifeln müssen.

Aber gilt dies nur von CONCILIUM? Gilt dies nicht generell für die Theologie, wie sie faktisch in der katholischen Kirche benutzt wird (von den zuliefernden «Hoftheologen» der verschiedenen Kurien natürlich abgesehen): Ist sie nicht vergleichbar der *Forschungsabteilung* eines großen hochbürokratisierten und zentralisierten Betriebs, die von der Produktionsabteilung und vor allem der konservativen Geschäftsleitung als im Grund *störend empfunden* wird? Denn diese Forschungsabteilung fördert nach Auffassung des Managements immer wieder «neue Ideen» und «lästige Einfälle» zutage, die nicht nur die Änderung mancher Methoden und neue Investitionen, sondern auch die Änderung der persönlichen Einstellung verlangen: Ablegen von Angst vor dem Neuen, Kampf gegen die eigene geistige Trägheit und alltägliche Bequemlichkeit, manchmal auch das Eingeständnis der eigenen Ignoranz und das Abtreten von Macht an die untergeordneten Organe... Warum also, sagt man sich in der Chefetage, nicht besser die altvertrauten Methoden und die liebgewordenen Praktiken beibehalten, mindestens solange es noch einigermaßen geht?

Industriebetriebe, die sich eine hochqualifizierte Forschungsabteilung leisten, deren Ergebnisse aber ignorieren, gibt es kaum; sie würden

von der Entwicklung abgekoppelt und gerieten rasch in die roten Zahlen. Die Konkurrenz schläft bekanntlich nicht. Die katholische Kirche zumindest in den konfessionell gespaltenen hochindustrialisierten Ländern des Westens ist schon längst in den roten Zahlen. Das ihr in der Zeit Johannes XXIII. und des Konzils zugeflossene Vertrauenskapital wurde weithin verspielt. Man versucht dies zu verschleiern durch Public Public relations und kirchliche Massenveranstaltungen bei Kirchentagen und Papstbesuchen: Strohfeuer für nur wenige Tage, wie viele meinen, ohne sichtbare nachhaltige Auswirkungen. Der Alltag der Gemeinden jedenfalls sieht anders aus: immer weniger Kirchenbesucher, immer weniger Priester, immer weniger Taufen, kirchliche Eheschließungen, kirchliche Jugendarbeit...

Sollen wir Theologen deshalb resignieren? Nein, viele von uns haben schon 1972 den ebenfalls von CONCILIUM ausgehenden «Aufruf wider die Resignation» unterschrieben. Wir haben unverdrossen und geduldig versucht, wie so manche unserer mißachteten Vorgänger (von Origenes und Thomas von Aquin bis Pierre Teilhard de Chardin, Yves Congar und Henri de Lubac) in schwierigen Zeiten eine neue *bessere Zukunft theologisch vorzubereiten.*

V. Aufbruch zu neuen Ufern

Wir werden in der Sektion «Ökumenik» auch in Zukunft die Entwicklung der zwischenkirchlichen Ökumene theologisch weiterbegleiten. Aber dieser *Oecumenismus ad intra* verlangt immer drängender nach Ergänzung durch einen *Oecumenismus ad extra:* die Ökumene der Weltreligionen.

Die Sektion wird hier zu neuen Ufern aufbrechen. Ein Präludium dazu stellte bereits die 1974 vorgelegte Nummer zur Ökumene zwischen *«Christen und Juden»*, aber auch das 1976 von der Sektion Fundamentaltheologie betreute Heft über *«Christen und Muslime»* dar. Bisher hatte man – was die Juden anging – viel über den jahrhundertelangen christlichen Antisemitismus und den nationalsozialistischen Holocaust geredet, war aber die zentralen theologischen Differenzen kaum angegangen. In unserem Heft wurden sie in die Mitte des Dialogs gestellt und sowohl jüdische wie christliche Theologen um Beiträge gebeten zu Themen wie: Bedeutung des Gesetzes im Judentum und Christentum, Struktur und Inhalt der jüdischen und christlichen Liturgie, Sünde und Vergebung im Judentum und Christentum. Der Jude Samuel Sandmel gab Antwort auf die Frage: Welcher Jude ist ein guter Jude?, und der Christ Jan Milič Lochman: Welcher Christ ist ein guter Christ?

Dies alles kann selbstverständlich nur ein Anfang sein. Doch eine solche Konzentration auf zentrale theologische Differenzen zwischen den großen Religionen – neben Judentum und Islam nun auch Hinduismus, Buddhismus und chinesische Religionen – wird auch künftig unsere Leitlinie sein. Vor dem Horizont der Weltökumene wird es notwendig sein, die gesamte christliche Dogmatik unter dem Gesichtspunkt der Weltreligionen neu zu reflektieren. Sollte CONCILIUM weitere 20 Jahre bestehen, darf man auch hier einen kleinen Fortschritt erhoffen.

20 Jahre ökumenische Theologie – wozu? Letztlich – so meine ich – geht es ökumenischer Theologie darum, daß unsere Kirchen, unsere Theologien *glaubwürdiger werden:* vor uns selber, vor den Menschen weltweit, die mit uns leben, vor allem aber vor dem Evangelium Jesu Christi als unserer letzten Norm. Nur wenn ökumenische Theologie es als ihre ureigenste Aufgabe betrachtet, den Menschen in den verschiedensten Kirchen und immer mehr auch in den verschiedensten Religionen zu dienen, dann wird sie nicht nur eine Vergangenheit, dann wird sie auch eine *Zukunft* haben.

Casiano Floristán

Spiritualität: Ein Blick zurück und nach vorn

Durch die neunzehn CONCILIUM-Hefte hindurch, die sich mit *Spiritualität* befassen, können wir ein weites Panorama theoretischer und praktischer Überlegungen über das christliche Leben erkennen. Um diese Beiträge zu ordnen, will ich die vorliegende Zusammenfassung in drei Abschnitte gliedern: Gültigkeit, Beschreibung und Kennzeichen der christlichen Spiritualität.

I. Gültigkeit der Spiritualität

«Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ringt die Kirche um eine neue Existenzform in der Welt», erklärt Ch. Duquoc in der Einleitung zu dem ersten der Spiritualität gewidmeten Heft unserer Zeitschrift[1]. Wenn das II. Vatikanum Ausgangspunkt und Abschluß vieler theologischer und pastoraler Überlegungen gewesen ist, so sind die Folgen des Konzils für den Bereich der Spiritualität nicht weniger deutlich zutage getreten.

Man kann behaupten, daß die Spiritualität mit ihren zahlreichen Schulen und Richtungen bis zu den fünfziger Jahren eine unbestrittene christliche Domäne war, lediglich über ihre Methoden und Akzente in bezug auf das Ordensleben wurde in Kirchen- und Ordenskreisen diskutiert[2]. Die Ansätze zu einer weltlichen Spiritualität, die gerade von der Situation des Laien in seiner Einbindung in die Welt ausging, waren bis zum Konzil sporadische Einbrüche, die den Begriff der christlichen Existenz erweiterten[3].

In den sechziger Jahren vollzieht sich ein tiefgreifender Wandel im Hinblick auf die Spiritualität, die nicht nur auf ihre Methoden und Akzente, sondern auf ihren Sinn überhaupt hin befragt wurde. Es handelt sich um die Jahre des Konzils (1962–1965) und der Konferenz von Medellín (1968), des Protestes gegen das System, des Prager Frühlings und des heißen französischen Mai, der lateinamerikanischen Befreiungsbewegungen, der neu interpretierten Säkularisierung, des christlich-marxistischen Dialogs, des Aufkommens der Basisgemeinden und der positiven Bewertung des Volkskatholizismus aufgrund der Sicht des Volkes als aktiven Subjekts. Die Spiritualität der Jahre unmittelbar nach dem Konzil befreit sich von dem «geistigen und institutionellen Komplex der Christenheit» (M.-D. Chenu), betont eine «Art, die Welt als bevorzugten Ort der Heiligung zu erleben» (C. Geffré) und versteht sich nicht als «eine vom Kern des Glaubens losgelöste Tätigkeit, sondern den im Höchstmaß personalen Ausdruck des totalen Mysteriums Christi in der menschlichen Existenz» (Ch. Duquoc). Die Kritik an der christlichen Spiritualität, die von der Psychoanalyse, der marxistischen Analyse und dem Befreiungsengagement herkommt, zwingt dazu, sie von jedem Schimmer von Entfremdung zu befreien[4].

In den siebziger Jahren erleben wir ein religiöses oder spirituelles Erwachen, das geprägt wird von den «Bewegungen, die, innerhalb oder am Rande der Kirchen, von der Notwendigkeit eines fast mystischen Eifers Zeugnis geben, damit die Frohe Botschaft des Evangeliums gehört werde»[5]. «Man entdeckte», schreibt V. Codina, «die Feier, das viele, das 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 ‹Stadt ohne Gott› 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, blühten 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 Geborgen-

heit des Gebetes mehr gebe. Es ist deutlich, daß auch diese Neubelebung des Religiösen nicht ohne Doppeldeutigkeit ist und daß man auch hier lernen muß, zu unterscheiden.»[6]

Wir befinden uns mitten in den achtziger Jahren. Es fällt nicht leicht, heute eine Diagnose der Spiritualität der Christen in der gegenwärtigen Gesellschaft zu stellen, wie es ja auch nicht einfach ist, die Verfassung der jetzigen Welt zu beschreiben. Angesichts der objektiven Konzentration von potentiell zerstörerischen Mächten (Rüstungswettlauf, Kontrolle über geopolitisch und ökonomisch entscheidende Gebiete, zunehmender Konzentrationsprozeß des Kapitalismus usw.) entstehen in der ganzen Welt ökologische und pazifistische Bewegungen, die nachdrücklich auf den ökologischen Verfall des Planeten als Lebensraum der Menschheit mit der Folgeerscheinung des Hungers bei den Massen der Dritten Welt und der Gefahr militärischer Konflikte aufmerksam machen, die in einem Atomkrieg enden können. Die Rückentwicklung der großen politischen Mächte, die auf die Wahrung ihrer Gruppeninteressen und -privilegien bedacht sind, und die auf ihre nationalistischen Ziele ausgerichteten Regierungen vergessen die Bedürfnisse der Gesamtmenschheit. Diese gefährliche Horizontverengung äußert sich in der Entfremdung des Bewußtseins mit dem daraus folgenden Schwinden des Interesses an politischer Betätigung und dem Mißkredit, in den die organisierten Religionen geraten.

Die im Übermaß in ihrem päpstlichen Oberhaupt konzentrierte Leitung der katholischen Kirche zeigt sich bemüht, die katholische Einheit durch eine disziplinarische (der neue Kodex), moralische (die traditionelle Ethik ohne Abstriche) und dogmatische (Rückkehr zur Orthodoxie) Erneuerung wiederherzustellen, mit zahlreichen, für Vergeßliche immer gleichen Ansprachen, die von Ausnahmen abgesehen ohne unmittelbare Folgen für das geistliche Bewußtsein der Menschheit bleiben.

Anzeichen einer spirituellen Erneuerung sind in kleinen Gruppen, Gemeinschaften und Bewegungen zu entdecken, ein Rest für künftige Generationen, von dem wir nicht wissen, ob es sich in manchen Fällen um das *Relikt* einer glorreichen Epoche der Vergangenheit handelt oder in anderen Fällen um den *Keim* einer verheißungsvollen Zukunft. Geht die Ära der Ideologien zu Ende, und lebt die Epoche der Mystagogien wieder auf? Ist die heutige Generation eher kontemplativ als aktiv, eher mystisch als politisch? Wird das Transzendente auf Kosten des Gesellschaftlichen zurückgewonnen, genau umgekehrt, wie es vor ein paar Jahrzehnten der Fall war?[7]

II. Beschreibung der Spiritualität

Der vom Begriff *spiritus* (= Geist) abgeleitete Ausdruck Spiritualität besitzt zahlreiche mit seinem Ursprung verbundene Konnotationen. Dem Körperlichen entgegengesetzt, wird der Geist als etwas Ätherisches, Ungreifbares und Unsichtbares verstanden. Als Eigenname bezeichnet er die dritte Person der Trinität, die das gläubige Volk kaum kennt und verehrt. Allenfalls ist er etwas, das mit der ekstatischen Erfahrung eines (mystischen) Menschen oder einer (charismatischen) Gruppe zusammenhängt. Insofern das Christentum als Religion des Geistes gilt, ist die Spiritualität gerade als völlig negative Einstellung zur materiellen, körperlichen und triebhaften Wirklichkeit kritisiert worden.

Wir wollen vorausschicken, daß der Begriff der Spiritualität jung und ungenau ist. Nach Duquoc bezeichnet er die «‹christliche(r) Existenz›..., soweit es darum geht, konkrete Richtlinien daraus zu entwickeln»[8]. Für H. Urs von Balthasar handelt es sich um «jene praktische oder existentielle Grundhaltung eines Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen – oder allgemeiner: ethisch-engagierten Daseinsverständnisses ist: eine akthafte und zuständliche (habituelle) Durchstimmtheit seines Lebens von seinen objektiven Letzteinsichten und Letztentscheidungen her»[9]. Nach der Meinung von A.M. Besnard geht es um «die Struktur einer erwachsenen Persönlichkeit – im Glauben – nach dem Gesetz ihres eigenen Ingeniums, ihrer eigenen Berufung und ihrer eigenen Charismen auf der einen und nach den Gesetzen des universalen christlichen Mysteriums auf der anderen Seite»[10]. Spiritualität ist nach F. Vandenbroucke «jene Wissenschaft, die sich erstens mit den Reaktionen des religiösen Bewußtseins gegenüber dem Gegenstand des Glaubens beschäftigt – worin ihr intellektueller Charakter liegt; zweitens mit den menschlichen Handlungen, die einen besonderen Bezug zu Gott haben, d. h. mit der Aszetik und Mystik»[11].

Wenn wir die spezifischen Merkmale der nachkonziliaren geistlichen Bewegungen unter-

suchen, können wir die Eigenschaften herausarbeiten, die die christliche Spiritualität heute kennzeichnen[12].

1. Die Spiritualität, verstanden als methodische Organisation des religiösen Weisheitswissens und leidenschaftliche Suche nach dem Absoluten, geht über den Bereich des Christlichen hinaus. Es gibt christliche und nichtchristliche Formen von Spiritualität[13].

2. Die christliche Spiritualität hat einen *christozentrischen* Ursprung. Mit anderen Worten: Der Christ gibt durch seine Identifikation mit der historischen Passion Jesu und dessen Auferstehung der bereits sinnerfüllten Dynamik einen letzten Sinn, der er sich nicht entziehen kann, ohne sein Menschsein zu verfehlen und den letzten christlichen Sinn dieser Welt zu leugnen[14].

3. Das *Evangelium* ist Kriterium und Norm jeder christlichen Spiritualität, die auf der Liebe Jesu zum Vater und zum Heiligen Geist beruht. Die christliche Spiritualität ist wesentlich vom Evangelium bestimmt[15].

4. Die christliche Spiritualität bezieht in den persönlichen spirituellen Prozeß den geschichtlichen und gesellschaftlichen Hintergrund ein, der das Denken, Fühlen und Verhalten des einzelnen prägt. Anders gesagt: Die Präsenz des Christen in der *Welt* ist für die Spiritualität konstitutiv, denn seine Lebensweise in der Gesellschaft ist ein bevorzugter Ort der Heiligung, da das Christentum nicht Weltverachtung, sondern Annahme, Heiligung und Vervollkommnung der Welt ist[16].

5. Die Erfahrung der Zugehörigkeit zu einer grundlegend liturgischen, wenn auch nicht auf das Kultische beschränkten *Gemeinschaft* von Glaubenden ist Teil der christlichen Spiritualität. Die Bindung an die Gemeinschaft umfaßt alle Bereiche des menschlichen Lebens im Kontext des Glaubens mit gemeinsamen Zielen und Interessen, die die Glaubenden befähigen, ihre Welt und ihre eigene Geschichte im Licht des Geheimnisses des auferstandenen Christus zu sehen[17]. Die christliche Spiritualität weist den *Individualismus* zurück; sie neigt dazu, sich in Zellen brüderlichen Lebens zu entfalten.

6. Gegenüber dem privaten Charakter der Spiritualität im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts muß der allumfassende Charakter des christlichen Glaubens betont werden, der keine Trennung zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit duldet. Die christliche Spiritualität überwindet den Gegensatz zwischen dem *Privaten* und dem *Öffentlichen*. Auf diese Weise wird die gesellschaftlich und politisch stärker engagierte christliche Existenz als Bereich des Spirituellen bestätigt und die soziale und politische Bedeutung bestimmter spiritueller Strömungen anerkannt[18].

7. Die Spiritualität steht in Beziehung zur *Theologie*[19], auch wenn der Dialog zwischen Vertretern der Spiritualität und Vertretern der Theologie in der Geschichte der Kirche immer schwierig gewesen ist. Wir wollen eine Illusion zerstören: Manche meinen naiv, die Theologie sei ein konkreter Weg, um das Leben zur Begegnung mit Christus zu führen. Daher verlangen sie vom Theologen unmittelbare pastorale Wirksamkeit, Impulse spiritueller Erfahrung und ein Engagement für die Veränderung der Welt. Andere, die vorkonziliar eingestellt sind, verstehen die Theologie als getreues Echo oder systematische Repetition des bischöflichen oder päpstlichen Lehramts. Sie vergessen, daß die Aufgabe des Theologen darin besteht, sich um das zerrissene oder gespannte Band zwischen der Welt und dem Wort Gottes zu kümmern, «zwischen einem göttlichen Wort, das den Menschen in Frage stellt, packt und rettet, und einer menschlichen Welt, die Gott den Prozeß macht»[20]. Es ist nicht Sache des Theologen, eine bestehende Praxis zu rechtfertigen oder unmittelbare Gewißheiten anzubieten, sondern das Wort Gottes und die «Zeichen der Zeit» kritisch miteinander zu konfrontieren, die häufig auseinanderfallen, weil die menschlichen Fragen oft atheistisch sind und der Glaube nicht bedeutet, daß man die Dinge völlig klar sieht.

Der spirituell Ausgerichtete versucht, mit Hilfe von Übungen und Erfahrungen mit theologischem Hintergrund das Erleben der christlich-religiösen Entscheidungen des einzelnen und der Gruppe zu erhellen und zum Reifen zu bringen. Er bewegt sich nicht auf der Ebene des *Noetischen* (der bloßen Wahrheitssuche) oder im Bereich des *Ethischen* (des Treffens von Entscheidungen innerhalb des Engagements), sondern in der Dimension des vorwiegend *Ästhetischen* und Geschenkhaften, in der die persönliche Emotionalität, Affektivität und Sensibilität eine Rolle spielen. Die Spiritualität als Glaubensübung befindet sich dennoch mitten im Zentrum des menschlichen Lebens, dort, wo der Ursprung der Liebe ist und wo die Liebe stärker ist als der Tod. Die spirituelle Dimension der Person gründet in der menschlichen Existenz (J.M. Castillo).

III. Kennzeichen der Spiritualität

Durch Erfahrungen und Übungen versucht die Spiritualität, in der glaubenden Person oder Gruppe eine Reihe von *christlichen Widerspiegelungen* wesentlicher Tugenden zu erzeugen, die auf die Heiligkeit hinauslaufen.

1. Wir sind noch weit davon entfernt, bestimmte *Heiligkeits*modelle wiederzuerreichen, ohne daß wir andererseits die Merkmale des modernen Heiligen zu bestimmen wüßten. Das Heft von CONCILIUM, das diesem Thema gewidmet ist (1979/11), zeigt, daß die Heiligsprechung im Laufe der Geschichte große Veränderungen erfahren hat. «Offiziell in das Reich Gottes einzugehen aufgrund dessen, was man auf Erden im Schoß der Kirche vollbracht hat...: das heißt, daß man einer bestimmten Vorstellung von Heiligkeit, die im katholischen Volk oder bei den römischen Instanzen vorherrscht, entsprochen hat»[21], abgesehen davon, daß die Kirche diejenigen ins Reich Gottes befördert, die ihr dienen.

Nicht immer hat die Heiligkeit Jesu die christliche Heiligkeit bestimmt. Halten wir mit J.M. Belloso fest: a) «Die Heiligkeit Jesu verwirklicht sich nicht außerhalb der Geschichte, sondern nimmt das reale Leben seiner Zeit an.» b) Sie «nimmt das Böse der Geschichte auf sich und greift die Vertreter der Bosheit der Welt prophetisch und real an». c) «Jesus nimmt die konkrete Situation der Menschen an, verbindet sich mit ihnen und erschafft in ihnen die Gestalt des neuen Menschen, der zur Fülle berufen ist, welche in der Ähnlichkeit mit dem Bild jenes neuen Menschen Jesus Christus besteht.»[22]

Im Gegensatz zu diesen Aussagen herrscht vom 17. Jahrhundert an ein Heiligkeitsmodell für das Ordens- und Priesterleben vor (der Laie befindet sich nicht im Stand der Vollkommenheit), das durch die Behauptung des Primats der religiösen, sakralen Werte, die Aufwertung und Forderung eines kontemplativen Lebens, die Werte des Opfers und der Großmut, eine asketische Haltung, die unleidliche Charaktere hervorbringt, und das Fehlen einer neutestamentlichen Grundlage bestimmt ist[23]. Die *ultima ratio*, die dieser Vorstellung von der Heiligkeit und damit der Spiritualität zugrunde liegt, wurzelt in der Trennung oder Aufspaltung in das Gegensatzpaar heilig-profan, in der Betonung des Geistes zu Lasten des Sinnlichen, des Himmlischen im Gegensatz zum Irdischen.

2. Die Seele der christlichen Spiritualität ist das *Gebet*. Zwei Hefte (1972/11 und 1982/11) im Abstand von zehn Jahren hat CONCILIUM diesem Thema gewidmet. Wenn das Beten bislang eine traditionelle (denken wir an die drei Begriffe der Fastenzeit: Fasten, Almosen und Gebet) und außer Frage stehende christliche Übung war, so ist es neuerdings ein wenig verbreitetes Tun ohne gesellschaftliche Anerkennung. Manche behaupten, heute werde mehr gebetet als vor zehn Jahren. Es mag sein, daß aus verschiedenen kulturellen und evangelischen Gründen das Gebet, wenn nicht quantitativ zugenommen, so doch qualitativ sich verbessert hat. Von der Problematik des Gebets (Was nützt es?) sind wir in unserer Zeitschrift zu der unbezweifelten Notwendigkeit gelangt, beten zu lernen.

Vier Aussagen lassen sich den Veröffentlichungen zum Thema Gebet in CONCILIUM entnehmen.

a) *Das Gebet ist eine Übung des Glaubens und ein untrennbar mit der Bekehrung verbundener Akt.* «Der Gläubige ruft Gott an, damit die Sohnesfreiheit Jesu zu seiner eigenen Freiheit werde; der Gläubige fleht Gott an, ihm den Geist Jesu zu geben, damit er sich bekehre... Der Schrei, den unser Elend uns abringt, weil das Reich noch nicht gekommen ist, oder unsere Selbstentfremdung, weil die Freiheit noch Verheißung ist, drückt aus, wie es mit uns vor Gott steht: Wir verlangen von ihm nicht einen Machtzuwachs oder einen bevorzugten Status, sondern die Freiheit, die vom Geiste herkommt. Paradoxerweise bitten wir ihn, daß wir wir selbst seien, indem wir ihn Gott für uns sein lassen. Wir werden so zu Söhnen, das heißt fähig, den Vater nicht zu beneiden, für uns selbst verantwortlich und offen zur Liebe.»[24]

b) *Die Grundlage des christlichen Gebets ist das Wirken des Geistes.* «Der Hauptwirkende beim Beten ist nicht der Beter selbst, sondern der Heilige Geist, der... sein Leben durchdringt, um es in eine Opfergabe, einen ‹*Kult*› umzugestalten.»[25]

c) *Das liturgische Gebet der Kirche ist das Vorbild, auf das sich jedes christliche Gebet bezieht.* «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, all-

mählich 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.»[26]

d) *Ohne eine geistliche Erfahrung mit dem Herr 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.»[27]

3. Im heutigen christlichen Leben haben sich aufgrund der durch die Praxis entstandenen Spannungen zwei fundamentale Pole herauskristallisiert, die zugleich zwei oft einander entgegengesetzte, selten in Übereinstimmung gebrachte geistliche Tendenzen kennzeichnen: die *Spiritualität des Engagements* (die im Sinne einer umfassenden Befreiung ethisch motiviert ist) und die Spiritualität des *Festes* (die auf einer bewußten Haltung vorweggenommener Transzendenz beruht)[28].

Bei der Charakterisierung der menschlichen Spiritualität im allgemeinen nennt H. Urs von Balthasar drei Formen von Spiritualität: a) die *transzendentale* (sich von sich weg auf das Absolute hin bewegen) von der Spiritualität des *Eros* (Platon), des *desiderium* (Augustinus), des *amor-appetitus* (Thomas) her; b) die *aktivistische* oder objektiv-engagierte, die im Wirkfeld der Welt ihren Ort der Übung, Bewährung, Erziehung, Reinigung erhält (Aristoteles); c) die Spiritualität des *Geschehenlassens*, die durch die Indifferenz des absoluten Logos gegenüber allen Widerständen der endlichen Vernunft (in der stoischen *Apatheia*) gekennzeichnet ist[29].

Sattsam bekannt ist das alte Problem der platonischen Unterscheidung zwischen *theoría* (Betrachtung der ewigen, subsistierenden, das Wirkliche begründenden Ideen), der Beschäftigung des freien Mannes, und *poíesis* (der auf veränderliche, vergängliche, relative Wirklichkeiten gerichteten Tätigkeit), der Arbeit des Sklaven. Die aristotelische Einführung der *praxis* als politisch-moralische Tätigkeit bereichert den Begriff der die Gesellschaft verändernden Arbeit, aber die Theorie bleibt weiter bestimmend. In der Tat hat das *kontemplative Leben* (in Verbindung mit freien Tätigkeiten) im Mittelalter den Vorrang vor dem *aktiven Leben* (in Verbindung mit knechtlichen Arbeiten). Die spätere Entwicklung dieses Begriffspaars in der Reformation – ohne das benediktinische «ora et labora» zu vergessen – führte dazu, daß die christliche Spiritualität dem mißachteten Bereich des geschöpflichen und Weltlichen (der Familie gegenüber dem Zölibat, der körperlichen Arbeit gegenüber der geistigen Tätigkeit und der sozialen Verantwortung gegenüber dem Vollzug sakramentaler Riten) Ansehen verschaffte und schließlich zu der neuen ignatianischen Synthese gelangte: Die Aktion, die Ort der Vereinigung mit Gott und der Heiligung ist, widerspricht der Kontemplation nicht. Daher der Grundsatz «in actione contemplativus», der heute in Lateinamerika übersetzt wird mit «kontemplativ in der politischen Aktion», in dem die Geschichte verändernden Handeln (G. Gutiérrez). Der *Zeit der Solidarität* mit den Armen in ihrem Kampf um das Leben – mit der sich daraus ergebenden *Zeit des Martyriums* als äußerster Bezeugung des Glaubens – schließt sich eine *Zeit des Gebets* an, wie die kirchlichen Basisgemeinden zeigen. «Denn nirgendwo in der lateinamerikanischen Kirche», erklärt G. Gutiérrez, «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 daß er uns in die volle Wahrheit führen wird.»[30]

4. Das *unterscheidende Erkennen* oder die *Scheidung der Geister*, von Ignatius in seinen *Geistlichen Übungen* in typischer und besonders eindringlicher Weise beschrieben, ist eine traditionelle christliche Aufgabe, die zum ältesten und tiefsten Gehalt jeder Spiritualität gehört[31]. Das *Rituale des Bußsakraments* (Nr. 10) sagt, das unterscheidende Erkennen sei «intimstes Erkennen des Wirkens Gottes im Herzen der Menschen, Gabe des Heiligen Geistes und Frucht der göttlichen Liebe». Daher ist es «nicht weiter befremdlich, daß diese Unterscheidung der Geister im Zusammenhang steht mit der persönlichen Bekehrung und mit der Versöhnung gegenüber der Gemeinschaft. Die Sinnrichtung dieser Unterscheidungsfähigkeit ist offensichtlich: Die

Unterscheidungsgabe zu haben, bedeutet nicht einfach intellektuelles Verstehen oder Deuten und nicht einmal bloß umfassende Einsicht. Unterscheidung der Geister ist praktisches Urteil hinsichtlich der Entscheidung oder des Handelns der Menschen. Was sie anzielt, ist sittliche Umgestaltung»[32].

Aus der Lektüre des Heftes über das unterscheidende Erkennen kann man folgende Schlußfolgerungen gewinnen:

a) Die christliche Erkenntnis ist «die konkrete Suche nach dem Willen Gottes, die sich nicht damit begnügt, ihn zu erfassen, sondern ihn auch ausführen will. Wir verstehen solche Erkenntnis daher nicht nur punktuell, sondern als einen Prozeß, in dem der verwirklichte Wille Gottes auch den gedachten Willen Gottes verifiziert»[33]. Schließlich und endlich ist Unterscheidung der Geister «in ihrem tiefsten Wesen eine Grundentscheidung, ein prophetisches Urteil, eine praktische Wahl, eine Tugend und ein Charisma zugleich. Zu ihrer Voraussetzung hat sie ein anthropologisches Interpretationsmodell und fordert zugleich ein am Evangelium ausgerichtetes Handlungsprogramm, das sich auf nichts weniger bezieht als auf die konkrete Verwirklichung des Reiches Gottes hier und jetzt»[34].

b) Die christliche Erkenntnis darf nicht auf das geistliche oder innerliche Leben der frommen Seelen eingeengt werden, sondern ist eine Sache der Kirche und der Gemeinschaft. Ihre letzte Zielsetzung ist Hilfe bei der konkreten Verwirklichung des Reiches Gottes. Sie ist ein komplexer und umfassender Prozeß, der von der heutigen Situation, einem bestimmten historischen Erbe und psychologischen Vorbedingungen abhängt. Um nach den Kriterien Jesu die Geister unterscheiden zu können, bedarf es einer großen Gelehrigkeit gegenüber dem Heiligen Geist und einer klaren Vorentscheidung für den Armen und Unterdrückten. Und schließlich: Das Subjekt der Unterscheidung der Geister ist das Volk Gottes in seinem Status als Gemeinschaft oder als Kirche[35].

5. Der christliche *Gehorsam*, der sich heute – wie alle Tugenden – in einer säkularisierten soziokulturellen Situation vorfindet und inmitten einer pluralistischen Kirche, die zerteilt ist durch unterschiedliche theologische, moralische und geistliche Tendenzen, sucht seine Wurzeln in dem «Christus oboediens usque ad mortem». Auf der Basis einer richtigen Christologie kann der christliche Gehorsam in aller Reinheit und Vollständigkeit wiederentdeckt werden. Natürlich ist der Gehorsam Christi gegenüber den Forderungen des Reiches und des Vaters Urbild und Beispiel. Aber dennoch ist er unnachahmbar. Trotz der Vermittlungen, welche der Glaube beiträgt, innerhalb dessen der christliche Gehorsam seinen Platz hat, ist es nötig, die verschiedenen *Verhaltensweisen*, welche dieser Gehorsam beinhaltet, ins Auge zu fassen, und zwar mit der Maßgabe, ihn nicht verkürzen zu lassen zur bloßen Hinnahme einer totalitären Macht. Deuten wir die wichtigsten kurz an:

a. Der Akt des Gehorchens ist ein *actus humanus* (ein innerlich bejahter Akt im Gegensatz zu einem bloß äußerlich vollzogenen *actus hominis* – Anm.d.Red.), der verwirklicht wird von einer Person als schöpferischem Subjekt, welches seine eigene Autonomie, Gewissen, Freiheit und Verantwortlichkeit besitzt. «Inhuman» gehorchen ist nicht christlich.

b. Der Glaubende gehorcht als *Glied der Kirche*, innerhalb einer christlichen Gemeinschaft. Er ist nicht bloßer Untertan der Hierarchie, sondern Bruder im gemeinsamen Glauben, mit einer Beziehung des Gehorsams gegenüber den Verantwortlichen der Kirche, die den Auftrag haben, das Wirken des Geistes in eine geregelte Ordnung zu bringen. Die Einbeziehung der Brüder der Gemeinschaft, die am empfänglichsten sind für die Forderungen des Geistes, oder die aufgrund der größeren Sachkenntnis zuständig sind, ist unverzichtbar. Den Gehorsam gegenüber der christlichen Gemeinschaft zu isolieren, bedeutet eine Verkürzung seines christlichen Sinngehaltes.

c. Wenn man den christlichen Gehorsam in der *Perspektive des Glaubens* versteht, sind alle Glaubenden – vom letzten bis zum ersten – gehorsam gegen Gott, der sich offenbart durch Jesus Christus auf seinem Weg des Evangeliums bis hin zur Vollendung des Reiches und zur vollkommenen Gemeinschaft mit dem Vater. Der christliche Gehorsam ist eine ‹gemeinsame Aufgabe›, bei deren Erfüllung alle Glaubenden aktive Mitarbeiter sind, weil ja alle – mit ihren bestimmten Charismen und Diensten – den Heiligen Geist besitzen. Einen Teil der Kirche unter dem Vorwand der Forderung eines absoluten Gehorsams zum Schweigen zu verurteilen, bedeutet, den christlichen Akt des Gehorsams seines wahren Wesens zu berauben.

d. Oft entsteht eine *innerkirchliche Spannung* zwischen den etablierten Normen und den Inspi-

rationen des Geistes. Bisweilen kann man nicht gehorchen, weil schlecht oder übermäßig befohlen wird. Es kann ebensogut geschehen, daß man nicht gehorcht, weil niemand Autorität ausübt. In jedem schweren Konflikt zwischen Christen muß man im Rahmen einer echt evangeliumsgemäßen ‹correctio fraterna› kompetente Kollegen und wohlvorbereitete Fachleute hinzuziehen.

e. Der christliche Gehorsam ist nicht eine bloß passive Tugend von Untergebenen denen gegenüber, die den Dienst des Befehlens ausüben. Das Ziel des christlichen Gehorsams ist nicht die persönliche Heiligung, sondern die Fruchtbarkeit des christlichen Lebens in der Gesellschaft. Der christliche Gehorsam ist eine *aktive Tugend*, weil er Treue gegenüber den Forderungen des Geistes Jesu ist.»[36]

6. Die nachkonziliaren Versuche, eine neue *Spiritualität* zu definieren, sind noch bruchstückhaft und uneinheitlich. Man beachte, daß in den letzten Jahren, in die das Ende des Pontifikats Pauls VI. und der Beginn der Regierungszeit Johannes Pauls II. fallen, die christliche Spiritualität sich in der Auseinandersetzung zwischen *Rückentwicklung* (Rückkehr zu der für das 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts typischen geistlichen Restauration des Barock) und *Erneuerung* (Annahme eines inkarnierten, engagierten, evangelischen und missionarischen Christentums) befindet. Von CONCILIUM genannte Zeichen der neuen Spiritualität sind folgende:

a. die vorrangige Option für die *Armen* und für diejenigen, die für die Zukunft des Menschen und seine umfassende Befreiung kämpfen mit der sich daraus ergebenden Distanzierung der Kirche von den herrschenden, konservativen Klassen[37];

b. die ökumenische Entdeckung der *orientalischen* Formen von Spiritualität, insbesondere der asiatischen (Hinduismus, Buddhismus und Taoismus) aufgrund der gegenseitigen kulturellen und religiösen Infragestellung zwischen dem Westen und dem Osten[38];

c. das Auftauchen neuer geistlicher *Bewegungen* (wie der charismatischen Erneuerung[39]) oder innerhalb der Tradition erneuerter Bewegungen[40] eröffnet Wege für die Spiritualität im schwierigen, unvorhersehbaren Bereich der Jugend[41].

d. Kurz zusammengefaßt: Die nachkonziliare Spiritualität befindet sich in der Auseinandersetzung zwischen mystischer Tradition und geschichtlicher Aktualität, Wirksamkeit und Geschenkhaftigkeit, Leiden und Freude, geistlicher Kindlichkeit und kritischer Reife[42]. Die neuen Charismen haben «in einer Kirche, die sich der Faszination des Wortes oder der Aktion überlassen hatte, ...die Notwendigkeit der Mystik neu ins Licht gerückt»[43].

[1] Ch. Duquoc, Einleitung: CONCILIUM 1 (1965/11) 713. Duquoc ist seit Gründung der Zeitschrift bis heute der hauptverantwortliche Leiter der Sektion Spiritualität, unterstützt von C. Geffré (bei den acht ersten Heften) und C. Floristán (bei den zehn übrigen Heften).

[2] Vgl. die Arbeiten von B. Jiménez Duque und E. O'Brien in 2 (1966/11).

[3] Vgl. Ch. Duquoc, Historische Situation des Gläubigen und christliche Existenz: 1 (1965/11) 776–783; R. Bultot, Theologie der irdischen Wirklichkeiten: 2 (1966/11) 674–681; St. Agnes Cunnighan, Der amerikanische Laie: Komplex und Herausforderung: 1 (1965/11) 767–777; P. Mikat, Die Zusammenarbeit zwischen Priester und Laien in der Gemeinde: 1 (1965/11) 743–747.

[4] Vgl. die Artikel von E. Dussel und E.M. Ureña in 14 (1978/11).

[5] Ch. Duquoc, Einleitung: 9 (1973/11) 603.

[6] V. Codina, Von den Armen beten lernen: 18 (1982/11) 614f.

[7] Vgl. J.M. González Ruiz, Geistigkeit für eine Zeit der Ungewißheit: 2 (1966/11) 682–688; C. Geffré, Entsakralisierung und Heiligung: 2 (1966/11) 708–718; M. de Certeau, Kulturen und Spiritualitäten: 2 (1966/11) 655–667; R. Rémond, Die geistige Krise in der Konsumgesellschaft: 5 (1969/11) 654–659; F. D'Hoogh, Beten in einer säkularisierten Welt: 5 (1969/11) 667–674; C. Geffré, Die Zukunft des Ordenslebens: 5 (1969/11) 687–692; F.G. Kerr, Die verborgene Spiritualität der Gegenkultur: 7 (1971/11) 633–640.

[8] Ch. Duquoc, Einleitung: 1 (1965/11) 713.

[9] H. Urs von Balthasar, Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche: 1 (1965/11) 715.

[10] A.M. Besnard, Kraftlinien der geistlichen Strömungen unserer Zeit: 1 (1965/11) 724.

[11] F. Vandenbroucke, Spiritualität und Spiritualitäten: 1 (1965/11) 738.

[12] Vgl. A.M. Besnard, Kraftlinien der geistlichen Strömungen unserer Zeit: 1 (1965/11) 723–734.

[13] Vgl. E. Cornelis, Christliche Spiritualität und nichtchristliche Spiritualitäten: 1 (1965/11) 753–757.

[14] Ch. Duquoc, Historische Situation des Gläubigen und christliche Existenz: 1 (1965/11) 777; vgl. H. Urs von Balthasar, Unmittelbarkeit zu Gott: 3 (1967/11) 707–713.

[15] Vgl. H. Urs von Balthasar, Das Evangelium als Norm und Kritik...: 1 (1965/11) 715–722; G. Bouman, Heutige

Möglichkeiten für eine biblische Spiritualität: 5 (1969/11) 659–667.

[16] Vgl. C. Geffré, Entsakralisierung und Heiligung: 2 (1966/11) 708–718.

[17] Vgl. B. Cooke, Die existentielle Bedeutung der Religion: 2 (1966/11) 668–673.

[18] Vgl. das von C. Geffré vorgestellte Heft 7 (1971/11) und insbesondere den Aufsatz von Ch. Duquoc, Hat die Spiritualität einen privaten oder öffentlichen Charakter?: 7 (1971/11) 608–616.

[19] Vgl. Ch. Duquoc, Theologie und Spiritualität: 2 (1966/11) 697–702.

[20] AaO. 698.

[21] Ch. Duquoc, Einleitung: 15 (1979/11) 559.

[22] J.M. Rovira Belloso, Worin besteht die Heiligkeit Jesu von Nazaret?: 15 (1979/11) 568f.

[23] Vgl. F. Urbina, Modelle priesterlicher Heiligkeit. Ein bibliographischer Überblick: 15 (1979/11) 613–619; bes. 615.

[24] Ch. Duquoc, Einleitung: 8 (1972/11) 646.

[25] P. Jacquemont, Der Heilige Geist, Lehrmeister des Gebetes: 18 (1982/11) 630.

[26] C. Floristán, Einleitung: 18 (1982/11) 612. Vgl. J. Leclercq, Göttliches Offizium und «lectio divina»: 18 (1982/11) 635–639.

[27] C. Floristán, Einleitung: 18 (1982/11) 612. Vgl. P. Jacquemont, Ist Handeln Beten?: 8 (1972/11) 660–667; V. Codina, Von den Armen beten lernen: 18 (1982/11) 614–619.

[28] Siehe zum Vergleich das grundlegend dem Fest gewidmete Heft 4 (1968/11) und das Heft über Konflikte 11 (1975/11).

[29] H. Urs von Balthasar: Das Evangelium als Norm und Kritik...: 1 (1965/11) 717 u. 722.

[30] G. Gutiérrez, An der eigenen Quelle trinken: 18 (1982/11) 640–648; Vgl. G. Bessière, Beten Revolutionäre noch? Zeugnisse aus Südamerika: 8 (1972/11) 697–701. G. Remmert, Geistliche Erweckungsbewegungen und politische Praxis: 9 (1973/11) 645–651; S. Galilea, Das religiöse Erwachen und die Befreiungsbewegungen in Lateinamerika: 9 (1973/11) 667–671; S. Gutiérrez, Annahme von Konflikten: Zeugnis einer militanten Revolutionärin: 11 (1975/11) 654–656.

[31] Vgl. 14 (1978/11) über die Unterscheidung der Geister.

[32] C. Floristán, Einleitung: 1 (1978/11) 567.

[33] J. Sobrino, Die Nachfolge Jesu als unterscheidendes Erkennen: 14 (1978/11) 574.

[34] C. Floristán, Einleitung: 14 (1978/11) 567.

[35] Ebd.

[36] C. Floristán, Einleitung: 16 (1980/11) 604.

[37] Vgl. 11 (1975/11) Geistliches Leben und Konflikte.

[38] Vgl. J.-A. Cuttat, Zur christlichen Erfahrung und Spiritualität des Ostens: 5 (1969/11) 708–713; C. Bradley, Die Krise des Westens und die Anziehungskraft asiatischer Religionen: 6 (1970/11) 661–665; A.-M. Besnard, Der Einfluß asiatischer Meditationsmethoden: 8 (1972/11) 687–691; C. Murray Rogers, Das Erbe des Hinduismus. Ashram: Eine Gabe Gottes an die Kirche: 1 (1965/11) 784–790; G. Siegmund, Unruhe zu Gott, gemeinsame Basis für das Gespräch: 3 (1967/11) 753–762; H. Dumoulin, Dialog im Aufbau: 3 (1967/11) 763–771; W. Johnston, Dialog mit dem Zen: 5 (1969/11) 713–718; G. Neyrand, Japan und das Christentum. Ein Diskussionsbeitrag: 1 (1965/11) 758–766; H. Waldenfels, Das geistige Klima Japans und das Christentum: 2 (1966/11) 730–739; P.-R. Cren, Die Flöte Krischnas: 8 (1972/11) 701–704.

[39] Vgl. J. Massingberg Ford, Pfingstbewegung im Katholizismus: 8 (1972/11) 684–687; D. Gelpi, Die amerikanische Pfingstbewegung: 9 (1973/11) 652–657; G. Combert/L. Fabre, Die Pfingstbewegung und die Gabe der Heilung: 10 (1974/11) 689–692.

[40] R. Aubert, Ein Versuch erneuerten Ordenslebens: Die Brüder von der Jungfrau der Armen: 2 (1966/11) 739–742. Vgl. 9 (1973/11) zum Thema Geistliche Erweckungsbewegungen.

[41] Vgl. Generalsekretariat von CONCILIUM: Christliche Gruppen und ihre Lebensformen: 4 (1968/11) 710–718; L. u. P. Mettler, Formen der Religiosität in der jungen Generation: 5 (1969/11) 719–721 sowie die Aufsätze von W. Salters Sterling und D.H. Salman in 5 (1969/11).

[42] Vgl. die besonders dem Leiden: 12 (1976/11), dem Unterscheidungsvermögen: 14 (1978/11) und dem Gehorsam: 16 (1980/11) gewidmeten Hefte.

[43] Ch. Duquoc, Einleitung: 13 (1977/11) 549. Vgl. das gesamte Heft über die Charismen: 13 (1977/11).

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

Jacques Pohier

Pluralismus und Gemeinschaft? Überzeugung und Verantwortung?

Zwanzig Jahre Moraltheologie in CONCILIUM

Die Moraltheologie hatte auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil keine besonders große Rolle gespielt. Das vorbereitete Schema *De ordine morali* war von den Bischöfen sehr schnell beiseite geschoben worden; sie hielten es in seiner Form und auch in seiner Grundausrichtung für veraltet. Es lag den Konzilsvätern mehr an dogmatischen, insbesondere an ekklesiologischen Fragestellungen oder an Problemen der Exegese und der Liturgie; auch befanden sich unter ihren Experten recht wenige Moraltheologen. Als man endlich solche zu Rate zog, ging es für sie um die Abfassung von *Gaudium et Spes*, dem einzigen bedeutenden Text des Konzils mit einem klaren Bezug auf moraltheologische Fragen. Bischof Philippe Delhaye, ein guter Kenner dieser und der ihr nachfolgenden Periode, meint: «Paradoxerweise hatte diese tatsächliche Entwicklung nur glückliche Folgen. Die alte kasuistische Moral ist praktisch verschwunden. Ein neuer Ausdruck für die Forderungen des Glaubens wird nun gefunden im Zusammenhang mit der Heiligen Schrift, mit dem Dogma, mit dem Leben der Kirche, kurz: durch Wiederaufnahme all der Bezugspunkte, von denen die Vorkämpfer einer moraltheologischen Erneuerung kaum zu träumen gewagt hatten.»[1]

Tatsächlich zeigte sich dieser Geist in den ersten Heften von CONCILIUM, die sich mit Moraltheologie befaßten. In seinem Vorwort zum ersten dieser Hefte betonte der erste Leiter dieser Sektion, Franz Böckle, allerdings auch noch zusätzlich die Bedeutung der anderen Quellen der theologischen Anthropologie (Philosophie und Geisteswissenschaften) sowie den ökumenischen Dialog auf ethischem Gebiet und das, was durch die ethischen Fragen aus der nichtchristlichen Welt auf die Kirche zukommt und gehört werden soll. All dies lag durchaus in der Sicht des Zweiten Vatikanums. Die beiden ersten, noch nicht wie später auf eine einzige Thematik eingeschränkten Hefte (1965/5 und 1966/5) waren so in der Tat wichtigen, manchmal heißumstrittenen Gegenständen gewidmet. Es ging dabei entweder um Fundamentalmoral (Naturgesetz, Geschichtlichkeit der sittlichen Normen, ethische Autonomie) oder um Fragen, die das Leben der Kirche und der Glaubensgemeinschaften betreffen (Religionsfreiheit, Toleranz, Autorität und Gehorsam) oder auch um Einzelfragen wie Krieg, Frieden und Friedensbewegung (damals schon!), Dritte Welt und Revolution (auch dies schon damals!), Geburtenregelung, Bevölkerungsexplosion, Eheprobleme usw.

Da ich selbst seinerzeit nicht zum Redaktionskomitee der Sektion für Moraltheologie zählte, fühle ich mich berechtigt, jetzt, nach zwanzig Jahren, meine hohe Bewunderung über die damalige Themenwahl zum Ausdruck zu bringen. Das gilt auch für jene Themen, die von 1967 an den Inhalt der moraltheologischen Hefte bestimmten: «Ethische Normen» (1967/5), «Beitrag der Kirche zur Gesellschaftsmoral» (1968/5) – eine für die nachkonziliaren Besorgnisse typische Thematik –, «Beruf und Berufung in der Gesellschaft» (1969/5), «Ehe als Institution» (1970/5) und «Der manipulierte Mensch» (1971/5).

Eine neue Etappe begann mit dem CONCILIUM-Kongreß in Brüssel (1970), dessen Auswirkungen freilich erst 1972 feststellbar wurden; das berechtigt uns nun, auf die zurückliegenden sieben Jahre zurückzublicken. Man kann sich fragen, wie das angekündigte Programm verwirklicht wurde. In vielfacher Hinsicht besser als später, etwa was die ökumenische Öffnung und die Anwesenheit von Verfassern aus den Kreisen der Laien und der Ungläubigen betrifft. Andere Bereiche mußten aus Gründen aufgegeben werden, die sich dem Willen der für die Zeitschrift Verantwortlichen entzogen. Ein Beispiel: Während in den ersten Heften das Problem der Geburtenregelung oft und ausgiebig behandelt wurde, steht es seit der Enzyklika Pauls VI. *Humanae Vitae* (1968) nie mehr auf dem Programm und dies bis heute. Die in CONCILIUM angegangenen Fragen aber gehören sehr wohl zu jenen, die sich heute der Kirche, auf jeden Fall den Kirchengemeinschaften des Westens, stel-

len, und auch die angewandten Methoden entsprechen den anfangs angekündigten; es waren die Methoden der damals besten Moraltheologie.

Doch muß eines bemerkt werden: So wie sich die Themen vor allem aus den westlichen Kirchengemeinschaften ergaben, so stammten auch die Verfasser der Beiträge fast ausschließlich aus Westeuropa (87%) und zum größten Teil aus dem deutschen und niederländischen Sprachraum (39 von den 66 Beiträgen der oben erwähnten sieben Hefte, das sind fast 60%). Freilich besaß die Moraltheologie in diesen Sprachzonen ein hohes Niveau; große Weite des Geistes und hervorragende Kenntnis der Art und Weise, wie sich die Fragen anderswo stellten, kennzeichneten die theologische Arbeit in diesen Ländern. Aber es bestand eben doch ein Mißverhältnis in dieser Kräfteverteilung.

Der CONCILIUM-Kongreß in Brüssel sollte auch für die Sektion Moraltheologie bedeutende Folgen zeitigen. Das lag sicher daran, daß die Mitglieder des Redaktionskomitees mehrerer Länder und sogar mehrerer Kontinente, die bisher nur brieflich in Verbindung gestanden hatten, zum ersten Mal physisch gegenwärtig zusammenarbeiteten und in den weitausgreifenden Gedankenaustausch des an sich schon ziemlich internationalen Kongresses hineingezogen wurden. Franz Böckle, immer noch Leiter der Sektion für Moraltheologie, erklärte im Vorwort zum ersten Heft, das den Einfluß des Kongresses offenbart: «Wir waren uns sehr bald darüber einig, daß jeder Versuch zur Begründung ethischer Normen bei den Menschen in unserer Gesellschaft mit einem stark veränderten und unterschiedlichen Selbstbewußtsein rechnen muß. Einige typische Aspekte dieses Selbstbewußtseins sollten darum in dieser Nummer vorgestellt und die Aufgabenstellung der theologischen Ethik in dieser Situation überdacht werden.»[2]

Tatsächlich steht dieses Heft unter dem Thema «Der Mensch in einer veränderten Gesellschaft». Der Sektionsleiter fügt aber eine sehr wichtige und bei der systematischen Ausrichtung der deutschsprachigen Theologie um so beachtenswertere methodologische Bemerkung an: «Bei diesem weitgesteckten Thema mußte man sich von vornherein im klaren sein, daß die Realisierung eher eine Reihe von Hinweisen und Denkanstößen als eine umfassende Analyse erbringen werde.»[3] Er unterstreicht übrigens sogleich die Bemerkung des Soziologen Wolf Lepenies, dessen Beitrag das Heft einleitet; Lepenies «glaubt, die Aufgabe der Theologie liege weniger in der Herausarbeitung einer einheitlichen Ethik als vielmehr in der Bereitstellung von Kriterien für die Kompatibilität unterschiedlicher Moralsysteme»[4]. Und Böckle fährt fort: «Zu dieser Anregung ist wohl zu sagen, daß die Theologie (...) durchaus die Möglichkeit für eine Pluralität von konkreten Ausformungen der Moral eröffnet. Kompatibilität der verschiedenen Entwürfe wird aber wohl von Beliebigkeit zu unterscheiden sein. (...) Hierbei freilich muß sie [die Theologie] sich einlassen auf den Wandel des menschlichen Selbstverständnisses, wie er ihr von außerhalb nahegebracht wird.»[5] Wobei gemeint ist, daß dieses Nahebringen nicht einförmig und en bloc geschieht, sondern vielfach und vielfältig.

Im Blick auf die seither erschienenen Hefte kann man wirklich sagen: Das Vorwort Böckles war prophetisch! Die Anerkenntnis der Verschiedenheit, auch innerhalb der Theologie selbst, findet in der Folge ihren Ausdruck in der unterschiedlichen Herkunft der Verfasser: anstatt der bisher 87% Westeuropäer sind es nur mehr 63%, was immer noch zuviel ist (von 1981 bis 1984 sinkt dieser Prozentsatz auf 51 ab); die Zahl der deutschsprachigen und niederländischen Autoren schwindet von 60% auf 30% (von 1981 bis 1984 sind es nur noch 25%).

Wir sind also Zeugen einer wesentlichen Wandlung. Eine ziemlich kleine Gruppe von Theologen hatte auf dem Konzil eine bedeutende Rolle gespielt; sie suchte während und nach dem Konzil ihr bemerkenswertes Unternehmen auf die Gesamtheit der verschiedenen Ortskirchen, in denen dieses Wollen noch kein Gehör gefunden hatte, auszubreiten. Es war eine zentrifugale Bewegung (wie die der vorhergehenden römischen Theologie!); es ging darum, die Theologie des Konzils in alle Welt zu tragen. Von daher auch der Name der Zeitschrift: CONCILIUM. Aber einige Jahre nach dem Konzil stellten dieselben Theologen mit mutiger Klarsicht fest, daß es sich jetzt (auf eine dem Begriff der Konziliarität selbst entsprechendere Weise) darum handelte, die theologischen Forschungen und die verschiedensten christlichen und menschlichen Erfahrungen von überall her in die westliche Theologie hereinzuholen, sie miteinander in Kontakt und in Gemeinschaft zu bringen. Statt zentrifugal wurde die Bewegung jetzt zentripetal. Oder besser gesagt, der Mittelpunkt verstand sich nunmehr als ein Mittel, die verschiedenen Gemeinschaften zueinander in Beziehung zu setzen: im

Verlauf der vergangenen fünf Jahre erschienen statt früher keines einzigen fünf Beiträge aus Asien und drei aus Afrika, vierzehn kamen aus Lateinamerika gegen nur zwei in den Jahren zuvor; auch sechs Frauen kamen in den letzten fünf Jahren zu Wort gegen drei in den davorliegenden vierzehn Jahren (dabei noch alle drei in demselben Heft über «Die Sexualität»).

Das Bewußtsein von dieser notwendigen Mannigfaltigkeit wirkte sich aber nicht nur auf die Wahl der um einen Beitrag gebetenen Autoren aus; es bestimmte auch die Auswahl der Fragestellungen und der Methoden. Der Titel des Maiheftes von 1972, «Der Mensch in einer veränderten Gesellschaft», könnte allgemein für alle späteren Hefte moraltheologischen Inhalts gelten, vor allem, wenn man aus diesem Titel die verschiedenen Varianten heraushört: Christsein in einer veränderten Gesellschaft, Kirche und Glaube in einer veränderten Gesellschaft, Christsein in einer sich verändernden Kirche usw.

Zwar werden die fundamentaltheologischen Fragen der Moral nicht außer Acht gelassen, etwa in «Werterkenntnis zur Begründung der Moral» (1976/12); doch zeigt hier die Verwendung des Wortes «Erkenntnis» deutlich den eher forschenden als kategorischen Charakter des Vorgehens; das gleiche läßt sich von dem Heft über die sittliche Bildung (1977/12) behaupten. Das Problem des ethischen Pluralismus ist auf die eine oder andere Weise die Thematik von zwei Heften: «Christliche Ethik: Uniformität, Universalität, Pluralität?» (1981/12) und «Ethik der Autonomie und Ethik der Befreiung» (1984/2). Man sucht gewisse Verschiebungen in der Kirche und außerhalb ihrer bewußt zu machen (vgl. «Die Würde der Nichtgewürdigten», 1979/12). Das der Sexualität gewidmete Heft sucht seinerseits nicht eine vorgefaßte Theologie der Sexualität aufzunötigen, sondern zum Bewußtwerden des vielschichtigen Charakters der üblichen «Darstellung der Sexualität im heutigen Katholizismus» (so der Titel des Dezemberheftes 1974) zu verhelfen.

Die Aktualität der sich den Menschen im allgemeinen und den Christen im besonderen stellenden Probleme verliert deshalb noch nicht ihr Recht; es ist jedoch aufschlußreich – und auch ermutigend – festzustellen, daß sie den Wechselfällen der gesellschaftlichen Lage folgt. In den siebziger Jahren wandelt die westliche Welt den Weg vom raschen Aufstieg zum Nullwachstum und schließlich zur Krise. In den Jahren 1973 und 1975 tritt diese in den Heften der Zeitschrift noch nicht deutlich in Erscheinung (bekanntlich werden die Themen der Einzelhefte fast zwei Jahre vor der Veröffentlichung ausgewählt); es wird nachgedacht über Probleme wie «Macht, Autorität, Dienst» (1973/12), «Die Sexualität» (1974/12) und «Die Lebensqualität» (1975/12). Aber die internationalen und inneren Erschütterungen nehmen zugleich mit der Wirtschaftskrise zu; von daher ein Heft über «Todesstrafe und Folter» (1978/12), ein leider Gottes immer noch grausam aktuelles Thema; dann eines über «Christliche Ethik und Ökonomie: Der Nord-Süd-Konflikt» (1980/12) und eines über «Arbeitslosigkeit und Recht auf Arbeit» (1982/12) – ebenfalls zwei Themen, deren Aktualität immer noch hart auf uns lastet.

Ich bin seit 1973 selbst einer der beiden Leiter der Sektion (bis 1978 zusammen mit Franz Böckle, seither gemeinsam mit Dietmar Mieth); so steht es mir schlecht an, die Qualität unserer Arbeit zu beurteilen, auch wenn ich sehr für die von mir genannten Ausrichtungen einstehe. Aber ich kann sagen, daß mich etwas an unserer Arbeit unbefriedigt läßt. Es geht dabei um das Wesen des Christentums selbst und um eine grundsätzliche Schwierigkeit der Moraltheologie.

Max Weber unterscheidet bekanntlich zwischen Ethik der Überzeugung und Ethik der Verantwortung. Die Größe – und auch die Schwierigkeit – der christlichen Ethik (mehr noch als jeder anderen) liegt darin, daß sie eine Ethik der Überzeugung und der Verantwortung zugleich sein muß. Immer hat die christliche Ethik ihre Quelle und ihr Maß in einer Ethik der Überzeugung; Grund dafür ist ein Name oder vielmehr eine Person: Jesus Christus. Da aber die christliche Ethik (mehr noch als jede andere) Kraft und Licht für die Gemeinschaften und die Individuen in der konkretesten Ausgestaltung ihres Lebens, ihrer Praktiken und ihrer Institutionen sein will, muß sie auch eine solche der Verantwortung sein.

Ethik der Überzeugung und Ethik der Verantwortung in einem – das ist ein fast unerträgliches Paradox. Und es ist durchaus verständlich, daß uns eine solche Ethik kaum gelungen ist. Aber ich bestehe auf meinem Bedauern über unseren recht begrenzten Erfolg auf diesem Gebiet. Der Schritt vom bloßen evangelischen Schrei des Protestes, des Segens (und des Fluchs!) zu einer

wahrhaft entwickelten und sorgfältig durchgestalteten konkreten Ethik geht über eine ganze Reihe von Vermittlungen verschiedenster Art, die die unterschiedlichsten Kenntnisse, aber auch ein aufmerksames Hinhören auf die Praktiken der Gegenwart und der Vergangenheit erheischen. Nun scheint mir aber dieser unser rein aus dem Evangelium aufbrechende Ruf zuweilen der Kraft entbehrt zu haben; ich meine, es ist uns manchmal kaum gelungen, auch nur die Elemente einer konkreten Ethik herauszuarbeiten, und daß wir hin und wieder in Vermittlungen, die doch den Übergang vom einen zum anderen ermöglichen, steckengeblieben sind, weil unsere theoretischen Kenntnisse nicht weit genug trugen und nicht vielfältig genug waren und wir nicht aufmerksam und selbstlos genug auf die alten und neuen Praktiken hinhorchten.

Ich weigere mich, Vermutungen über die Zukunft der Sektion Moraltheologie von CONCILIUM aufzustellen. Die Erfahrung lehrt, daß solche Zukunftsprognosen stets durch die Tatsachen widerlegt werden. Wer hätte 1960 voraussagen können, daß die Moraltheologie so sein werde, wie sie nach dem Zeugnis von Bischof Delhaye auf dem Zweiten Vatikanum tatsächlich war? Wer hätte hinsichtlich CONCILIUM in den ersten Jahren der Zeitschrift voraussagen können, daß sie sich soweit und derart wandeln werde, wie es dann wirklich geschah? Wer kann voraussehen, was die Erfolge und Mißerfolge der Menschen, was die Erfolge und Mißerfolge der gläubigen Frauen und Männer, was die Eingebungen des Heiligen Geistes den Moraltheologen und -theologinnen in fünf, in zehn Jahren als Aufgaben zumuten werden?

Aber selbst wenn ich keine Voraussagen machen kann, so muß ich doch einen Wunsch zum Ausdruck bringen, ja sogar eine Forderung: In unserer Abteilung für Moraltheologie soll alles geschehen, damit wir zur Ausarbeitung einer pluralen (plural weil *katholisch* im ursprünglichen Sinn des Wortes) und gemeinschaftlichen (in einem anderen Sinn von *katholisch*) Ethik beitragen, einer Ethik, die eine solche der Überzeugung und der Verantwortung zugleich ist; alles soll geschehen, damit unsere Treue zum Prophetentum Jesu von Nazaret brennender, unsere Sorge, durch eine wirklich konkrete Ethik dem Aufbau der Gemeinschaft und der menschlichen Person näherzustehen, wirksamer, unser theoretisches Wissen für den Übergang vom einen zum anderen tiefer und vielfältiger und unser Ohr für das konkrete Leben aufmerksamer und offener sei. Mehr braucht es nicht für eine gediegene Moraltheologie, mehr nicht, aber freilich auch nicht weniger.

[1] Philippe Delhaye, Der Beitrag des II. Vatikanischen Konzils zur Moraltheologie: CONCILIUM 8 (1972/5) 344.
[2] Franz Böckle, Vorwort: CONCILIUM 8 (1972/5) 317.
[3] Ebd.
[4] Ebd.
[5] Ebd.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Giuseppe Alberigo

Geschichte und Theologie: Eine offene Herausforderung

Das neue geschichtliche Projekt von CONCILIUM

Unter den Elementen, die das der Entstehung von CONCILIUM zugrunde liegende Projekt charakterisierten, gab es auch die Absicht, in das Interessenspektrum, das diese neue theologische Zeitschrift als ihr eigenes identifizieren sollte, auch die geschichtliche Dimension aufzunehmen[1]. Diese geschichtliche Dimension sollte eine größere Bedeutung und Dichte bekommen, als es zuvor die schlichte Anerkennung in den theologischen Fakultäten und kirchlichen Seminaren war, daß die Kirchengeschichte dort zum Lehrstoff gehörte und auf der gleichen Ebene wie die klassischen theologischen Lehrinhalte anzusiedeln war, was in Wirklichkeit oft nur rein formal geschah.

In der Tat beschränkten sich auch die wissenschaftlichen theologischen Zeitschriften auf bestimmte Fachrichtungen, zwischen denen es fast keinen Austausch gab. So bestanden auch verschiedene Zeitschriften, die auf Kirchengeschichte spezialisiert waren.

Die Neuheit und der Ehrgeiz im Fall CONCILIUM bestand darin, neben den der Dogmatik, der Liturgik, der Praktischen Theologie, der Ökumenik, der Moraltheologie, den theologischen Grenzfragen, der Kirchenordnung, der Spiritualität und der Exegese vorbehaltenen Heften auch eines der zehn Jahreshefte prinzipiell der Kirchengeschichte zu widmen. So wollte man schon auf der Ebene der Herausgeber betonen, daß hinsichtlich der Reflexion über das Christentum und die Kirche das geschichtliche Erkennen die gleiche Würde und das gleiche Recht wie die anderen theologischen Fachrichtungen besitzt.

Die Voraussetzung: ein neues geschichtliches Bewußtsein

Diese Einstellung, die von der während des Zweiten Vatikanums gemachten Erfahrung, wie die unterschiedlichen Zugangsweisen der verschiedenen theologischen Disziplinen zu den Problemen der christlichen Erfahrung sich ergänzen, hervorgerufen war, hatte feste und erprobte Wurzeln.

Seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts hatte man angefangen, über die Geschichtlichkeit des Christentums und der Kirche und so auch darüber, wie legitim und fruchtbar ein geschichtliches Erkennen des Christentums selbst ist, nachzudenken und zu diskutieren. Nachdem die Voraussetzungen zum Wissen um diese Problematik mit der Anwendung der historisch-kritischen Methode bei der Untersuchung des Alten und Neuen Testaments geschaffen worden waren, trat diese gesamte Angelegenheit im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts mit der Diskussion um den Modernismus[2] in eine dramatischere und intensivere Phase. Die hart und unerbittlich geführte Polemik jener Jahre hatte zur Folge, daß die Atmosphäre verdorben und die weitere Diskussion verhindert wurde. Erst nach dem Ende des Ersten Weltkrieges konnte sie allmählich von einer neuen Generation aufgenommen werden.

So erlebte die Theologie zwischen den beiden Weltkriegen einen Frühling, der im wesentlichen in der Anstrengung bestand, die «barocke», d. h. gegenreformatorische, schematische, rein deduktive und ungeschichtliche Theologie zu überwinden[3]. Dieser Versuch stützte sich vor allem auf die neue Betonung der geschichtlichen Dimension des Christentums, die auf bahnbrechende Weise von Newman und Möhler vorbereitet worden war. Es ist bekannt, wie dieser Frühling auch der theologischen Methode in der Rückkehr zu den Quellen und in der zentralen Bedeutung, die die Schrift bekam, eine echte und eigentliche wissenschaftliche Dimension besaß. Er hatte aber auch insoweit eine kirchliche Dimension, als die liturgische, biblische und ökumenische Bewegung sich gleichzeitig von jener Erneuerung der Theologie ernährten und gleichzeitig den lebenswichtigen Kontakt dieser Theologie mit der christlichen Erfahrung sicherten.

Die dramatischen Ereignisse des Zweiten Weltkrieges einerseits und andererseits das wachsende, von der Überzeugung, die «römische Theologie» sei die Wahrerin und Hüterin der Orthodoxie der Lehre, verstärkte Mißtrauen des Papstes Pius XII. und seiner Mitarbeiter gegenüber den Anzeichen und Keimen der Erneuerung verlangsamten die Verbreitung und Annahme jener Erneuerungsimpulse. Die Enzy-

klika *Humanae generis* und die folgenden Disziplinarmaßnahmen wollten die der Vergeschichtlichung der theologischen Reflexion zugrunde liegende Einstellung und Geisteshaltung treffen und ausschalten.

Bei dieser Geisteshaltung hatte es sich nicht so sehr darum gehandelt, hervorzuheben, wie wichtig die Kenntnis der Geschichte des Christentums, der Kirche und der Theologie als Kenntnis der Vergangenheit sei, die die christliche Reflexion der Gegenwart anreichern könnte: Sondern das wichtigste Element jener neuen Orientierung war die Forderung, das Christentum selbst und so auch das Kirche-Sein des Christentums, seine theologischen Lehren und seine Beziehung zu Gesellschaft und Kultur und die damit verbundenen Einflüsse geschichtlich zu verstehen.

Man wies also ein «essentialistisches» Verständnis des Christentums zurück, eine Auffassung der Kirche, nach der diese als eine in sich geschlossene, sich selbst genügende Gesellschaft betrachtet wurde, eine pessimistische Betrachtung der Geschichte und eine Einschätzung all dessen, was außerhalb der Kirche ist, als Ort der Verderbnis, wenn es im Licht der Ewigkeit gesehen und mit ihr verglichen wird.

Im Gegensatz dazu wurden die menschliche Geschichte und um so mehr dann auch das Sich-Entwickeln des christlichen Ereignisses in der Zeit zum *«Ort der Theologie» (locus theologicus)*[4]. Die *Zeichen der Zeit* in dieser Geschichte sind eine Herausforderung für die vom Glauben erleuchtete menschliche Vernunft, damit diese die Anzeichen des kommenden Reiches erkennen kann. So wurde die Geschichtlichkeit als konstitutives Element der christlichen Wirklichkeit entdeckt. Viele der fähigsten und lebendigsten, sich mit der Reflexion über das Christentum beschäftigenden Geister von M.D. Chenu und H. de Lubac bis zu Teilhard de Chardin entwickelten sich in diese Richtung und bewirkten eine wesentliche Änderung im Verständnis der Theologie und in der kritisch-rationalen Erkenntnis des Christentums.

Noch mehr ist bekannt, daß die Ankündigung und später die Verwirklichung des Zweiten Vatikanums und wenigstens ebenso der Pontifikat von Papst Johannes XXIII. zu einer grundsätzlichen Änderung des Klimas führten, in dem vor allem das Gewicht hervorsticht, das der Geschichte zuerkannt wurde und demgegenüber Johannes XXIII. sich wegen seiner eigenen Ausbildung und seiner theologischen Sensibilität besonders offen und aufmerksam zeigte[5]. Nicht zufällig berühren die bedeutsamsten Lehrinhalte des Zweiten Vatikanums die der Kirche in ihrem Wesen eigene Geschichtlichkeit, die vor allem im zweiten Kapitel von *Lumen gentium* über das Volk Gottes hervorgehoben wird, sowie die Geschichtlichkeit als konkrete Existenzbedingung des Lebens der Christen und des Christentums, die in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute zum Ausdruck gebracht wird, und schließlich die das Dekret über die Missionen inspirierende Tatsache, daß die Kirche ihre jahrhundertealte Kondition als «Christenheit» infolge ihrer Symbiose mit der westlichen Kultur hinter sich läßt und das Bewußtsein entsteht, in einer neuen Phase der Geschichte der Menschheit zu leben[6].

Übrigens fanden auch andere Entscheidungen des Konzils wie die über den Primat des Wortes Gottes, die Entscheidung darüber, wie unverzichtbar die Anstrengung zur Ökumene ist, und die Entscheidung, die Liturgie müsse dringend reformiert werden, ihre tiefe Inspiration in der Überzeugung, daß die Kirche eine pilgernde Kirche auf dem Weg zum Reich ist. Dieser Überzeugung entsprechend hat das Konzil auch wiederholt das Gewicht der Kirchengeschichte als Fachrichtung des Theologiestudiums und der theologischen Forschung unterstrichen[7].

Die Folgen für die Gestaltung von CONCILIUM

Im Licht dieser kurzen Hinweise kann man besser die Bedeutung des von K. Rahner und E. Schillebeeckx in einem programmatischen Editorial vorgetragenen Vorhabens besser verstehen, nach dem sich CONCILIUM die vom Konzil bewußt gewählte theologische Orientierung zu eigen macht[8]. Wie ich schon erwähnte, fand das seinen institutionellen Niederschlag darin, daß jedes Jahr eines der zehn Hefte unter der Leitung von R. Aubert und A. Weiler der Kirchengeschichte gewidmet sein sollte[9]. Das war einer der neuen Aspekte bei dieser Zeitschrift, der sowohl mit sich brachte, daß etwa zwanzig qualifizierte Geschichtswissenschaftler mit der Vorbereitung eines jeden Heftes zu tun hatten, als auch, daß es im Rahmen der alljährlichen Zusammenkunft des Direktionskomitees zu einer interdisziplinären Zusammenarbeit zwischen den Verantwortlichen der Sektion Kir-

chengeschichte und denen der neun anderen kam.

In der Tat lagen jene Voraussetzungen in der Zeit zwischen 1965 und 1972 einer interessanten, fruchtbaren und bedeutsamen Erfahrung zugrunde, die acht kirchengeschichtliche Hefte hervorbrachte, von denen die ersten beiden sich verschiedenen Themen und die letzten sechs sich jeweils einem monographisch behandelten Thema widmeten.

Die Jahre 1965–1966

Jedenfalls hatte die nichtmonographische Kompositionsformel der ersten beiden Hefte den Vorteil, die Behandlung einer breiten Verschiedenheit von Themen zuzulassen, deren gleichzeitige Erörterung in einem Heft dem Leser ein bemerkenswertes Spektrum sowohl an Informationen als auch an Vorschlägen neuer Wege der Forschung als schließlich an Neueinschätzungen und Neuaufnahmen besonders wichtiger und komplexer historischer Ereignisse und Verwicklungen bot.

Das Vorhandensein geschichtlicher Beiträge in CONCILIUM beschränkte sich allerdings nicht auf die kirchengeschichtlichen Hefte. So enthalten die ersten Jahrgänge oft geschichtliche Aufsätze, die normalerweise in einem bestimmten Heft einen Exkurs über den Werdegang des behandelten Themas in einer längeren Zeitperiode brachten oder die Entwicklung einer Institution in der Geschichte des Christentums darstellten.

Im allgemeinen ist die Bedeutung jener zwei Jahre der Erfahrung mit der Einbeziehung der historischen Erkenntnis im Rahmen einer großen theologischen Zeitschrift trotz einiger weiterhin bestehender Unsicherheiten weitgehend positiv einzuschätzen. Das kritische und methodologische Niveau der Aufsätze war sehr befriedigend und litt nicht unter Resten von Apologetik. Die behandelten Probleme wurden auf dem Niveau der besten internationalen Geschichtswissenschaft dargestellt, wenn auch die Eigenart von CONCILIUM die Veröffentlichung grundsätzlicher analytischer Untersuchungen oder die Herausgabe von Quellen nicht zuließ.

Die Jahre 1967–1972

Mit dem Jahrgang 1967 entschied man sich für die gesamte Zeitschrift für die Formel der Monographie: Jedes Heft sollte einem einzigen Thema aus dem Fachbereich gewidmet sein, der der für dieses Heft verantwortlichen Sektion von CONCILIUM entsprach. Manchmal ließ es diese Entscheidung zu, sehr bedeutsame Hefte herauszugeben, gleichzeitig aber wurde dadurch drastisch die Möglichkeit eingeschränkt, schnell und hilfreich zu informieren und zu orientieren. So erschienen seit 1967 eine Reihe thematischer Hefte, die entweder relevante Aspekte der christlichen Erfahrung wie Christentum und Kultur (1967), Prophetentum (1968), Sakralisierung und Säkularisierung (1969), Wahl, Konsens und Rezeption (1972) oder methodologische Themen wie die Beziehung zwischen der Kirchengeschichte einerseits und den Humanwissenschaften und den verschiedenen Zweigen der Theologie (1970) andererseits oder wie die Eigenart der Kirchengeschichte als Akt des Selbstverständnisses der Kirche (1971) behandeln.

Es ist hier leicht anzuerkennen, wie relevant und wichtig jedes dieser Themen war, auf welchem hohen Niveau sie behandelt wurden und wie sehr sie den Lesern einen wirklichen Dienst leisteten. In dem einen oder anderen Fall bezog sich die internationale Diskussion der folgenden Jahre auf einen bestimmten Aufsatz als einen besonderen und aussagekräftigen, wahrhaftigen Punkt der Orientierung[10]. Von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachtet, kann man sich nicht ganz dem Eindruck einer bestimmten Ermüdung in der Herstellung einer wirklich dialektischen und fruchtbaren interdisziplinären Beziehung zu den anderen in CONCILIUM zusammenkommenden Fachrichtungen entziehen. Trotz bemerkenswerter Anstrengungen blieben sie eher nebeneinander stehen, als daß sie sich auf effektive Weise ausgetauscht und gegenseitig befruchtet hätten.

Diese Problematik wurde am aussagekräftigsten im Heft von 1971 thematisiert, das sich gerade der geschichtlichen Kenntnis des Christentums als Weise des Selbstverständnisse der Kirche widmete[11]. In der Tat wurde bei dieser Gelegenheit mit besonderer Ausführlichkeit die einzigartige Funktion hervorgehoben, die die Geschichtswissenschaft für das Verständnis der wechselhaften ereignisreichen Entwicklung des Christentums als einer wenigstens in ihrer rational erkennbaren Dimension wesentlich geschichtlichen Wirklichkeit besitzt.

Dadurch wurde die Möglichkeit betont, das Christentum nicht nur aus der Perspektive des Heils und des damit verbundenen Planes der

göttlichen Vorsehung, sondern auch auf positiver Ebene, d. h. gerade mit Hilfe einer strengen Anwendung der historisch-kritischen Methode zu verstehen. In diesem Licht bekommt der schon im Editorial zum Heft der Sektion Kirchengeschichte 1965 geäußerte Vorschlag besonderes Gewicht, daß die Kirchengeschichte sich nicht nur der Erkenntnis der einzelnen historischen Tatsachen, Gestalten und Lehren widmen sollte, sondern auch das gesamte Christentum als Ereignis, das sich selbst als geschichtlich definiert zu verstehen suchen muß.

Die Jahre 1973–1983

Diese komplexe Bewußtwerdung warf viele und nicht leichte Probleme der Beziehung zwischen den traditionellen theologischen Fachrichtungen einerseits und der vielen zeitgenössischen Strömungen teuren Anerkennung der theandrischen, der göttlich-menschlichen Natur der Kirche andererseits auf[12]. Es ist deutlich, daß eine solche Orientierung, die den voll kritisch-positiven und nichttheologischen Status der Kirchengeschichte bejahen will, die Notwendigkeit miteinschließt, die Beziehung dieser Kirchengeschichte zu den verschiedenen Fachrichtungen der Theologie neu zu durchdenken, statt – wie traditionell üblich – das Problem dieser Beziehung empirisch dadurch zu lösen, daß die Kirchengeschichte grundsätzlich der Theologie zugerechnet wurde und so dort in Wirklichkeit nur eine untergeordnete und marginale Rolle spielte.

Wie für andere Gegebenheiten erwies sich auch hier, daß die glückliche und fruchtbare Zusammenarbeit zwischen Geschichtswissenschaftlern und Theologen während des Zweiten Vatikanums schlecht institutionalisiert werden konnte und außerhalb des außergewöhnlichen Klimas des Konzils schwer fortzusetzen war.

All diese Elemente führten zu der ab 1973 verwirklichten Entscheidung von 1971, der Sektion der Kirchengeschichte wie der der biblischen Exegese einen Status als Grundsektion zuzuweisen mit der Folge, daß die Kirchengeschichte nicht mehr an einem eigenen Ort in einem ihr vorbehaltenen Heft in der Zeitschrift behandelt wurde, sondern in allen fachspezifischen Sektionen als eine Grunddimension eine Rolle spielen sollte[13]. Deshalb gab es weiterhin die zwei Verantwortlichen und das Redaktionskomitee der Sektion, aber es sollte keine Hefte mehr geben, die spezifisch der Kirchengeschichte vorbehalten waren.

Das war eine bemerkenswerte und interessante Sicht der Dinge, die aber auch Gefahren in sich barg. Deshalb ist es nützlich, die Ergebnisse dieser Entscheidung im folgenden Jahrzehnt (1973–1983) näher zu betrachten. Vom quantitativen Standpunkt aus gesehen, gab es eine unregelmäßige Veröffentlichung kirchengeschichtlicher Aufsätze, die öfters und zahlreicher in den Sektionen Kirchenordnung und Spiritualität und seltener in den Heften der praktischen Theologie, der Grenzprobleme (Heft «X») und der Religionssoziologie erschienen und dort, wenn sie erschienen, auch fast ohne Bedeutung waren. Es gab keinen Jahrgang, in dem alle Hefte wenigstens einen kirchengeschichtlichen Aufsatz boten. Auch gab es keine Sektion, die in diesem Jahrzehnt in jedem ihrer Hefte einen kirchengeschichtlichen Aufsatz brachte. Diese quantitativen Daten weichen wenig von denen der Jahre 1965–1966 ab, als außerhalb des der Kirchengeschichte vorbehaltenen Heftes andere kirchengeschichtliche Aufsätze in den anderen Heften veröffentlicht wurden. Hier ist es also notwendig, der kulturellen Bedeutung der geschichtlichen Aufsätze sowohl im thematischen Rahmen jedes einzelnen monographischen Heftes als auch im Gesamtkomplex der Zeitschrift nachzugehen.

Die Beiträge geschichtlicher Art, die gewöhnlich am Anfang der Hefte gebracht wurden, entsprachen der Absicht, dem Leser einige Orientierungspunkte darüber zu geben, wie das Thema sich in der Vergangenheit, besonders in der Kirche der ersten Jahrhunderte stellte und behandelt wurde. Seltener waren die Aufsätze, die die diachronische Entwicklung eines Problems in einer langen Zeit beschrieben und so zu unterscheiden halfen, was bei einer aktuellen Frage eine bleibende Gegebenheit aus der Geschichte und was wirklich neu war. Schließlich wurden das eine oder andere Mal Aufsätze publiziert, die einer in bezug auf das im betreffenden Heft behandelte Thema relativ wenig relevanten historischen Episode gewidmet waren mit dem Ergebnis, daß der Leser vor einem eher zufällig in das betreffende Heft hineingelangten Text stand, mit dem er kaum etwas anfangen konnte.

Was die programmatische Struktur der Hefte angeht, stößt man auf zwei unterschiedliche Positionen. In einigen Fällen wird bei der Behandlung des gewählten Themas oft nur von aktuellen

bzw. eher von phänomenologischen als von doktrinären Überlegungen und Sorgen ausgegangen und werden dabei die schwierigen historischen Probleme (Geschichte der Problematik, Geschichte der Diskussion über die Problematik, historische Situierung der behandelten Problematik) beiseite gelassen. In anderen Fällen aber sah man für die Struktur des Heftes einen oder (selten) mehrere rückblickende historische Aufsätze vor, die über das eine oder andere Thema informieren sollten, die aber selbst für die behandelte Problematik keinen wahren und eigentlichen Beitrag leisteten.

Außer einigen Ausnahmen wird deutlich, daß es zwar Ausdruck einer richtigen und potentiell fruchtbaren Intuition gewesen war, der Kirchengeschichte eine «Grundrolle» zuzuerkennen, daß aber diese Intuition durch eine Reihe von historischen Aufsätzen zunichte gemacht wurde, die gegenüber den zentralen Punkten der in Angriff genommenen Problematik fast immer nur zweitrangig und untergeordnet waren. Übrigens konnten diese Aufsätze trotz ihres im Durchschnitt hohen vulgärwissenschaftlichen Niveaus kaum noch wirklich kritisch wirken. Gewöhnlich blieb dem kirchengeschichtlichen Mitarbeiter nur ein Platz am Rande, der ihn von der Grunddialektik des Heftes ausschloß und seinen Beitrag darauf beschränkte, daß er nach bestem Vermögen eine bestimmte Information beisteuerte.

Erklärungen für die fehlende Verwirklichung der ursprünglichen Absicht

Bei diesem Stand der Dinge müssen wir uns fragen, wie es zu einer so auffallenden Kluft zwischen dem ursprünglichen Projekt (1965) und seiner Ausführung bis 1973 einerseits und der von uns gerade skizzierten tatsächlichen Situation andererseits kam.

Eine erste Erklärungsebene wird uns hier durch eine vergleichende Untersuchung von CONCILIUM mit acht der angesehensten theologischen Zeitschriften[14] zugänglich. Die Feststellung läßt sich leicht belegen, daß diese Zeitschriften in den letzten zehn Jahren historischen Aufsätzen nur einen sehr beschränkten Platz einräumten, der im Schnitt noch geringer war, als der, der ihnen bei CONCILIUM zugewiesen wurde. So wird offensichtlich, daß die Integration und Zusammenarbeit zwischen historischer Forschung und theologischer Untersuchung eine Episode geblieben ist, auch dann, wenn in jenen Zeitschriften die historischen Aufsätze kritisch wirksamer und einschneidender waren, da sie ja nicht einem großen monographischen Thema untergeordnet wurden und dort eine bestimmte Information beisteuern sollten, sondern die Frucht einer eigentlichen und echten Untersuchung waren. Das Gleiche kann man außer einigen exemplarischen Ausnahmen nicht von den geschichtlichen Aufsätzen in CONCILIUM behaupten, und so fehlte den Heften in ihrem Aufbau trotz allem eine Dimension, die man doch als eine grundsätzliche Dimension erkannt hatte.

Diese Bemerkungen führen uns zu einer zweiten Ebene der Überlegungen. Denn der Verzicht auf einen eigens der Geschichte des Christentums vorbehaltenen Raum erwies sich als ein unüberwindbares Hindernis dafür, daß in CONCILIUM die von der historisch-religiösen Forschung aufgegriffenen und aufgedeckten Probleme wirklich zur Sprache kommen konnten. So fehlten trotz ihrer Relevanz und ihrer Fruchtbarkeit für das Verständnis der Phänomene des christlichen Lebens die neuesten Orientierungen der allgemeinen Geschichtswissenschaft wie die über die Wichtigkeit von Phänomenen, die lange Zeit andauern, über die Bedeutung der mündlichen Überlieferung oder der «materiellen» Kultur als Geschichtsquelle – um hier nur einige makroskopische Beispiele zu erwähnen. Ebenso wenig wurde der Anforderung einer globalen Erkenntnis des christlichen Ereignisses, die dessen konfessionelle oder sektorale Komponenten (Lehre, Verkündigung, Frömmigkeit, Institutionen usw.) hinter sich läßt, entsprochen.

Diese Bemerkungen können auch umgekehrt werden, indem man zugibt, daß auch die Kirchengeschichtler sich ebenso wenig von den Untersuchungen der Theologie beeinflussen ließen. Sehr oft bleibt ihnen und ihrer kirchengeschichtlichen Arbeit die tiefe Neuorientierung in den Kernelementen der Dogmatik, der Ekklesiologie und der Beziehung Kirche-Gesellschaft fremd.

Eine letzte und vielleicht aufschlußreichste Erklärungsebene findet man in den großen Veränderungen im kulturellen und geistigen Klima dieser Jahrzehnte. Eine der wichtigsten Ursachen der großen Erschütterung der europäischen und nordamerikanischen Kulturen im Jahre 1968 war eine radikale Kritk an der historischen Erkenntnis und, bei den jüngeren Generationen, eine Zurückweisung der Vergangenheit, die man

als eine unzulässige Vorbelastung und Hypothek für die Gegenwart und die Zukunft empfand. Dieser Protest war nicht ohne Gründe und ohne Folgen, aber zur gleichen Zeit hinterließ er ein Unbehagen und gar ein Schuldgefühl, dessen Spuren sich sowohl in der Schwächung der eigenen kulturellen Identität in verschiedenen Kreisen von Historikern zeigen als in einem bestimmten Mißtrauen gegenüber der historischen Erkenntnis, der man nur die Funktion zuerkennt, eine in sich geschlossene und also nur archäologisch relevante Vergangenheit zu erforschen und zur Kenntnis zu bringen. Diese Krise blieb auch für den Status der Kirchengeschichte in CONCILIUM nach etwa 1970 nicht ohne Folgen.

Noch schwerer wog übrigens die wachsende Entfernung von der Erfahrung des Zweiten Vatikanums, als sich die Zusammenarbeit zwischen Kirchengeschichtlern und Theologen als unumgänglich erwies und zur gleichen Zeit zu sehr relevanten Ergebnissen führte. Die Existenz eines gemeinsamen Zieles – das Gelingen des Konzils und die bestmögliche Zusammenarbeit dazu – war konkreter Impuls und anregende Herausforderung zu einem wirklich interdisziplinären Austausch und einer fruchtbaren gegenseitigen Annäherung[15]. Im Klima nach dem Konzil wurde aber dieser Anstoß schwächer und schwächer, und auch bei CONCILIUM hatte man trotz der ehrlichen Absichten, die zur Gründung der Zeitschrift geführt hatten, zunehmend Schwierigkeiten, zu einer gemeinsamen Motivation zu finden. In dieser neuen Situation spielte die Aufteilung der Zeitschrift nach Sektionen, die im wesentlichen den verschiedenen in den kirchlichen Instituten traditionell gelehrten Fachrichtungen entsprachen, eine zentrifugale Rolle, die weniger das gemeinsame Ziel und die Gründe für eine gegenseitige Annäherung und Befruchtung der verschiedenen theologischen Fachrichtungen als ihre jeweilige Eigenart hervorhob.

Ohne Zweifel war aber die starke Intensivierung der christlichen Reflexion in den dem Christentum fremden Kulturen, wo das christliche Denken vorher nur ein Abklatsch der westlichen Theologie gewesen war, das Neueste und Wichtigste in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Wie man weiß, wurde einerseits der Kontakt zu den östlichen Theologien orthodoxer Tradition erneuert, und andererseits zeichnet sich die Morgenröte einer christlichen Reflexion ab, die die Fruchtbarkeit einer wahren Beziehung zu den lange Zeit mißachteten und hintangesetzten großen Kulturen Lateinamerikas, Afrikas und vieler asiatischer Gebiete entdeckt. Die Folge war ein Anstoß zu einer bedeutsamen «Regionalisierung» der christlichen und so auch der kirchengeschichtlichen Reflexion. Allmählich und mühsam entsteht so eine neue Weise, die Geschichte der christlichen Erfahrung zu rekonstruieren und über sie nachzudenken, die sowohl der kulturellen Eigenart der verschiedenen kulturellen Gebiete Rechnung trägt, als auch die eigene christliche Vergangenheit dieser Gebiete kennenlernen und verstehen will, nicht so sehr, wie sie «oben», als von den Missionaren importierte Wirklichkeit aussah, sondern wie sie im Volk lebendig war und ihre Wurzeln hatte[16]. Diese neue Weise, die Vergangenheit mit dem Ziel der eigenen Identitätsfindung kennenzulernen, drängt an allen Türen der sich mit der kirchengeschichtlichen und theologischen Forschung beschäftigenden Organismen und Institutionen und noch mehr an der von CONCILIUM, eingelassen zu werden.

Zum Schluß

Genau in dem Maße, in dem eine während des Zweiten Vatikanums entstandene Intuition zu einem vorher noch nie dagewesenen Unternehmen wie CONCILIUM führte, das auf bedeutsame Weise zur Erneuerung beigetragen hat, ist es auch legitim, eine neue Anstrengung zur Verwirklichung eines weiteren Schrittes als Annahme der neuen Herausforderung zu verteidigen. Heute ist der einzige Grund für eine gegenseitige Annäherung und eine gemeinsame Anstrengung der theologischen Fachrichtungen die die immer unangemesseneren fachlichen Unterscheidungen überschreitende christliche Erfahrung selbst. Eine solche in ihrem Wesen selbst geschichtliche Erfahrung kann nicht adäquat verstanden werden, wenn man auf geschichtliches Verstehen als bleibende und wesentliche Dimension des Erkennens verzichtet. Dieses geschichtliche Verstehen ist also mehr als das Abrufen einer bestimmten Information aus der Vergangenheit, von der man meint, in der Hand zu haben, was da abgerufen wird, während in Wirklichkeit eine solche Kenntnis der Geschichte unsere Gegenwart und unsere Zukunft bedingt und mitbestimmt.

[1] K. Rahner/E. Schillebeeckx, Wozu und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift?: CONCILIUM 1 (1965) 1–3.

[2] Vgl. De la crise contemporaine du Modernisme à la crise des herméneutiques (Paris 1973).

[3] Das wissenschaftliche «Manifest», Le Saulchoir. Une école de théologie, wurde von M.-D. Chenu verfaßt, 1937 veröffentlicht und 1942 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Vgl. meine Einleitung zu der italienischen Übersetzung dieses Textes: Cristianesimo come storia e teologia confessante (Casale Monferrato 1982) VII-XXX.

[4] Y. Congar, Die Geschichte der Kirche als «locus theologicus»: CONCILIUM 6 (1970) 496–501.

[5] Man erinnere sich hier nur an die Eröffnungsrede von Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil am 11. Oktober 1962: Acta Apostolicae Sedis 54 (1962) 786–795.

[6] Auch eine schnelle Übersicht zeigt, wie oft und mit welcher Aussagekraft in den Entscheidungen des Zweiten Vatikanums solche Wörter verwandt werden wie *aetas, aevum, historia, hodie, tempus*. Eine solche Sprache fehlt fast vollständig in den Entscheidungen des Ersten Vatikanums.

[7] Unitatis redintegratio 5; Optatam totius 16; Gaudium et spes 54.

[8] Rahner/Schillebeeckx, aaO. (s. Anm. 1) 2.

[9] Siehe R. Aubert/A. Weiler, Vorwort: CONCILIUM 1 (1965) 541.

[10] Als eminentes Beispiel sei hier der Aufsatz von Y. Congar, Die Rezeption als ekklesiologische Realität: CONCILIUM 8 (1972) 500–514, erwähnt.

[11] Siehe das Editorial von A. Weiler: Kirchengeschichte als Selbstverständnis der Kirche: CONCILIUM 7 (1971) 459–462.

[12] Siehe neuerdings das umfangreiche Werk von H.R. Seeliger, Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung (Düsseldorf 1981).

[13] Das neue Gesicht des «Concilium»: CONCILIUM 8 (1972) 705–707.

[14] Journal of Theological Studies (Oxford); Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris); Revue Théologique de Louvain; Theological Studies (Baltimore); Theologie und Philosophie (Frankfurt); Theologische Quartalschrift (Tübingen); Tijdschrift voor Theologie (Nimwegen); Zeitschrift für Katholische Theologie (Wien).

[15] Siehe das betreffende Zeugnis von M.-D. Chenu, Die Theologie als kirchliche Wissenschaft: CONCILIUM 3 (1967) 44–49.

[16] Die neueste Bilanz wurde vom 12. bis zum 17. Oktober 1982 in Basel gezogen auf einer Zusammenkunft, die unter dem Motto «Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive» stand und an der zahlreiche Geschichtswissenschaftler aus Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien teilnahmen. Vorträge und Berichte erschienen in einem Sonderheft der Theologischen Zeitschrift 38 (1982) 257–492.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

Bas van Iersel

Exegese vorgestern, gestern und morgen

In den Ausgaben von CONCILIUM, deren Jahrgangshefte Nummern haben, erhielten die der Sektion Exegese bis 1973 immer eine 10. In vielen Punktsystemen ist dies das Höchste, was zuerkannt werden kann. Und weil das Höchste selten erreicht wird, mag wohl nie jemand gedacht haben, daß diese 10 eine Bewertung zum Ausdruck brächte. Jedenfalls haben die Redakteure diese Ziffer nie so aufgefaßt. Die 10 gab nicht mehr an als die Reihenfolge, in der Exegese jedes Jahr als letztes Heft an die Reihe kam. Auch das hatte seine Gründe, wenn auch einen sehr trivialen. Sie war im Anfang nämlich die Sektion, die als letzte mit Autoren besetzt wurde, als die Vorbereitungen für den ersten Jahrgang schon in vollem Gang waren. Ich war damals davon persönlich betroffen. Und es freut mich bis zum heutigen Tag, daß die Schnelligkeit, mit der dann alles geschehen mußte, nicht zur Folge hatte, daß sich die Sektion nicht mit Redakteuren zweiter Wahl begnügen mußte. Im Gegenteil. In P. Benoit, Jerusalem und R. Murphy, damals Washington, bekam die Sektion Exegese zwei Direktoren mit einer überdurchschnittlichen Kompetenz: sowohl auf ihrem eigenen Fachgebiet wie auch für die Leitung von CONCILIUM. Ihr internationaler Ruf und das Vertrauen, das sie in weitem Kreis genossen und noch genießen, hat der Zeitschrift immer sehr gut getan.

In CONCILIUM hatte die Sektion Exegese eine Geschichte in zwei Phasen, von denen ich die erste bequemlichkeitshalber «vorgestern» und die jüngste «gestern» nenne. Über die Zukunft kann dann etwas unter dem Titel «morgen» gesagt werden (bis «übermorgen» vermag ich nicht vorauszublicken).

Vorgestern

Die erste Phase umfaßt die Jahre 1965 bis 1973, in denen die jährliche Nummer 10 die Exegese

enthielt. In den ersten drei Jahren trugen die Hefte keinen eigenen Titel auf dem Umschlag, so daß der Leser erst im Herausgebervorwort das zentrale Thema erfuhr. Die Redaktion begriff, daß es keinen Sinn hatte, in den Exegese-Nummern noch einmal zu wiederholen, was in den exegetischen Fachzeitschriften geschah. Der gebotene Stoff mußte sich in den Rahmen einer theologischen Zeitschrift einfügen, und die Behandlung mußte so sein, daß auch exegetisch nicht geschulte Leser die Artikel verstehen konnten.

Auch aus diesen Gründen kamen in den ersten Jahrgängen einige fundamentale Betrachtungen über die Art und Aufgabe der Heiligen Schrift selbst auf den Tisch. Im ersten Jahr war das: Die Schrift als Buch des Volkes Gottes, mit Akzent auf dem letzten Wort. Die Artikel handelten von Inspiration und Offenbarung, von der Wichtigkeit der Entstehungsgeschichte des Alten und Neuen Testaments, vom Kanon und von der Aufgabe der Schrift in der Verkündigung der Kirche. Neben diesen mehr allgemeinen Betrachtungen enthielt die Nummer einige bibeltheologische und exegetische Studien: Die Tora des Mose und Christus der Erlöser; Jesus, Gottes erstes und letztes Wort (Mk 1,1–13 und Joh 2,1–18); Das Volk Gottes nach Eph 1,3–14. Ein Bulletin über die prophetische Literatur und die Weisheitsliteratur rundete die Nummer ab.

Ich habe alles etwas ausführlicher wiedergegeben, weil damit der feste Plan der Exegese-Nummern sichtbar wird: einige allgemeine Betrachtungen über ein Thema, ergänzt mit bibeltheologischen Beiträgen und Textanalysen, die zwar mit dem Thema zu tun haben, aber doch eine relativ willkürliche Wahl aus vielen Möglichkeiten sind.

War die erste Nummer vor allem auf die Einsicht gerichtet, daß die Schriften als Ergebnisse einer Gemeinschaft gläubiger Menschen zustande gekommen sind, so befaßte sich das zweite Heft (1966) mit der Dynamik der biblischen Tradition. Weil das Thema etwas spezifischer war, machte diese Lieferung einen weniger flachen Eindruck als die erste. Ich komme später darauf zurück. Blieb der Leser oder die lesende Gemeinde in diesen zwei Nummern außer Betracht – das dritte Heft (1967) war auch auf die Bibelleser gerichtet. Das Thema: Der Wert des Alten Testaments für die christliche Glaubensgemeinschaft, und die Bulletins hatten Beziehung auf den mehrfältigen Sinn der Schrift und die Aufgabe des Heiligen Buches in verschiedenen anderen religiösen Gemeinschaften.

Die drei folgenden Nummern hatten ausgesprochen bibeltheologische Themen: die Eucharistie (1968), die Gegenwart und die Abwesenheit Gottes (1969), Unsterblichkeit und Auferstehung (1970). Die Qualität war verschieden, auch deshalb, weil es für die Redaktion manchmal schwierig war, die Autoren erster Wahl für die Mitarbeit zu gewinnen. Die Gründe dafür waren deutlich: Wenn die Redaktion einen Plan entworfen hatte, wurde von den Autoren erwartet, daß sie einen Beitrag schrieben, der dazu paßte. Und gerade die interessantesten Autoren hatten damit manchmal Mühe, weil sie als Forscher den Ausgang ihrer Studien nicht von einer Redaktion vorgeschrieben sehen wollten. Die Redaktion verstand das eigentlich sehr gut, aber sah trotzdem wenig oder keine Möglichkeiten, die Sache zu ändern. Das Problem ist bezeichnend für die Situation, in der Planer und Ausführende eines Plans verschieden sind.

Vom siebten Heft an wurde die Arbeitsweise mehr interdisziplinär. Die Themen waren: Theologie, Exegese und Verkündigung (1971). An drei der Beiträge arbeiteten jeweils ein Exeget und ein Dogmatiker zusammen: ein interessantes Experiment, in dem sowohl die Möglichkeiten wie die Probleme, die die Zusammenarbeit verursacht, ans Licht kamen. Das letzte Heft der Sektion Exegese war wieder bibeltheologisch und sprach von den Ämtern in der Kirche (1972). Die biblischen Gegebenheiten wurden behandelt im Rahmen der Fragen nach Lösungen für die inzwischen deutlich gewordene Amtsproblematik. Es war das am meisten interdisziplinäre Heft der Sektion und so ein deutlicher Übergang zu dem neuen Entwurf, der mit 1973 begonnen wurde. Damit kam es zu einem Ende der bisherigen redaktionellen Zusammenarbeit, die durch die Entfernungen in dem Dreieck Jerusalem-Washington-Nimwegen manchmal wenig bequem verlief. Die Hauptredakteure wurden in ihrer Arbeit von der beratenden Redaktion unterstützt, von der eine Anzahl von Fachgenossen seit 1965 bis auf den heutigen Tag ständiges Mitglied waren. Ich nenne: Luis Alonso Schökel, Jaques Dupont, Lucas Grollenberg, Herbert Haag, Franz Mussner, Rudolf Schnackenburg, Heinz Schürmann, David Stanley, Francis Bruce Vawter (der später noch eine Reihe von Jahren als einer der zwei Hauptredakteure gearbeitet hat) und Anton Vögtle. Ziemlich jeder hat auch einen

Beitrag oder mehrere Beiträge geliefert. Die Gesamtheit der Mitarbeiter an den Nummern der Sektion hat ungefähr siebzig betragen.

Wodurch fallen die acht Nummern der Exegese auf? Um nur das Positivste zu sagen: sie fielen auf durch eine größere Verständlichkeit als die der meisten anderen Nummern. Nur ganz selten hat einmal ein schwierig geschriebener Artikel darin gestanden. Und in solch einem Fall zögerte die Hauptredaktion nicht, ihn auch als solchen zu bezeichnen. Und weiter? Nun, wenn ich das letzte Heft als das stehen lasse, was es ist, muß ich doch ehrlich bekennen, daß die Nummern – um es in einem Paradoxon auszudrücken – eigentlich durch ein gewisses Maß an Unauffälligkeit auffielen. Die Exegeten fühlten den heißen Atem der Erneuerung wahrscheinlich weniger als die übrigen Theologen. Oder sollte es so sein, daß gerade eine Atempuase herrschte zwischen der Erneuerung der literarisch-historischen Methode und dem, was danach kommen sollte?

Wie dem auch sei: Wenn CONCILIUM das Sprachrohr einer loyalen Opposition gegen die Handbuchtheologie ist, dann findet man in den Nummern der Exegese doch ebensosehr den Ton der Loyalität wie den der Opposition. Auch danach sind die Nummern nicht aufregend und eher etwas flach. Vielleicht kam das mit durch den Umstand, daß man nur mit Mühe Anschluß an die brennenden Fragen des Tages finden konnte und daß die Zeitschrift auch nicht der passendste Platz war, um exegetische Neuigkeiten aufzutischen.

Eine deutliche Abweichung von dieser überwiegend ruhigen vorsichtigen Information bildete die Nummer des Jahres 1972 über die Ämter in der Kirche, die ganz bestimmt an ein aktuelles Problem anknüpfte, das leider auch in diesem Augenblick noch nicht dichter an eine Lösung herangekommen ist. Wie brennend das Problem schon damals war, kann hervorgehen aus dem höchst eigenartigen Umstand, daß in den Nummern anderer Sektionen nicht weniger als zweimal ein exegetischer Artikel über dasselbe Thema aufgenommen wurde, von denen einer in das gleiche Jahr 1972 fiel. Es ist die einzige inhaltliche Wiederholung, die mir auf exegetischem Gebiet in CONCILIUM begegnet ist.

Gestern

Als sich CONCILIUM im Jahr 1973 mit einem neuen Gesicht schmückte, hörte für die Exegese die Produktion eigener Hefte auf. Die Absicht war, daß Exegeten regelmäßig an den thematischen Nummern der anderen Sektionen mitarbeiteten, die einer größeren interdisziplinären Freiheit nachstreben sollten. Was ist daraus geworden? Das zeigt sich, wenn wir die zwei Phasen miteinander vergleichen. In den zweiundsiebzig Heften, die andere Sektionen bis 1973 versorgten, standen insgesamt siebzehn Beiträge von Exegeten[1]. In den hundertacht, die ich bis jetzt von der zweiten Periode überschauen kann, standen nicht weniger als dreiundfünfzig, also im Verhältnis fast das Doppelte.

Auch gibt es eine größere und zum Teil andere Streuung über die Nummern der verschiedenen Sektionen. In der ersten Periode sind die meisten exegetischen Beiträge in den Nummern zur Dogmatik, Pastoral, Moral und Ökumene zu finden. Ihr Fehlen ist zweifellos am auffallendsten in den Nummern zur Fundamentaltheologie. Es läßt sich vermutlich durch die Art der Themen erklären, die in diesen Nummern behandelt wurden. In der zweiten Periode haben Dogmatik, Ökumene und vor allem auch Liturgie die meisten exegetischen Studien, und in bedeutend geringerem Maße Spiritualität, Moral, Religionssoziologie und wiederum Fundamentaltheologie.

Es scheint mir nicht viel herzugeben, darüber nachzudenken, ob in diesen zerstreuten und auseinanderlaufenden exegetischen Beiträgen auf die eine oder andere Weise eine gemeinschaftliche Linie oder Sicht vorhanden ist. Wohl scheint es mir hilfreich anzumerken, daß das Niveau dieser Beiträge, wie auch in der ersten Phase, hoch ist, und die Artikel doch nicht zu schwierig waren.

Es sei mir aber vergönnt, mich kritisch nach dem Beschluß umzuschauen, keine exegetischen Nummern mehr zusammenzustellen. Ich bemerke dabei ausdrücklich, daß dieser Beschluß schon 1971 gefaßt wurde, daß er damals auf guten Gründen beruhte und einstimmig angenommen wurde. Dies Letzte besagt, daß auch ich damals dafür gestimmt habe. Doch muß ich von heute her sagen, daß der Beschluß in einem außergewöhnlich unglücklichen Augenblick gefaßt wurde. Warum war dieser Augenblick so unglücklich? Weil er genau dem Durchbruch der neuen Entwicklungen in der Exegese vorausging.

Bis zu jenem Augenblick wurde die offizielle exegetische Wissenschaft fast ganz im Rahmen der literarisch-historischen Methode ausgeübt, in der die Traditionsgeschichte, die Formge-

schichte und die Redaktionsgeschichte die wichtigsten Komponenten bildeten. Neben diesem Hauptstrom liefen nur einige recht schmale Bächlein wie die existentiale und die psychoanalytische Interpretation. Zwar nahmen zwischen 1960 und 1970 die kritischen Stimmen an Zahl und Umfang zu, aber neue Modelle der Forschung und Interpretation wurden noch nicht sichtbar. Gerade das wurde zwischen 1970 und 1980 ganz anders. Die allgemein herrschende Übereinstimmung wurde gehörig angetastet. Zwar noch nicht so, daß die Gebäude des literarisch-historischen Konzerns zusammenstürzten, aber andererseits doch so, daß die neuen «Kleinbetriebe» als ernsthafte Konkurrenten auftraten. Und gerade in diesem Augenblick war es CONCILIUM durch den Beschluß, keine Exegese-Nummern mehr herauszugeben, fast unmöglich geworden, seinen Weg zu verändern, um seine Leser auf der Höhe dessen zu halten, was in der Welt der Exegeten vor sich ging.

Fast. Denn was die exegetische Sektion nicht mehr tun konnte, wurde von anderen übernommen. Im Jahr 1980 widmete die Sektion Ökumenik ihr Heft dem Thema «Die Bibel im Widerstreit der Interpretationen». In Übereinstimmung mit der Form, die gewöhnlich in den Ökumenenummern angewandt wird (viele kurze Artikel aus verschiedenen Blickwinkeln), passiert ziemlich die Gesamtheit der bestehenden und neuen Forschungsmethoden Revue: die historisch-kritische Methode, zwei Typen von mehr strukturalistisch orientierter Exegese, die materialistische und die psychoanalytische Deutung, jüdische Exegese, Interpretation vor dem Hintergrund der Erfahrungen in brasilianischen Basisgemeinden, aus der Position der Schwarzen in Südafrika und aus feministischer Perspektive. In ihrer Art eine vortreffliche Nummer, wenn ich mich auch frage, ob die verschiedenen neuen Verstehensmöglichkeiten nicht zu kurz behandelt sind, um dem Leser mehr als einen oberflächlichen Eindruck zu geben. Die Tatsache dieser Nummer scheint mir ein Zeichen an der Wand zu sein. Während eine Sektion Exegese besteht, erscheint eine ausgesprochen exegetische Nummer unter der Flagge einer anderen Sektion und ohne Beitrag eines Hauptredakteurs der Exegese und fast ohne Mitwirkung des Redaktionskomitees.

Freilich, es war nicht das erste und nicht das letzte Mal, daß das Blut kriecht, wo es nicht gehen kann. Im Jahr 1975 hat die Sektion Liturgik ein Heft erarbeitet, das zumindest ein Grenzgebiet bestreicht: die Bibel in der Liturgie (Nummer 2). Und für 1983 hat die Sektion Spiritualität eine Nummer auf dem Programm unter dem Titel: Ijob und das Schweigen Gottes (Nummer 11). Wie Letzteres aussehen wird, weiß ich beim Schreiben dieser Übersicht natürlich noch nicht-.Das Projekt begann allerdings mit der Mitteilung, daß die Nummer nicht als ein exegetisches Subjekt angesehen werden kann; aber der Rest des Projektes weckte trotzdem den Eindruck, daß dies nur wahr ist, wenn man das Wort Exegese in einer zugespitzten professionellen und technischen Bedeutung nimmt. Für das übrige verspricht der Plan eine außergewöhnlich interessante und höchst originelle Nummer, die professionelle Exegeten vermutlich so nicht entworfen hätten, aber die in einem Heft der Sektion Exegese ganz bestimmt auf ihrem Platz gewesen wäre.

Nochmals: Zeichen an der Wand. Aber Zeichen wovon? Es scheint mir klar, daß sich ein bedeutendes Bedürfnis nach Heften zeigt, die in hohem Maße der Schrift oder einem Teil der Schrift gewidmet sind. Das ruft die Frage wach, ob es nicht weise wäre, noch einmal über die Frage nachzudenken, ob die Sektion Exegese nicht besser wieder zu einem vollwertig produzierenden Dasein gerufen werden kann. Der Gang der Dinge könnte möglicherweise aber auch ein Zeichen dafür sein, daß die Theologen bewußt oder unbewußt eine Art Schriftmonopol der Exegeten abweisen, oder der Meinung sind, daß die Exegeten sich mit der Schrift zu einseitig beschäftigen. Dann müßte die bemerkenswerte Entwicklung den Exegeten zu denken geben. In jedem Fall muß über die Diagnose gründlich nachgedacht werden: mit der Frage im Hinterkopf, ob eine Therapie nötig ist und wenn ja, welche.

Und morgen?

Bei näherem Zusehen versehe ich die Überschrift über diesem Unterteil des Artikels lieber mit einem Fragezeichen. Es ist ja viel zu früh, um davon auszugehen, daß die Sektion Exegese in Zukunft aufs neue eigene Hefte herausbringen wird. Und wenn das nicht der Fall ist, gibt es wenig zu sagen über die Aufgabe der Exegese im CONCILIUM von morgen. Vielleicht verdiente eine Art Zwischenlösung den Vorzug.

Die Zwischenlösung könnte basieren auf der doppelten Aufgabe der Exegeten. Auf der einen Seite ist die professionelle Exegese ja eine Hilfswissenschaft der systematischen Theologie. Auf der anderen Seite zeigt sich immer wieder aufs neue – und mit Recht –, daß sie auch eine eigenständige Funktion hat und sich ohne Vermittlung anderer Theologen unmittelbar an jeden wendet, der es hören will, aber vor allem an die Gemeinde Jesu, die die Lesung der Schrift und ihre Auslegung als notwendig erfährt.

Dem ersten Aspekt wird in der heutigen Form sicher in einer guten Weise genügt, indem Exegeten regelmäßig gebeten werden, ihre Beiträge den Heften der verschiedenen Sektionen zu übergeben. Zu erwarten ist, daß auch in nächster Zukunft die erbetenen Beiträge meist von literarhistorischer Art sind, einen bibeltheologischen Charakter haben oder interpretierende Betrachtungen von Textteilen sein werden, die für ein theologisches Thema besonders wichtig sind.

Dem zweiten Aspekt würde dagegen eher genügt werden können, wenn die Sektion wenigstens von Zeit zu Zeit mit einer eigenen Nummer auftreten könnte. Um diese Nummern zu füllen, gibt es mehrere Möglichkeiten. Ich fände es z. B. dringend geboten, daß nicht nur die neueren Methoden des Lesens, Analysierens und Verstehens der Schriften ausführlicher erklärt werden, sondern vor allem auch in ihrer Beziehung zueinander betrachtet werden. In den Fachzeitschriften hat sich eine solche Einteilungswut ergeben, daß diese Beziehungen kaum noch oder gar nicht zu Worte kommen können. In den klassischen, länger bestehenden Zeitschriften dominiert die literarisch-historische Methode weiterhin. Die anderen Methoden haben sowohl im französischen und englischen wie im deutschen Sprachgebiet ihren Weg in eigenen Zeitschriften gefunden.

Eine andere sehr interessante Möglichkeit scheint mir das Beitragen zu dem zu sein, was ich vorläufig nur die Emanzipation der nichtberuflichen Bibelleser nenne. Zu diesen kann man von allem reden, aber sie haben alle gemeinsam, daß sie in jedem Fall keine Ausüber der Bibelwissenschaft sind. Sie profilieren sich gerade in einer Art Opposition gegenüber den offiziellen Bibelwissenschaftlern. Nun brauchen sich die Letzteren nicht mit dieser Rolle zu begnügen. Im Gegenteil, sie könnten – neben ihrer wissenschaftlichen Aufgabe – auch gerade als zweite Aufgabe all das auf sich nehmen, was die Emanzipation der Nicht-Professionellen fördert. Das kann allerdings nicht oder kaum innerhalb der gängigen wissenschaftlichen Bibelzeitschriften stattfinden. Und gerade das könnte – meine ich – ein guter Auftrag für die Sektion Exegese in CONCILIUM sein, wenn diese die Gelegenheit hätte, von Zeit zu Zeit ein Heft vorzulegen. Vielleicht müßte das dann wohl zu einer Verstärkung des Redaktionskomitees durch Exegeten führen, die gerade auf diesem Gebiet besonders aktiv sind. Aber das wird ohne viel Mühe und Probleme verwirklicht werden können.

[1] Die exegetischen Beiträge in den Nummern der anderen Sektionen konnte ich für die Jahre vor 1973 leicht mittels des allgemeinen Index aufspüren, den der spanische Verleger – Ediciones Cristiandad in Madrid, ein Getreuer der ersten Stunde – von den ersten acht Jahrgängen herausgegeben hat. Das Material der Periode von 1973 bis heute hat Schwester Hadewych Snijdewind vom Generalsekretariat in Nimwegen für mich gesammelt. Beide haben mir dadurch viel Zeit erspart, so daß ich ihnen großen Dank schulde.

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Heinrich A. Mertens

Odilo Metzler

«Dritte-Welt»-Theologie in CONCILIUM

Dieser Beitrag versucht, einen Einblick in theologische Neuansätze aus Ländern der «Dritten Welt» zu geben, wie sie in dieser Zeitschrift veröffentlicht wurden. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den lateinamerikanischen Beiträgen zur Theologie der Befreiung, die inzwischen das Gesicht von CONCILIUM mitprägen. Ergänzend und in gewisser Spannung dazu stehen Neuansätze aus der afrikanischen und asiatischen Theologie. Die Fülle der Einzelartikel (120 Titel seit 1973) kann hier nicht analysiert werden, es geht nur um einen ersten Einblick in wichtige Optionen der «regionalen» Theologien[1].

I. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung – eine prophetische Theologie aus der Welt der Unterdrückten

Die Erkenntnis der Verelendung der sogenannten «Dritten Welt» und die revolutionäre Gärung im lateinamerikanischen Subkontinent führten schon in den frühen sechziger Jahren zu tiefen Umorientierungsprozessen in der Kirche Lateinamerikas. Bischöfe prangerten die Unrechtsstrukturen an und forderten einschneidende Reformen; ganze Gruppen von Christen setzten sich für eine soziale Revolution ein. Die lateinamerikanische Bischofssynode von Medellín (1968) qualifizierte den Teufelskreis der Verarmung als Sünde und traf eine «Option für die Armen». Nach einer Phase der Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen des prophetischen Protests in theologischen Beiträgen[2] setzte in den siebziger Jahren eine eingehende Reflexion über Voraussetzungen, den gesellschaftlichen Ort und das Interesse der Theologie ein. Von verschiedenen Theologen wurden Ansätze einer Theologie der Befreiung entwickelt und weitergeführt.

Gemeinsam ist dieser Theologie, daß sie als ihren Ausgangspunkt die «Zeichen der Zeit», die Wirklichkeit selbst nimmt, zu deren Erkenntnis sie nicht nur der persönlichen Erfahrung, sondern der wissenschaftlichen Analyse bedarf. In erster Linie bedient sie sich dabei der Klassenanalyse und der Dependenztheorie, die ihr den Interpretationsschlüssel für die historische, politische und sozio-ökonomische Situation und ihre Ursachen liefert.

Das der Gesellschaftsanalyse vorausliegende Menschenbild ist in der Theologie der Befreiung gekennzeichnet durch die «Option für die Armen», durch die Parteinahme für die benachteiligten Massen als Ausdruck der Liebe zu Christus im Nächsten.

Diese «Option für die Armen» ist nicht nur eine Prämisse für die Wirklichkeitsanalyse und die theologische Reflexion, sondern erfordert das Eintreten in die Welt der Unterdrückten und Ausgebeuteten. Die Identifikation mit ihren Interessen und Kämpfen wird zum Ausgangspunkt einer neuen Weise, Mensch zu sein und den Glauben zu leben. Diese neue Weise geschichtlicher Existenz und Praxis, in der man die Geschichte und sich selbst umgestaltet, führt zu einer neuen Weise des Erkennens[3]. Der Einsatz im Befreiungskampf, die Orthopraxis, wird so auch zum Ort theologischer Erkenntnis. Er versetzt den Christen in eine andere Kulturwelt und führt zu einer Spiritualität der Befreiung, in der der Politiker und der Mystiker eins werden: Im Schrei der Völker nach ihrer Befreiung vernimmt der Glaube den Ruf Gottes[4].

Die Theologie selbst versteht sich als gesellschaftskritische Theologie, als zweites Wort auf das erste Wort der Human- und Sozialwissenschaften. Mit deren Hilfe versteht sie die Wirklichkeit als entstellte Wirklichkeit und zielt ab auf ihre Veränderung und die Befreiung der Unterdrückten. Die Entstellung der Wirklichkeit kommt zum Ausdruck im Nein zum anderen, im Brudermord, im herrschenden System der Unterdrückung. Dieses Nein zum Anderen ist die Sünde der Welt, die Ursünde. Es bekräftigt sich als Selbstvergöttlichung, als Nein zum schöpferischen Anderen, zu Gott. Die herrschende Situation wird damit zur schlimmsten Zurückweisung der Gabe der Gottesherrschaft, zur strukturellen Sünde[5].

In der Frage, welchen Beitrag die Theologie im Befreiungskampf zu leisten habe, gingen die Positionen bald auseinander. Während Hugo Assmann als Hauptaufgabe der Theologie und der christlichen Praxis die strukturelle Entschei-

dung des Glaubens für das Politische auf der Ebene der geschichtlichen Optionen benannte und über eine kritische oder unterscheidende Funktion der Theologie gegenüber einem konkreten geschichtlichen Projekt selbst nichts aussagte, wies Scannone auf die Gefahr der politischen Manipulation des Glaubens und der Theologie hin, wenn die revolutionäre Option ideologisch verabsolutiert werde und Befreiung und Revolution univok verstanden würden. Es werde nicht deutlich, ob sich die revolutionäre Position ihrerseits vom Glauben her in Frage stellen lasse. Segundo Galilea kritisierte, durch die Übernahme der marxistischen Analyse werde eine gesellschaftspolitische Option vorausgesetzt, die den Sinn des Befreiungsengagements ungebührlich einenge[6].

An diesem Beispiel zeigt sich die Spannweite der Ansätze in der Theologie der Befreiung von einer strategischen bis zur eher ideologiekritischen Funktion der Theologie, die den Befreiungskampf in der jeweiligen geschichtlichen Situation und Ausprägung auf die eschatologische Perspektive hin offenhalten will.

Gemeinsam ist ihnen freilich, daß der theologische Diskurs von einer konkreten Befreiungspraxis ausgeht und daß er sich in ihr bewahrheiten muß. Das Evangelium ist eine Wahrheit im Sinne eines Tuns, eine Wahrheit, die sich als befreiende Wahrheit geschichtlich auswirkt. Die Botschaft für die Armen wird freilich erst dann befreiend, wenn die Armen zu ihren Trägern werden. Von ihnen her muß sich die Theologie ihr Wissen holen. In Basisgemeinden lernen sie, selbst Subjekte der Theologie zu werden, die die Botschaft von ihrer geschichtlichen Situation her neu lesen und verstehen, die ihre Geschichte im Licht der Botschaft neu verstehen und umschaffen als subversive Geschichte und Stätte einer neuen Glaubenserfahrung.

II. Nachfolge und Utopie des Reiches Gottes

Die Theologie der Befreiung versteht die Unterdrückung und die Leiden des Volkes als geschichtliche Fortsetzung der Leiden des biblischen Gottesknechtes. Diese Unterdrückung und damit verbunden die Sehnsucht nach Befreiung sind zu Zeichen der Zeit geworden. Es gibt jedoch eine Gefahr, im Blick auf die Befreiung die Unterdrückung zu überspielen, ohne das Grauen des Kreuzes überhaupt wahrzunehmen (etwa in El-Salvador oder Guatemala). Das unterdrückte Volk glaubt an den Sohn Gottes wegen seiner Ähnlichkeit mit ihm als dem Knecht Gottes. Jon Sobrino sieht die Wesensverwandtschaft vieler Völker in Lateinamerika mit dem Gottesknecht darin, daß sie Völker ohne menschliches Antlitz, ohne Recht, geschunden und getreten seien. Wie der Gottesknecht versuchen sie, Recht und Gerechtigkeit einzuführen, und kämpfen um ihre Befreiung. Aus diesem Grunde werden sie ebenso wie er unterdrückt und verfolgt. Sie wissen sich dazu auserwählt, daß die Befreiung durch sie kommt, und sie deuten die eigene Bedrängnis als Weg zu dieser Befreiung. In der Erfahrung ihres eigenen Leidens werden sie dem Gekreuzigten ähnlich. In ihren Schmerzen und ihrer Ohnmacht lernen sie ihn verstehen, und in seinem Kreuz erkennen sie sich selbst.

Elemente der Nachfolge des leidenden Gerechten sind die parteiliche Aneignung der Sache und des Schicksals der Erniedrigten, die Praxis der Befreiung aus Liebe zu den andern in der Hoffnung auf das Kommen des Reiches und der Geist der Seligpreisungen, in dem das Wesen Jesu zum Ausdruck kommt.

Sobrino entwickelt daraus einen Tugendkatalog für die Nachfolge: «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 Kampfes 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. 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.»[7]

Die Gotteserfahrung und -beziehung des unterdrückten Volkes zeigt sich an seinem Vertrauen auf die Befreiung und an seinem Gehorsam im Dienst der Befreiung.

Eine Erscheinungsform der Sünde der Welt ist die Arbeitslosigkeit, die vor allem in der Dritten

Welt eine Massenerscheinung ist und dort drei Vierteln der Menschen die Existenzgrundlagen entzieht. Diese Sünde der Welt, dieser Mangel an Solidarität steht dem Reich Gottes entgegen. In dieser Situation fordert die Dritte Welt Umkehr und Veränderung: nicht nur die Schaffung einer neuen Weltwirtschaftsordnung und gerechter Handelsbeziehungen, 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»[8]

Ignacio Ellacuria nennt für eine neue Weltwirtschaftsordnung und eine neue Kultur der Beziehungen zwischen den Völkern drei Maximen: a) Eine menschliche Ordnung, die sich an der Utopie des Reiches Gottes ausrichtet, geht vorrangig von den Armen aus und wird für sie gestaltet. b) Sie erfordert eine Veränderung der Rangordnung der Werte: «die Überwindung der Vergötzung des Reichtums, der Macht, des Konsums und des Egoismus, die einer vernünftigen Arbeitsteilung und einer Aufwertung unbezahlter schöpferischer Tätigkeiten im Wege stehen. c) Eine wichtige Maxime ist die «Arbeit für eine Kultur der Armut, in der Armut nicht mehr die Entbehrung des Notwendigen und Wesentlichen... 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.»[9]

III. Neue theologische Ansätze in Asien

Die Kirche in den asiatischen Ländern ist weitgehend in einer anderen Situation als die Kirche in den Ländern Lateinamerikas. Die meisten asiatischen Kirchen sind der Zahl nach klein, isoliert von anderen und haben zu kämpfen, daß sie in der Masse der Gläubigen der anderen Religionen bzw. unter kommunistischer Herrschaft nicht untergehen. Ein großer Teil der asiatischen Beiträge befaßt sich mit der Auseinandersetzung bzw. mit dem Dialog mit dem religiösen/politischen/kulturellen Umfeld. Häufig steht die Theologie – wie etwa in Indien – vor der drängenden Aufgabe, ihren Beitrag zur Inkulturation zu leisten. Daß sie dabei zu ähnlichen Schlußfolgerungen kommen kann wie die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, zeigt ein interessanter Beitrag von Duraisamy Amalorpavadass über «die Armen ohne Stimme und ohne Macht»[10].

Er beschreibt das religiöse und kulturelle Erbe Indiens als einen Fluß, in den man eintauchen und sich vorwärtstragen lassen kann auf der Suche nach *Moksha* (Erlösung/Befreiung). Der Geist der Armut ist Ausdruck eines kontemplativen Lebens der Einheit mit Gott und der Loslösung für höhere Ziele. Er setzt materielle Armut, Bereitschaft zum Teilen bzw. zu freiwilligen Abgaben für die Bedürftigen voraus. Armut ohne kosmische Dimension, Gemeinschaftsbezug und spirituelle Erfahrung ist somit sinnlos.

Die soziale Wirklichkeit Indiens wie der «Dritten Welt» ist dadurch gekennzeichnet, daß 50 Prozent der Bevölkerung durch institutionalisierte Unterdrückung als Unpersonen und Nicht-Menschen unter dem Existenz-Minimum in Verelendung leben müssen. Nach diesen zwei Aspekten der Wirklichkeit wird als Ausgangspunkt für die Theologie die Bibel genannt. Die biblische Botschaft, die Seligpreisungen nach Lukas, richten sich primär und direkt an die Armen als Opfer der Ungerechtigkeit und Verelendung und sekundär an alle, die von Gott den Wandel der Situation erwarten. Eine totale Revolution ist in Gang gesetzt worden zugunsten der Armen, und die erfaßt die ganze Welt. Sie will alle Menschen, Arme wie Reiche, Unterdrückte wie Unterdrücker von allen Formen der Unterdrückung befreien.

Befreiungstheologische Impulse gehen auch von dem südkoreanischen Dichter, «Volkstheologen» und Bürgerrechtler Kim Chi Ha aus. Er schreibt: «Mehr als durch alles andere wurde ich durch meine eigene Teilnahme an der Bürgerrechtsbewegung, die mit großem Elan seit 1972 von der koreanischen Kirche aufgebaut wurde, davon überzeugt, daß ... der beharrliche Widerstand und die volkstümliche Tradition der Revolution genau das Material sind, aus dem ein neues Prinzip der Befreiung der Menschen, das Prinzip der Einheit von Gott und Revolution, gegossen werden kann. Ich bin geneigt, vorherzusagen, daß dieses reiche Goldlager, vergraben in koreanischer Erde, eine bedeutungsvolle Botschaft an die Welt, vor allem an die Dritte Welt, hervorbringen wird».[11]

«Die vietnamesischen Katholiken», schreibt Nguyen Quoc Hung, «hatten nie die Kraft, eine Theologie zu entwickeln wie die Theologie der Befreiung... Vielleicht führt die Praxis ihres Glaubens eines Tages zur Befreiung von einer

gewissen Theologie»[12]. Er setzt sich in seinem Beitrag für einen konstruktiven Dialog mit der sozialistischen Gesellschaft ein.

Eine Ausnahme in der kirchlichen Szene Asiens bilden die Philippinen, denn 85% der Bevölkerung sind katholisch. Die Kirche ist gespalten in ihrem Widerstand gegen die Marcos-Diktatur. Aus Christen, die verfolgt werden, wächst eine leidende Kirche, die mit ihrem Leben für die Verteidigung ihrer Würde, die ihrer Mitmenschen und ihren Glauben einstehen und eine Theologie, die ihren Ort bei den Armen und Verfolgten findet[13].

IV. Neue theologische Ansätze in Afrika

Wie die neuere Theologie in Lateinamerika und Asien so sucht auch die afrikanische Theologie, sich auf die eigenen kulturellen und religiösen Traditionen zu besinnen. Wie in den beiden anderen Kulturräumen ist auch in Afrika das Christentum eng mit der ehemaligen kolonialen Situation verbunden. Auch die afrikanischen Völker wurden der Christenheit einverleibt vor einem Hintergrund von Gewalt und unter Herabsetzung ihrer Identität. So sieht die afrikanische Kirche und Theologie heute ihre Aufgabe darin, zur Vermittlung der christlichen Botschaft mit der afrikanischen Kultur beizutragen. Evangelisation wird verstanden als Übermittlung einer Botschaft, die dem Leben aller Menschen Sinn und Wert verleiht, gleich in welchem Kulturbereich sie leben[14]. In diesem Verständnis stellt die menschliche und religiöse Erfahrung der Völker den Ort dar, von dem aus man Christus erkennen und begegnen kann. Und so fordern afrikanische Autoren den Freiraum für ihre eigene Gestalt der Kirche und der Theologie: «Erlaubt uns, auf unserem Kontinent mit dem Christentum Verwirrung zu stiften, ganz so wie ihr es, um es freundlich auszudrücken, in Europa und Amerika habt tun können.»[15]

Als wichtiges Element afrikanischer Kultur wird die Integration des Tanzes in Leben und Liturgie der Kirche vertreten, auch als wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer afrikanischen Kirche. «Wenn morgen endlich eine ursprüngliche afrikanische Theologie entstehen wird, wird sie «Inkulturation» heißen, und ihr wird vorausgegangen sein diese festliche Liturgie, die durch den Körperausdruck – den Tanz – die Lebensgemeinschaft... mit dem lebendig gewordenen Gott feiert».[16]

Malcolm McVeigh nennt gemeinsame Themen afrikanischer Theologie[17]. Die erste Gemeinsamkeit ist die *Einheit* zwischen religiöser und weltlicher Kategorie, zwischen Individuum und Gemeinschaft sowie zwischen Lebenden und Toten. Das zweite gemeinsame Element ist die *Kontinuität* mit dem traditionellen afrikanischen Erbe, mit dem historischen christlichen Glauben und mit dem weltweiten Christentum. Die panafrikanische Konferenz von Theologen der Dritten Welt 1977 in Accra nannte als Quellen der Theologie für heute eine afrikanische Anthropologie, die traditionellen Religionen Afrikas und die unabhängigen afrikanischen Kirchen, die stärker als die Missionskirchen den christlichen Glauben als Antwort auf die traditionellen Probleme Afrikas darzustellen versuchen. Grundquelle der Theologie ist für sie die Bibel, und sie erachten die Rückkehr zur Schrift als Hauptmittel zur Erneuerung der Kirche[18].

Das dritte gemeinsame Thema afrikanischer Theologie ist die *Befreiung*, die sie stärker als lateinamerikanische Theologen als Heilung, Ganzheit und Erlösung versteht. Drei Ströme fließen in diesem afrikanischen Befreiungsverständnis zusammen: die Befreiung von Sünde (Missionskirche), die Befreiung von unterdrükkenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen (lateinamerikanische Befreiungstheologie) und die Befreiung von objektiven Kräften des Bösen, das hinter Dürre, Unglück und den täglichen Tragödien des Lebens steht (afrikanische Tradition). Der Beitrag afrikanischer Theologie zur Befreiung soll eine Synthese aus diesen drei Strömen werden.

[1] Eine Übersicht über die Artikel aus der Dritten Welt in CONCILIUM ist beim Generalsekretariat erhältlich.

[2] U.a. C. Jaime Snoek, Die dritte Welt, Revolution und Christentum: CONCILIUM 2 (1966) 334–342; Der Dokumentationsbeitrag Friede durch Revolution: 4 (1968) 388–401 und Gustavo Perez-Ramirez, Die Kirche und die soziale Revolution in Lateinamerika, 4 (1968) 463–468.

[3] Vgl. Gustavo Gutiérrez, Befreiungsbewegungen und Theologie: 10 (1974) 224.

[4] Vgl. Segundo Galilea, Die Befreiung als Begegnung zwischen Politik und Kontemplation: 10 (1974) 388.

[5] Enrique Dussel, Herrschaft-Befreiung: 10 (1974) 398f.

[6] So bekomme Assmann den pastoralen Wert der Volksreligiosität gar nicht mehr in den Blick. Vgl. Hugo Assmann,

Politisches Engagement aus der Sicht des Klassenkampfes: 9 (1973) 280; Juan Carlos Scarnone, Ist die Theologie der Befreiung evangeliumsgemäß oder ideologisch? 10 (1979) 229f; Segundo Galilea, s.o.; ders., Die Diskussion über die Volksreligiosität in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie: 16 (1980) 420.

[7] Jon Sobrino, Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes: 18 (1982) 175.

[8] Ignacio Ellacuría, Das Reich Gottes und die Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt: 18 (1982) 774f.

[9] AaO. 777.

[10] Duraisamy Amalorpavadass, Die Armen ohne Stimme und ohne Macht: 17 (1981) 482–488.

[11] In: Famio Tabuchi, Der Theologe im Gefängnis: Kim Chi Ha, CONCILIUM 14 (1978) 330.

[12] Nguyen Quoc Hung, Die Kirche Vietnams und die Nation: 13 (1978) 329.

[13] Vgl. Maria Goretti / Domingo Sale, Die Kirche und der Kampf um die Menschenrechte auf den Philippinen, 15 (1979) 251f.; Francisco Claver, In Treue zum Evangelium, 19 (1983) 190–193.

[14] Ngindu Muskete, Das Verhältnis der Kirche der Christenheit zu den neuen Kulturen der Dritten Welt: 17 (1981) 493.

[15] AaO. 495.

[16] Boka di Mpasi Londi, Befreiung des Körperausdruckes in der afrikanischen Liturgie: 16 (1980) 119.

[17] Malcolm McVeigh, Afrika: Der Religionsbegriff in den christlichen Theologien Afrikas: 16 (1980) 433-437.

[18] AaO. 435.

Yves Congar

Wie steht es mit der Glaubensaussage?

Hat die Zeitschrift CONCILIUM heute, nach zwanzigjährigem Bestehen, das Programm verwirklicht, das sie im Leitartikel des ersten Heftes aufgestellt hat? Ja und nein, oder vielmehr anders.

Das Konzil war noch nicht zu Ende. Alle standen unter dem Eindruck eines Erlebnisses, einer Erfahrung, und die Schöpfer der Zeitschrift wollten sie fortführen und ihr dienen. Es war die Erfahrung einer Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen in gegenseitigem fruchtbarem Austausch. Es war die Erfahrung einer neuen Lebenskraft der Kirche dank einer doppelten Öffnung: nach innen – die Öffnung zu den Beiträgen der Forschung auf den Gebieten der Exegese zum Beispiel, der Liturgie und der Ökumenik; nach außen – die Öffnung zu den «anderen» hin. Die Kirche war vor dem Konzil mit sich selbst beschäftigt, mit ihren Ideen und ihrem eigenen, im übrigen großen und schönen Bestand; nun aber öffnete sie sich den Fragen und Forderungen der Welt, dem Dialog mit den anderen Christen, der Sicht auf die anderen Religionen. Aus den eigenen Reihen bereicherten die Beiträge afrikanischer und nord- bzw. südamerikanischer Bischöfe die Kirche auf eine Weise, wie sie das Erste Vatikanische Konzil etwa nicht gekannt hatte. Hat der Wille, all das weiterzuführen und ihm zu dienen – das Programm von CONCILIUM –, Beachtung gefunden? Wurde er verwirklicht? Ja. Und nein. Anders. Und was wird morgen sein?

Zunächst ja. Vielleicht könnte hierzu mein persönlicher Fall lehrreich sein. Die Art und Weise, wie ich Theologie betreibe, unterscheidet sich natürlich von der vieler Mitarbeiter. Ich bin eher ein Mann der Vergangenheit; ich arbeite mehr nach herkömmlicher Manier. Im Herbst 1935 meldeten sich die ersten Anzeichen einer Erkrankung; sie brach dann offen aus und ist seit April 1960 chronisch; sie zwingt mich, mein Leben größtenteils am Schreibtisch, inmitten von Büchern und Papieren zu verbringen. Aber was mir zu mangeln droht – weltweite Ideen und eine umfassende Dokumentation, Fragen des Menschen von heute, Stimmen anderer theologischer Schulen, anderer Kirchen –, eben das bringt mir CONCILIUM herbei. Jetzt, da ich nicht mehr in die Welt gehe, kommt die Welt zu mir. Das gilt *positis ponendis* auch für andere, die nicht unter solchen Einschränkungen leben wie ich. Mir ist keine Zeitschrift von einer derartigen Weite des Blickes und der Dokumentation bekannt. Das Konzil war eine weltweite Versammlung. In diesem Sinn ist CONCILIUM seine

Weiterführung. Man gestatte mir, auf die psychologische Analyse der Bedingungen, unter denen man erwachsen wird, anzuspielen und zu sagen: CONCILIUM ist ein guter Weg, um «das Grundprinzip der Wirklichkeit», die Begegnung mit dem *anderen* nämlich, in die Wirklichkeit umzusetzen. CONCILIUM trägt den Geist des Konzils weiter und dient ihm.

Nein. Oder vielmehr: Nicht ganz. Dies in mehrfacher Hinsicht. Man wollte eine recht «katholische» Mitarbeit. Niemand war ausgeschlossen. Nur eine Bedingung wurde gestellt: die Beiträge sollten *konstruktiv* sein. Nun sind aber viele anfangs erschienene Namen in der Folge wieder verschwunden, Namen zum Beispiel wie Ratzinger, von Balthasar und Le Guillou. Es hat sich eine Art «parting of the way» vollzogen. Wir wollen die Dinge sehen, wie sie sind, und offen reden. Zu Recht oder zu Unrecht hat man die Sache mit Holland und die «Affäre Küng» der Zeitschrift angelastet. In Polen haben wir so gut wie gar nicht Fuß fassen können. Der Vatikan scheint mißtrauisch zu bleiben. Ich habe zu Paul VI. gleich zu Anfang davon gesprochen. Trotz seiner gewohnten Offenheit für alles blieb er hier zurückhaltend, ja sogar kritisch eingestellt. In dieser Richtung haben wir nicht wirklich Erfolg gehabt. Im ganzen gesehen hat sich die Lage in den letzten Jahren etwas gebessert. Die Mitarbeit ist «katholisch». Wenigstens hat die Zeitschrift keinen Guru und ist nicht einer theologischen Schule dienstbar.

Der ursprüngliche Plan war, jenen Leuten, deren Tätigkeit das Leben der Kirche gestaltet, «eine Information zu liefern, die auf der Höhe der Zeit steht und weltweit die neuen Fragen und Antworten auf allen theologischen Gebieten zur Sprache bringt». CONCILIUM hat das getan. Doch scheinen die führenden Persönlichkeiten wenig Nutzen daraus geschöpft zu haben. Gewisse Sektionen unserer Zeitschrift könnten sie indessen stärker interessieren. Wo werden denn sonst – mit Ausnahme der Fachzeitschrift – wie in CONCILIUM die brennenden Fragen der Liturgie, des Kirchenrechts oder der Religionssoziologie behandelt? Haben wir es vielleicht unterlassen, die *unmittelbar* anstehenden pastoralen Probleme in Angriff zu nehmen? Sind nicht eben sie *die* Fragen der führenden Köpfe? Hier könnte sich freilich aus dem Strukturgesetz der Zeitschrift eine Unzulänglichkeit ergeben: Der gleiche Text muß ohne Änderung in den verschiedenen Ausgaben und Sprachen veröffentlicht werden. Ich persönlich habe diese starre Regel stets bedauert, obwohl sie sich andererseits in manchen Fällen als vorteilhaft erwiesen hat. Das von mir angeschnittene Problem bleibt. CONCILIUM spricht viel eher die Leute des Wissens an als die des Amtes. In dieser Hinsicht ist die Zeitschrift nur unvollkommen eine Weiterführung des Konzils.

Von anderer Seite her hat man der Zeitschrift zuweilen vorgeworfen, nicht theologisch genug zu sein, nicht treu genug in der Suche nach einer Erneuerung aus den biblischen Quellen. Wir möchten uns diesen Vorwurf gern zu Herzen nehmen. Doch fragen wir uns, ob CONCILIUM nicht eher die Gesamtlage der heutigen theologischen Wissenschaften widerspiegelt. Wenn es offensichtlich und auch nach den Worten Pauls VI. zu den wesentlichen Aufgaben der Theologie gehört, zwischen dem pastoralen Lehramt und der lebendigen Kultur der Welt eine Verbindung, einen gegenseitigen Austausch zu schaffen, dann betreibt CONCILIUM echte Theologie. Der erwähnte Vorwurf ist auch viel zu allgemein; man müßte hier genauer zusehen. Wenn da etwa der Sektion Religionssoziologie vorgeworfen wurde, sich nicht in den Grenzen der bloßen Soziologie zu halten, lag das eben gerade daran, daß sich aus dieser Religionssoziologie theologische Fragen ergaben, die nicht unbeachtet bleiben konnten.

Oft wurde auch der Titel der Zeitschrift kritisiert. Der Leitartikel im ersten Heft rechtfertigte ihn mit dem Hinweis, er bedeute keineswegs eine willentlich angezielte Vereinnahmung. Es handelte sich darum, im Hochgefühl der Jahre 1963/64 «sich auf eine besondere Weise auf das Werk des Zweiten Vatikanischen Konzils zu gründen und dessen Arbeit fortzusetzen». Was ist daraus geworden? Natürlich wollte CONCILIUM kein Kommentar zum Konzil und seinen Dokumenten sein und auch nicht nur eine Aufarbeitung durch das Konzil so oft unvollständig behandelter Fragen. Das geschah gewiß auch und wird weiterhin geschehen, besonders in der Ethik, den kirchenrechtlichen Strukturen und in der Liturgie. Aber CONCILIUM horcht vor allem auf die Anfragen und Beiträge der Welt, die, wie es in der Einführung von *Gaudium et spes* (4) heißt, durch «tiefgehende und rasche Veränderungen» gekennzeichnet ist.

Es steht außer Zweifel, daß sich CONCILIUM sehr bald weniger auf das Konzil bezogen hat, als dies im Anfang der Fall war. Die Zeit-

schrift hat, so glauben wir, ihr ursprüngliches Vorhaben *anders* ausgeführt. Die Formel: «Das Konzil, das ganze Konzil, nicht mehr und nicht weniger» kann nicht für die theologischen Disziplinen gelten, denn deren Berufung liegt in einer Vermittlung zwischen der Kirche oder dem Glauben und einer in voller Umwandlung begriffenen Welt. Zahlreiche Angelegenheiten, die sich 1965 noch kaum bemerkbar machten, sind heute für den Diener des Glaubens zu echten Fragen ausgewachsen. Soll man einige aufzählen? Praktischer Zusammenbruch der philosophischen Grundlagen der Scholastik, Auseinanderklaffen der Generationen, sexuelle Befreiung, Ungenügen der lediglich repetitiven Lösungen, Frauenbewegung mit ihrem tiefen Ernst und ihren «Kinderkrankheiten», Aufblühen der Ortskirchen in ihrem Verlangen nach Selbstbestimmung, Anerkennung der Kirchlichkeit der anderen christlichen Gemeinschaften und ihrer Ämter, Pluralismus, Säkularismus usw.!

Auf diese Landschaft hinaus hat das Konzil Fenster und Türen geöffnet oder wenigstens einen Spalt weit aufgetan. Die alljährliche Generalversammlung von CONCILIUM nimmt aus ihr die Themen, die dann nach freier Absprache und Abstimmung den verschiedenen Sektionen zugewiesen werden. Es ist klar, daß die Theologie unter diesen Umständen zwar konstruktiv, aber auch kritisch sein muß und womöglich jene prophetische Funktion erfüllt, die man ihr im Hinblick auf einen *status quo* zuweist, der angeblich die heutige Wirklichkeit verkennt. Eines Tages stürmten junge Demonstranten in eine sehr ruhige kirchliche Versammlung herein; auf ihren Transparenten stand zu lesen: «Wir sind das Naphtalin der Welt.» CONCILIUM möchte nicht das der Theologie sein.

In dieser Richtung liegt die Zukunft der Zeitschrift. Diese Zukunft kann nur darin bestehen, der Zukunft der Welt und der Kirche gegenwärtig zu bleiben in beständiger Treue zum apostolischen Glaubensbekenntnis. Das ist das Wesen der Tradition selbst. Ich bin (zusammen mit meinem Freund Zizioulas) vielleicht das am stärksten der Tradition verbundene Mitglied des Direktionskomitees. Und doch habe ich mich verändert. Jedesmal nämlich, wenn ich mich selbst besah, war ich ein anderer als der, für den man mich hielt. Von Pius X. an, unter dessen Pontifikat ich geboren bin, bis zum Konzil und in die nachkonziliare Zeit hinein hat meine Kirche große Veränderungen erlebt. Trotzdem habe ich nicht den Eindruck, in einer anderen Kirche zu leben. Verdanke ich das meiner Beschäftigung mit der Geschichte? Ich wünsche, CONCILIUM befaßte sich mit den Fragen geschichtlich. Leider befragen und praktizieren jene, die am meisten von «Geschichtlichkeit» reden, die Geschichte selbst recht wenig! Die Geschichte verleiht den Sinn für die Beständigkeit und zugleich für die Veränderungen. Sie läßt einen die Gegenwart leben und die Zukunft angehen, und dies aus lebendigen Wurzeln wie ein Baum, der nur dann an Höhe gewinnt, wenn er sich tiefgehend verwurzelt.

CONCILIUM hat sich am Anfang an Menschen gewandt, die ihre theologischen Studien schon längere Zeit hinter sich hatten und mit den neuen Forschungen bekannt gemacht werden mußten. Jetzt gehören zu seinem Leserkreis Männer und Frauen, die in der nachkonziliaren Zeit zum Leben des Geistes gefunden haben. Die Generation, die das Konzil eröffnet hatte, war in einer beruhigten Kirche groß geworden und hatte dort Wurzeln geschlagen. Wo soll man nun seinen festen Grund finden, woraus seinen Lebenssaft ziehen, wenn man nur eine Kirche in Bewegung, eine in Fragen zerstückelte Theologie, eine Welt in Gärung und eine Kultur kennt, die ihre Einheit verloren hat? CONCILIUM wird die Grundlagen ihrer Identität gegenwärtig haben müssen, um so mehr, als die Zeitschrift den Veränderungen und Infragestellungen folgen wird. Auf der Ebene des persönlichen Lebens scheint uns das Wesen unserer Existenz am doxologischen Leben der Kirche und an der Feier ihrer Geheimnisse zu hängen.

Die größte Anfrage an die Kirche der kommenden Jahre ist vielleicht diese: Ist sie deutlicher *weltbezogen*? Das ist etwas anderes als «katholisch». Das verhält sich ungefähr so wie in der Glaubensgemeinschaft. Da gibt es den zwar wirklichen, aber doch nur grundsätzlichen dogmatischen Bereich und dann den konkreten Bereich des Gesellschaftlichen, den Bereich der ausdrücklichen und gelebten Beziehungen. Da gibt es den dogmatischen Wert der Katholizität und die in gesellschaftlicher Form gelebte wirkliche Weltbezogenheit. Pius XII. hatte es geahnt, daß sich die Zukunft vom atlantischen Kulturraum in den pazifischen verlagern würde. Wie weit ist da die Kirche? Wie weit steht es da mit der Glaubensaussage? CONCILIUM hat schon einen wirksamen Beitrag geleistet, um aus dem europäischen Monopol herauszukommen.

Nicht nur die Vereinigten Staaten, sondern auch Lateinamerika, Afrika und die asiatischen Religionen haben das Wort ergriffen. Das kann nur ein Beginn sein. Wir haben uns auf den Weg gewagt. Niemand kann ihn im voraus festlegen. Es kann sich nur um ein organisches Wachstum handeln. Dazu braucht es Zeit. Zeit zum Keimen, Zeit zum Wachsen, Zeit zum Reifen, mit all den unvermeidlichen Rückschlägen. Aber in dieser Richtung muß es weitergehen, will man die durch das Konzil angestoßene Bewegung fortführen und ihr dienen.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Karl Rahner

«Gelegen und ungelegen»

Paul Brand, Edward Schillebeeckx, Johann Baptist Metz und Anton Weiler haben mich bedrängt, auch ich solle einen kleinen Beitrag zum Jubiläumsheft von CONCILIUM schreiben. Diese Bitte ist darum naheliegend, weil ich zu der allerersten Gründergeneration von CONCILIUM gehöre und diese Tatsache mich immer noch mit einer gewissen Genugtuung erfüllt, auch wenn meine Mitarbeit, durch mein Alter bedingt, in den letzten Jahren sehr bescheiden geworden ist und ich sogar seit einigen Jahren an den jährlichen Planungstreffen der Zeitschrift nicht mehr teilnehme. Aber was soll ich nun in dieser Festnummer sagen?

Ich bin etwas skeptisch, wenn man den Geist des Konzils beschwört, das den unmittelbaren Anstoß für die Gründung von CONCILIUM gegeben hat. Ich finde (ehrlich gesagt), daß zuviele Bestrebungen, auch wenn sie in sich durchaus berechtigte sein mögen, sich auf die undefinierbare Größe eines «Geistes» des Konzils berufen und besser daran täten, ihre Sache von dieser selbst her unmittelbar zu vertreten. Ich anerkenne selbstverständlich das unsterbliche Verdienst Johannes XXIII., das er sich durch die letztlich unerwartete Einberufung des Konzils erworben hat, zumal ich davon überzeugt bin, daß dieses Konzil immer die Zäsur markieren wird zwischen der «Pianischen Epoche» der Kirche und der neuen Zeit, in der die Kirche trotz aller retardierenden Tendenzen wirklich die *Welt*kirche wird. Aber ich bin mit meinem verstorbenen Freund Burkhart Schneider, der Rom genau kannte, davon überzeugt, daß vieles, was man über diesen Papst erzählt, die jüngste Papstlegende ist.

Was soll ich also über CONCILIUM selbst sagen? Ich kann natürlich die 190 Hefte dieser internationalen Zeitschrift für Theologie, die in sieben Sprachen erscheint und 19 Jahrgänge hinter sich hat, nicht würdigen. Ich kann auch die Eigenart der einzelnen Sektionen dieser Zeitschrift nicht beurteilen und würdigen. Ich kann auch nicht sprechen von diesen und jenen Erklärungen und Anstößen, die von CONCILIUM ausgegangen sind und die Wirkung und den Einfluß einer durchschnittlichen theologischen Zeitschrift erheblich überboten haben. Ich brauche auch nicht lange zu betonen, daß in dieser Zeitschrift auch manches, vielleicht sogar nicht ganz weniges, geschrieben worden ist, das meinen Beifall nicht findet. Denn das ist ja eigentlich eine Selbstverständlichkeit, die niemand wundern muß und die niemandem zum Vorwurf gemacht werden kann, wenn Theologie eine Wissenschaft ist, in der nicht von vornherein immer alle unisono dasselbe sagen, auch wenn man manchmal den Eindruck haben kann, dies werde da und dort von zu beruhigt Konservativen gewünscht und als ideal empfunden. Ich erlaube mir sogar auch hier die Meinung, daß auch CONCILIUM da und dort den nötigen Respekt und die geschuldete Liebe verletzt hat, die man auch seinem Gegner in der Kirche schuldet.

Wenn das aber alles Selbstverständlichkeiten sind, was soll ich dann sagen in einem solchen Jubiläumsheft? Ich kann nur das sagen und wiederholen, was unsere Grundüberzeugung beim Beginn der Zeitschrift war, und darum wünschen, daß sie weiterbesteht und weitergedeiht.

Wenn für mich, wie ich eben schon andeutete, das Zeitalter der Kirche als der Kirche der ganzen Welt, aller Kulturen und der Weltzivilisation zu existieren begonnen hat (trotz aller restaurativen Tendenzen von heute und trotz all der Gefahren, die mit einer Welt technischer Rationalität überall gegeben sind) und die Kirche dennoch die eine Kirche der radikalsten Selbstzusage Gottes in Jesus Christus für alle Welt sein soll, dann muß es auch theologische Zeitschriften in dieser einen Weltkirche geben, die sich bemühen, diese neue Situation der Kirche, ihres Glaubens und ihrer Theologie widerzuspiegeln und zu vertreten.

Diese Aufgabe kann gewiß nicht von CONCILIUM allein wahrgenommen werden. Auch regional begrenzte theologische Zeitschriften haben eine Verantwortung der Theologie der ganzen Kirche gegenüber. Aber gerade wenn man davon überzeugt ist, daß eine Theologie der Weltkirche vor ungeheuren Aufgaben in allen theologischen Disziplinen steht, die eine unermeßliche, uns überfordernde Bemühung erheischen, dann würde man zwar von Herzen und selbstlos wünschen, daß dieser Aufgabe einer Theologie, die der heute notwendigen Verkündigung des Evangeliums dient, noch von ganz anderen, stärkeren und mutigeren Kräften als durch CONCILIUM gedient würde.

Aber es ist auf jeden Fall selbstverständlich, daß es in der Weltkirche gerade wegen eines heute nicht vermeidbaren, sondern positiv gültigen Pluralismus in der Theologie der Weltkirche eine internationale Zeitschrift geben muß, die einen «runden Tisch» bedeutet, an dem Theologen aus aller Welt zusammenarbeiten. Wenn es eine solche internationale theologische Zeitschrift in der katholischen Kirche nur in CONCILIUM faktisch gibt, dann müßte selbst der, der sich andere solche Zeitschriften wünscht und für notwendig hält, CONCILIUM eine weitere Existenz und ein gutes Gedeihen wünschen, auch wenn keine solche Zeitschrift die Verheißung ewigen Bestandes hat.

Ich jedenfalls meine, CONCILIUM brauche sich seiner Vergangenheit nicht zu schämen, könne dafür Gott und den Menschen, die diese Zeitschrift getragen haben, dankbar sein. Ich jedenfalls meine, daß CONCILIUM tapfer und fröhlich weiterexistieren und «gelegen und ungelegen» seine Aufgabe weiterverfolgen solle.

Stiftung CONCILIUM

CONCILIUM in Treue zum Konzil: 1965 und danach

CONCILIUM war das Ergebnis des Konzils. Warum, das wurde in Heft 1 im Jahre 1965 so begründet: «Für diese Zeitschrift wurde der Name ‹CONCILIUM› gewählt. Damit will sich die Zeitschrift keineswegs bestimmte offizielle Ansprüche anmaßen. Im Gegenteil, die Wahl dieses Wortes bedeutet, daß die Zeitschrift sich auch von dem informieren läßt, was die kirchliche pastorale Autorität, die im Zweiten Vatikanischen Konzil so prägnant zum Ausdruck gekommen ist, den Gläubigen an Richtlinien mitgegeben hat. Deshalb will die Zeitschrift in einer besonderen Weise auf dem Zweiten Vatikanum weiter aufbauen. Ferner wird die Zeitschrift ‹CONCILIUM› genannt, weil nur durch die immer aufs neue sich beratenden und zusammenarbeitenden Theologen (concilium, con-kalium, con-calare), als Dienst von Gläubigen an Gläubigen und an dem Weltepiskopat, die apostolische Arbeit, die das Zweite Vatikanische Konzil begonnen hat, zum Wachstum gebracht werden kann. Schließlich heißt die Zeitschrift ‹CONCILIUM› in Dankbarkeit gegenüber der Initiative des Papstes Johannes XXIII., welche von Papst Paul VI. so erfolgreich fortgesetzt wurde. Die Zeitschrift ‹CONCILIUM› ist denn auch als Titel für uns eine ständige Mahnung an die Notwendigkeit eines nie aufhörenden Dialogs» (CONCILIUM 1 [1965/1] 2).

Nach fast 20 Jahren CONCILIUM haben in diesem hundertneunzigsten Heft verschiedene Sektionsdirektoren festgestellt, daß vor allem nach 1973 vom Zweiten Vatikanum weniger die Rede war. Für viele jüngere Leser ist das Konzil eine Größe der Vergangenheit. Neue Situationen und neue Probleme ergaben sich in Kirche und Gesellschaft, und diese Zeitschrift mußte, um dem Geist des Konzils treu zu bleiben zu können, auf sie eingehen. Denn auch wenn dieses Konzil im Buchstaben seiner Texte heute ein historisches Dokument geworden ist: Es bestand ja schon damals weniger in der Produktion einer Reihe von Texten als in der kollektiven Erfahrung der bleibenden Notwendigkeit «einer ständigen Erneuerung der Kirche wegen ihrer Sendung in der Welt». Das Kerngeschehen des Zweiten Vatikanums war, daß die Überzeugung von der evangelischen Notwendigkeit dieser Reform als der bestimmenden Dimension des Seins der Kirche entstand. Diese *Notwendigkeit der Reform* ist auch noch heute gegeben und auch noch heute zeitgemäß. Deshalb wollen wir auch in einer veränderten, d. h. nachvatikanischen Situation am Namen «CONCILIUM» festhalten.

Zusammen mit der University of Chicago Divinity School und mit dem Institut für Ökumenische Forschung der Tübinger Universität hat CONCILIUM im Juni 1983 über *«das neue Paradigma von Theologie»* ein Symposium abgehalten. Gerade angesichts der wissenschaftlichen Spezialisierung und der großen Vielfalt der Theologien, ihrer Voraussetzungen, Methoden und Resultate kam man doch allgemein zu der Überzeugung, daß dieses neue Paradigma das Paradigma eines auf Menschlichkeit bedachten Gottes und der Freiheit und Befreiung des Menschen sein müsse. Vor diesem Horizont faßte die Jahresversammlung 1983, die ebenfalls in Tübingen stattfand, den Beschluß, drei neue Sektionen einzurichten (also 12 statt wie bisher 9) – gleichzeitig jedoch die 12 Hefte auf zwei Jahre zu verteilen.

Das heißt: Wir wollen uns im Umfang *konzentrieren* und damit auch dem Wunsch vieler Leser nachkommen: deshalb in Zukunft 6 Nummern pro Jahr! Aber zugleich wollen wir im Inhalt *expandieren* und neue Horizonte erschließen, und dies in drei Richtungen:

1. *Theologie der Dritten Welt:* Obwohl CONCILIUM in den zwei Jahrzehnten seiner Existenz mehr als hundertdreißig Aufsätze von Theologen aus der Dritten Welt brachte, wurde dennoch der Entschluß gefaßt, eigens eine Sektion «Theologie der Dritten Welt» mit jeweils einem eigenen Heft und eigenen Direktoren zu errichten. Dadurch wollen wir den polyzentrischen Charakter von Kirche und Theologie betonen und jeder europäisch-nordamerikanischen Zentralisierung entgegentreten, d. h. eine Spezialisation und Kontextualisierung der Theologie fördern, um eine reelle und nicht nur ideelle Universalität der Theologie zu erreichen. Zugleich wird sich die Sektion Ökumenik in Zukunft neben der Ökumene der christlichen Kir-

chen auch der Ökumene der Weltreligionen annehmen.

2. *Feministische Theologie:* In Zukunft wird es auch eine eigene Sektion «feministische Theologie» geben mit weiblichen beratenden Mitgliedern der Sektion und zwei weiblichen Direktoren. Wir sind uns bewußt, daß eine eigene Sektion die feministische Theologie auch isolieren könnte, d.h. daß sie in eine Ecke gedrängt werden und so außerhalb des Gesichtsfeldes und Interesses des Ganzen der Theologie geraten könnte. Das Gegenteil ist unsere Absicht: In der gegenwärtigen Situation der Theologie scheint uns die Konzentration der Anliegen feministischer Theologie auf eine eigene Sektion zumindest strategisch gerechtfertigt.

3. *Exegese und Kirchengeschichte:* Schließlich haben wir uns dazu entschlossen, die früheren «Grundsektionen», nämlich Exegese und Kirchengeschichte, die seit 1973 kein eigenes Heft mehr herausbrachten, deren Vertreter allerdings bei der Gestaltung aller Hefte beratend tätig waren, wieder ins Leben zu rufen. Exegese und Kirchengeschichte werden zusammen eine einzige Sektion bilden, die alle zwei Jahre ein eigenes Heft herausgibt. Diese auf den ersten Blick vielleicht merkwürdig erscheinende Verbindung beider Fachrichtungen hat aber einen theologischen Hintergrund. Die Absicht dabei ist die folgende: In einem solchen Heft wird anläßlich eines bestimmten Themas untersucht, welche Rolle dieses Thema im Alten und Neuen Testament spielt und wie es dann in seinem biblischen Inhalt in der späteren Geschichte der Kirche weiterwirkt bzw. dort verzerrt wird; oder umgekehrt können auch bestimmte Entwicklungen im Lauf der Kirchengeschichte im Licht der alt- und neutestamentlichen Erzählungen und Einsichten gewertet und beurteilt werden. Damit wird die normative Bedeutung der Bibel anerkannt und zugleich die inspirierende Kraft der Kirchengeschichte für die Theologie ernstgenommen. Auf jeden Fall kann die Verbindung von Exegese und Kirchengeschichte zu wichtigen Ergebnissen führen.

Ab 1985 wird CONCILIUM mit *Beratungskomitees* arbeiten, die etwa zur Hälfte aus neuen Mitgliedern bestehen. Es wird nicht nur eine Anzahl jüngerer Theologen an die Stelle älterer Kollegen treten; die Gremien sollen auch konsequent internationalisiert und auch mit mehr Frauen als bisher besetzt werden. Insgesamt sind es ungefähr 450 Mitarbeiter in aller Welt.

Mit seinem zwanzigsten Jahrgang bricht CONCILIUM auf zu neuen Ufern! In Treue zum Konzil, aber die gewandelten Bedingungen unserer Zeit vor Augen.